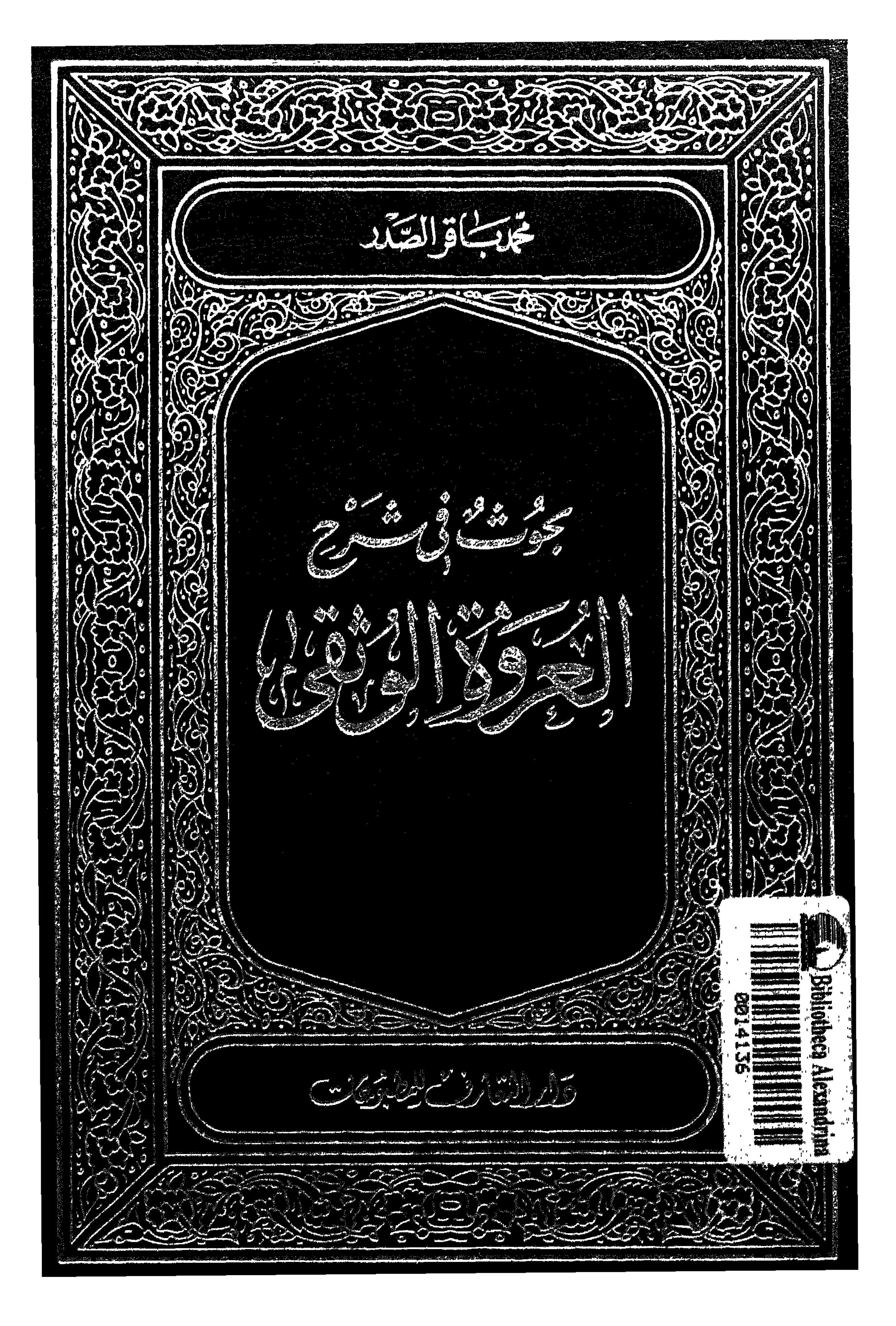

محمد باقر الصدر
بحوث في شرح
العروة الوثقى
دار التعارف للمطبوعات
Bibliotheca Alexandrina
0014136





Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بحوث في شرح

العروة الوثقى

١٩٨٨م - ١٤٠٨هـ



المكتب : شارع سوريا ـ بناية درويش ـ الطابق الثالث
الادارة والمعرض ـ حارة حريك ـ المنشية ـ شارع دكاش
ص ـ ب ٨٦٠١ ـ ١١
تلفون ٨٣٦٦٩٦ ـ ٨٣٧٨٦٨
تلكس تعارف ٢٣٦٤٤ ـ LE

بحوث في شرح

العروة الوثقى

الجزء الأول

دار التعارف للمطبوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام

على محمد وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على الرسول الاعظم ، وآله الطاهرين ، حماة الشريعة الخاتمة ، وقادة البشرية الصالحة .

وبعد : فان هذا الجزء من هذا الكتاب ، يعبِّر في بحوثه ، عن ممارسة علمية لفترة زمنية ، بدأت يوم الأربعاء ، العاشر من شهر جمادى الثانية ، عام الف وثلاثمائة وخمسة وثمانين ، تناولَتْ عدداً من مسائل المياه من العروة الوثقى ، بالشرح والاستدلال ، بأساليب البحث العلمي السائد ، وبنفس صيغِهِ التي تعارف عليها علماؤنا الأبرار ، انسجاماً مع الظروف التدريسية العامة .

وواضح لدَيَّ ـ وأنا ألاحظ بحوث هذا الكتاب ـ ، ان المنهج بحاجة إلى تطوير أساسي ، يعطي للبحث الفقهي أبعادَه الكاملة ، كما أن عبارة الكتاب ، بحكم انها لم تُعَدَّ لغرض التأليف ، وانما تمت صياغتها وفق متطلبات الموقف التدريسي ، تتسم بقدر كبير من استهداف التوضيح والتوسع في الشرح ، وبهذا فَقَدَتْ جانب الاختزال والتركيز اللفظي ، الذي يميز الكتاب الفقهي عادة .

وهذه النقاط ، إن كان لابد من الاعتراف بها ، فالمبرر لها ، هو ان الكتاب يمثِّل ـ كما ذكرنا ـ ، ممارسة تدريسية ، قد خضعت لنفس الأعراف المتبعة في مجال التدريس السائد ، من ناحية المنهج ، ولغة البحث ، والتوسع في

الشـرح والتـوضيـح ، واتجهَتْ إلى تعميق المحتـوى والمضمـون ، كلما اتيـح لهـا ذلك ، تاركة تطوير المنهج ، ولغة البحث ، إلى حين تتوفر الـظروف الموضـوعية التي يتـطلبها ذلـك ، وحـافـظت عـلى نفس العبـارة التي استُعمِلَت خـلال تلك الممارسة ، عن طريق تسجيلها ، ـ مع شيء من التغيير والتهذيب ـ .

ولئن فـات هذا الكتـاب ، ان يَبْرُزَ بـالعبائـر المضغوطـة ، التي تستـوعب المعنى بأصغر حجم لفظي ممكن ، فقد استطاع ان يوفر ـ بدلاً عن ذلك ـ درجة كافية من الوضوح ، لما عبّر عنه من أنظار ومباني .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

محمد باقر الصدر

كتاب الطهارة



المـاء المطـلق والمضَـافـ

(تعريف الماء المطلق والمضاف . طهارة الماء المطلق ومُطَهِّرِيته . طهارة الماء المضاف . عدم مطهِّريته من الحدث والخبث . إنفعاله بملاقاة النجاسة . صوَر الشك في الاطلاق والإضافة . فروع وتطبيقات) .



فصل في المياه

الماء إما مطلق أو مضاف[1] كالمعتصر من الأجسام ، أو الممتزج بغيره مما يخرجه عن صِدْقِ اسم الماء .

---

(١) قَسَّمَ المصنف ـ قدس سره ـ تبعاً للفقهاء في بحث المياه ، عنوان الماء إلى قسمين : مطلق ومضاف ، حيث ان كلمة « إما » هنا للتقسيم ، وليست للترديد ، ولهذا ، لابد من فرض قدر جامع يكون مقسماً وجامعاً بين المطلق والمضاف ، ليحصص إلى هاتين الحصتين .

ومن هنا توهم في المقام ، أن لفظ الماء بنفسه موضوع لمعنى شامل للماء المطلق والمضاف ، واستدل على ذلك بنفس صحة التقسيم ، بدعوى أنها تكشف عن ان لفظ « الماء » ، يدل على سنخ معنى قابل للانقسام إلى هاتين الحصتين ، وهو مساوق مع فرض كونه موضوعاً للجامع ، فيكون اطلاق لفظ « الماء » على ماء الرمان اطلاقاً حقيقياً .

وهذا الاستدلال سنخ ما وقع في علم الأصول ، من الاستدلال في عدة موارد على عمومية المعنى بصحة التقسيم ، فقد استدل بصحة تقسيم الأمر إلى الوجوب والاستحباب على انه موضوع للأعم ، واستدل الأعمي في بحث

الصحيح والأعم ، بصحة تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفاسدة على وضعها للأعم . . وهكذا .

وفي مقابل ذلك : ذهب المشهور ، إلى ان لفظ « الماء » موضوع لخصوص المطلق ، وأن إطلاقه على الماء المضاف مجاز ، ولهذا يحتاج في مقام استعماله في الماء المضاف إلى قرينة ، وهي اضافة الماء إلى ما يبين المقصود ، ففي قولنا « ماء الرمان » ، تكون كلمة الرمان هي القرينة على التجوز ، ككلمة « يرمي » بالنسبة إلى « الأسد » .

وهناك وجه ثالث يتراءى من بعض كلمات السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ[1] ، وحاصله هو : أن كلمة « ماء الرمان » مثلاً ، هي بنفسها موضوعة لهذه الحصة من المائع المعتصر من حبات الرمان ، فاستعمال كلمة الماء في قولنا « ماء الرمان » في هذا المائع المعتصر ، يكون استعمالاً حقيقياً ، لأنها موضوعة له ، غاية الأمر أنها موضوعة على وجه التقييد . فالفرق بين المضاف والمطلق ، ـ مع أن لفظة الماء موضوعة لكل منهما ـ هو : أن لفظة « الماء » بلا قيد ، موضوعة للمطلق ، ومع قيد الرمان موضوعة لهذا المائع المخصوص .

فهذه وجوه ثلاثة ، يتلخص أولها في تخيل دلالة التقسيم ، على ان لفظ الماء موضوع للمعنى الجامع بين المضاف والمطلق ، بحيث يكون إطلاق لفظ الماء على المضاف حقيقياً . ويتلخص ثانيها ، في أن المطلق معنى حقيقي ، والمضاف معنى مجازي ، ويحتاج استعمال اللفظ فيه إلى نصب قرينة . والوجه الثالث كأنه متوسط بين الوجهين ، وهو أن لفظة الماء حقيقة في كل من المطلق والمضاف ، لا أنه مجاز في المضاف كما هو الحال على الوجه الثاني ، ولكنها لا تكون حقيقة في كل منهما بلا قيد ، كما هو على الوجه الأول ، بل هي بلا قيد ، موضوعة للمطلق ، ومع قيد الرمان مثلاً موضوعة للمقيد .

---

(١) التنقيح للإمام الخوئي الجزء الأول ص ٧ .

وكل هذه الوجوه محل نظر في المقام :

أما الوجه الأول ، فيرد عليه : أن صحة التقسيم ، متفرعة على أن المعنى الـذي استعمل فيـه لفظ المقسم من جملة التقسيم عـام ، وليست متفـرعـة عـلى عموم المعنى الموضـوع له . وكـون المعنى المستعمل فيـه اللفظ عامـاً أحيانـاً ، لا يثبت عموم المعنى الموضوع له ، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة .

وتصـوير معنى جـامع ، يستعمـل فيه لفظ المـاء عنـد تقسيمـه إلى المـطلق والمضاف ، لا ينافي كون احدهما حقيقياً والآخر مجازيـاً ، إذ يمكن أن يتم ذلك ، إما بتقريب انتزاع عنوان جامع في طول المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، كعنوان ما يطلق عليه اللفظ ، ويقسم إلى المطلق والمضـاف . وإما بتقـريب : أن يكون الجامع معنى مجازياً في عرض المعنى المجازي الذي يراد تقسيم الجامع إليـه ، بأن يؤخذ عنوان المائع مثلاً ، لكن لا بعرضـه العريض ، بـل بنحوٍ من التضييق ، فنستعمل لفظة الماء في طبيعي المائع المحدد ، ويقسم إلى المطلق والمضاف .

وأما الوجه الثاني : الذي ذهب إليه المشهـور ، فحاصله كـما عرفنـا : أن لفظ الماء له معنيان : حقيقي وهو الماء المطلق ، ومجازي وهو الماء المضاف ، وفي استعمال لفظ الماء في الماء المضاف ، نحتاج إلى ذكر المضاف إليه ، ليكون قرينـة على الاستعمال المجازي . وهذا الكلام بحاجة إلى تدقيق وتوسيع .

وتـوضيح ذلـك : أنه في بـاب استعمال اللفظ في غـير المعنى الموضـوع له مجـازاً ، يكون مقـوّم المجازيـة ، هو المشـابهة التي تصحـح الاستعمال المجـازي ثبوتاً ، وهـذه المشابهـة ، تارة تكـون قائمـة بين المعنى الحقيقي للفظ ومعنى آخـر مستقل في نفسه ، من قبيل ان نستعمل كلمة « القلب » ، في الصورة المـرسومـة على الورقـة ، باعتبـار وجود مشـابهة بـين هذه الصـورة وقلب الانسان . وهـذا الاستعمـال يكون صحيحـاً ، سواء أقيمت قـرينة عـلى ذلك أوْلا ، فـان صحـة الاستعمال المجازي متقومة بـالمشابهـة ، وهي موجـودة في المقام ، فـلا يستهجن هذا الاستعمال . غاية الأمر ، انه في صورة عدم قيام القرينة ، لا يفهم المطلب

لمن لا يكون ملتفتاً إلى النكات ، لأنه يُجري أصالة الحقيقة ، ويتخيل أن اللفظ استُعمل في معناه الحقيقي ، ولكن الإفهام وعدم الإفهام شيء ، وكون الاستعمال المجازي في نفسه صحيحاً شيء آخر . هذا نحو من المجاز .

وأخرى ، يكون التجوز بصورة اخرى ، إذ قد نفرض أننا نستعمل كلمة « القلب » مجازاً في شيء ، لو خُلّينا نحن وهو ، فلا مشابهة بينه وبين قلب الانسان اصلاً ، وإنما المشابهة باعتبار الاضافة ، كما نقول مثلاً : « الصحن الشريف هو قلب النجف الأشرف » . فنحن إذا لاحظنا الصحن الشريف بما هو ، لا نجد أي مشابهة بينه وبين قلب الانسان ، كتلك التي كنا نجدها بين قلب الانسان والصورة المرسومة له على الورق . ففي هذه الحالة ، لو أردنا أن نستعمل كلمة « القلب » في الصحن الشريف من دون إضافة ، كان الاستعمال غلطاً ، ولا يكون صحيحاً لا حقيقة ولا مجازاً ، لعدم المشابهة بينهما ، وانما يصبح الاستعمال بهذه الصورة صحيحاً ، إذا استعملت كلمة « القلب » مضافة إلى كلمة « البلد » فيقال مثلاً : « الصحن قلب البلد » ، فحينئذ يكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً صحيحاً .

والنكتة في ذلك هي : أن المشابهة هنا قائمة بالاضافة لا بذات المضاف بما هو ، ففي قولنا : « الصحن قلب البلد » ، استعملنا كلمة « القلب » في شيء تكون نسبته إلى البلد كنسبة القلب إلى بدن الانسان ، فالمشابهة هنا بين النسبتين ، لا بين ذات المعنيين المضافين ، بما هما معنيان اسميان قائمان بأنفسهما .

فبهذا نعرف : أن المجازية تحتاج دائماً إلى المشابهة، التي هي المصحح الثبوتي للتجوز ، وهذه المشابهة ، تارة تكون قائمة بمعنى نفسي بحد ذاته ، وأخرى تكون قائمة بالاضافة . فتحتاج في مقام تصحيح الاستعمال المجازي إلى الاضافة ، فالاضافة في قولنا « قلب البلد » ، ليس من قبيل كلمة يرمي في قولنا « اسد يرمي » ، فان كلمة يرمي ، ليست مقومة لصحة الاستعمال المجازي

لكلمة اسد في الرجل الشجاع ، بل هي قرينة على التجوز في مقام التفهيم ، فلو لم تكن هذه الكلمة ، واستعمل لفظ الأسد في الرجل الشجاع بدونها ، لكان استعمالاً مجازياً صحيحاً ، غاية الأمر ، ان المتكلم لم يفهم مقصوده . وأما لو استعملت كلمة « القلب » في الصحن دون ان تلحظ الاضافة ، كان استعمالاً غير صحيح ، لأن المصحح للاستعمال المجازي هو المشابهة ، والمشابهة قائمة بالاضافة ، فما لم تلحظ اضافة الصحن إلى البلد ، لا توجد مشابهة مصححة للاستعمال المجازي .

فإذا استطعنا أن نفرِّق بين هذين النحوين من المجازية ، نقول : إن كل ما نطلق عليه اسم الماء المضاف ، فهو مجاز بالنحو الثاني ، بمعنى أنه واجد لِملاك النحو الثاني من التجوز ، وهو المشابهة بين الاضافتين . وقد يكون اضافة إلى ذلك ، واجداً لِملاك النحو الأول من التجوز ، وهو المشابهة بين ذات الشيئين ، وقد لا يكون واجداً لملاك النحو الأول اصلاً ، ففي قولنا « ماء الرمان » و « ماء الذهب » و « ماء الوجه » و « ماء الورد » ، يكون استعمال لفظ الماء مجازياً على أساس المشابهة بين اضافتين ، فماء الرمان او ماء الذهب ، يعني شيئاً نسبته إلى الرمان أو إلى الذهب ، من حيث ان له ذوباناً ، كنسبة ماء العين إلى العين ، فهو من قبيل استعمال قلب البلد وارادة الصحن به . وكلمة الرمان او الذهب ، ليست مجرد قرينة على التجوز في مقام التفهيم ، ككلمة يرمي ، بل هي مقوِّمة للملاك المصحِّح للتجوز في هذه الاستعمالات ، وهو المشابهة بين الإضافتين والنسبتين ، فبدون ذكر المضاف إليه ، لا يكون محط المشابهة ملحوظاً .

وأما المشابهة بين ذات الشيئين ، فهذا كثيراً ما لا يكون متحققاً ، كما في « ماء الذهب » و « ماء الفضة » و « ماء الوجه » ونحو ذلك ، ولهذا نجد ان استعمال كلمة الماء بدون اضافته إلى الذهب أو الفضة أو الوجه ، وارادة ماء الذهب وماء الفضة وماء الوجه منها ، ليس استعمالاً صحيحاً أصلاً ، ولو

نصب المستعمل قرينة على مراده ، لأن المشابهة قائمة بين الإضافتين لا بين الذاتين .

نعم ، في بعض أقسام المياه المضافة ، زائداً على المشابهة القائمة بين الاضافتين ، توجد مشابهة أخرى قائمة بنفس الذات بلا اضافة ، من قبيل ماء الرمان ، فيصح عرفاً إطلاق لفظ الماء عليه بلا قيد على سبيل التجوز ، فيقال عنه « ماء » ، بلحاظ المشابهة في الميعان والصفات بينه وبين الماء المطلق ، بينما لا يصح ـ ولو مجازاً ـ إطلاق لفظ الماء ، من دون لحاظ الاضافة على ما انحصرت المشابهة فيه ، بالمشابهة في الاضافة . كما انه بالنسبة إلى بعض أقسام الماء المجازي ، قد يكون التجوز بلحاظ المشابهة في نفسه ، بحيث يكون مركزها نفس الذات ، لا الاضافة ، فلا تصح فيه الاضافة . وذلك كما في الماء المخلوط بمقدار من التراب ، بحيث يخرجه عن صدق اسم الماء المطلق عليه ، فانه لا يصح ان يقال له « ماء التراب » ، وان كان اطلاق لفظ الماء عليه مجازاً ، صحيحاً بدون اضافة ، لأن المشابهة المصححة للتجوز هنا بين الذاتين ، لا بين الاضافتين .

وبهذا ظهر أن الماء المجازي له مِلاكان ،ولكل منهما مركز غير مركز الآخر ، والنسبة بينهما هي العموم من وجه . فأحد المِلاكين هو المشابهة القائمة بين النسبتين والاضافتين ، وتكون اضافة كلمة الماءإلى المعتصر منه والمأخوذ منه ، مصححة للاستعمال المجازي ثبوتاً ، لا أنها مجرد قرينة كاشفة اثباتاً . والملاك الآخر ، هو المشابهة بين الذاتين ، من دون ان يكون للاضافة دخل في تتميم هذه المشابهة ، وانما هي مجرد قرينة على المقصود . ويجتمع المِلاكان في مثل « ماء الرمان » و « ماء الورد » ، ويفترق الملاك الأول في مثل « ماء الذهب » و « ماء الوجه » ، ويفترق الملاك الثاني في مثل الماء المخلوط بمقدار من التراب .

وكل ما نطلق عليه اسم الماء المضاف ، ونستعمل لفظ الماء فيه مضافاً إلى مصدره المأخوذ منه ، فهو جار وفق الملاك الأول ، وكل ما يصح أن نطلق عليه

لفظ الماء المجرد عن الاضافة على سبيل التجوز ، فهو جار وفق الملاك الثاني ، وما كان جارياً وفق الملاك الأول ، كثيراً ما لا يصح اطلاق اسم الماء المجرد عليه ، ولو على سبيل التجوز ، فضلاً عن ان يكون إطلاقاً حقيقياً .

وعلى هذا الأساس ، نعرف أن المقصود من الماء المضاف ، الذي يقع الكلام فقهياً في شمول بعض أحكام الماء المطلق له ، وعدم الشمول ، ليس ما يصح اطلاق لفظ الماء عليه مع الاضافة ، إذ قد يصح اطلاق لفظ الماء مع الاضافة على شيء ، مع عدم وجود أي مشابهة نفسية بينه وبين الماء المطلق ، ومثل هذا ، لا معنى للتكلم عن إسراء أحكام الماء المطلق إليه. بل المقصود من قسيم الماء المطلق ، الذي يقع الكلام فيه فقهياً ، ما يصح إطلاق لفظ الماء مجازاً عليه بلا اضافة ، بحيث تكون الاضافة مجرد قرينة على المعنى المجازي ، لا مقومة لملاك التجوز ، فيشمل الماء المخلوط بالتراب ، فانه يصح إطلاق لفظ الماء المجرد عليه مجازاً ، مع أنه لا يطلق عليه الماء المضاف ، فلا يقال : « ماء التراب » ، ولا يشمل « ماء الذهب » مثلا ، لانه لا يصح إطلاق لفظ الماء المجرد عليه ولو مجازاً ، بالرغم من كونه ماءً مضافاً ، بمعنى صحة اطلاق لفظ الماء عليه مع الاضافة . فالنسبة بين الماء المقابل للماء المطلق ، الذي يقع الكلام فقهياً في شمول أحكام المطلق له ، وبين الماء المضاف ، هي العموم من وجه ، واضافة كلمة الماء إلى المصدر المأخوذ منه الشيء ، هي في استعمالات الماء المضاف ، دخيلة في تتميم ملاك الاستعمال المجازي ، وتصحيحه ثبوتاً ، وليست مجرد قرينة عليه اثباتاً ، كما هو الحال في كلمة : « يرمي » في قولنا : « رأيت اسداً يرمي » .

وأما الوجه الثالث : وحاصله : ان اطلاق لفظ « الماء » على ماء الرمان ، ان كان بلا إضافة إلى الرمان ، فهو مجاز ، وإذا كان معها ، فهو اطلاق حقيقي ، لأن كلمة « الماء » ، بما هي مضافة ، تدل حقيقة على ماء الرمان ، فان أريد بهذا دعوى كبرى كلية في باب المجاز والحقيقة ، وهي أن كل لفظ له

وضع لمعناه المجازي ، ولكنه وضع نوعي ، وبذلك يختلف عن المعنى الحقيقي . فالكلام في ذلك كبروياً ، موكول إلى بحث تصوير الحقيقة والمجاز كليّة ، وقد حققنا في علم الأصول ، عدم احتياج المجاز إلى الأوضاع النوعية(١) .

وان اريد بيان مطلب يختص بالمقام ـ بعد الاعتراف بأن التجوز كليةً لا يحتاج إلى الوضع ـ فيرد عليه : ان هذا لا يستقيم على المباني المشهورة في باب الوضع ، إذ يكون وضع كلمة « الماء » المضافة إلى الرمان ، بما هي مضافة لماء الرمان لغواً ، لأنه إن أريد بهذا الوضع ، تصحيح الاستعمال واخراجه عن كونه غلطاً ، فالمفروض ان صحة الاستعمال المجازي ، كليةً لا تحتاج إلى وضع ، وهذا استعمال مجازي ، فلا يحتاج تصحيحه إلى وضع ، وان اريد بهذا الوضع ، جعل الاستعمال مستغنياً عن القرينة ، وفي عرض المعنى الحقيقي الأول ، فهذا أيضاً غير صحيح ، لأن الموضوع مقيد بفرض وجود القرينة ، لأن كلمة « الرمان » ، هي القرينة في المقام ، وقد قيدت بها كلمة الماء ، فكيف يطلب من هذا الوضع الاستغناء عن القرينة ، مع أنه مقيد بوجودها .

فالذي ينبغي أن يقال مستخلصاً من مجموع ما ذكرناه : أن لفظ « الماء » ، حقيقة في الماء المطلق ، واستعماله في غيره مجاز ، غير أن التجوز ، تارة يكون بلحاظ المشابهة بين الاضافتين ، وأخرى يكون بلحاظ المشابهة بين الذاتين ، ففي الأول : تكون الاضافة مقومة لصحة الاستعمال المجازي ثبوتاً ، وفي الثاني : تكون مجرد قرينة على تفهيم المقصود اثباتاً . وما يقع الكلام في إسراء احكام الماء المطلق إليه ، انما هو الماء المجازي بالنحو الثاني ، لا الماء المجازي بالنحو الأول ، والنسبة بين الماءين المجازيين العموم من وجه .

---

(١) راجع مباحث الدليل اللفظي للسيد محمود الهاشمي تقريراً لبحوث السيد الشهيد الصدر الأصولية ص/ ١٢٦ وما بعدها . مطبعة الآداب في النجف الاشرف .

والمطلق أقسام : الجاري ، والنابع غير الجاري ، والبئر ، والمطر ، والكر ، والقليل(١) .

---

(١) بعد أن قسّم الفقهاء الماء إلى مطلق ومضاف ، قسّموا المطلق بدوره إلى أقسام : الجاري ، والبئر ، والمحقون . ثم قسموا المحقون إلى : القليل ، والكثير . واعترض عليهم : باهمال ماء المطر ، مع انه من اقسام الماء المطلق ، وبإهمال الماء النابع ، الذي له مادة ، وليس له عمق في الأرض . وقد تدارك المصنف ـ قدس سره ـ ذلك ، فقسّم الماء المطلق إلى : الجاري ، والنابع غير الجاري ، والبئر ، والمطر ، والكر ، والقليل .

وقد ذكر السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ في مقام الاشكال على هذا التقسيم : أنه ما دام الملحوظ في هذا التقسيم ، بيان أحكام هذه الأقسام ـ من حيث الاعتصام والانفعال ـ ، فلا بد من اضافة قسم آخر إليه ، وهو ماء الحمّام ، لأنه يتميز بالاعتصام رغم كونه ماءً قليلاً(١) .

والتحقيق : أنا إذا بنينا في ماء الحمام ، على أن تقوّي السافل بالعالي على القاعدة ، كما هو المختار ، فماء الحمّام يدخل في الكر حقيقة ، ولا موجب لجعله قسماً برأسه . وإذا بنينا على أن هذا التقوّي ثابت بأخبار ماء الحمام ، بدعوى : أنها تتكفل تنزيل مجموع السافل والعالي منزلة الماء الواحد ، وإلغاء شرطية تساوي السطوح ، ـ كما ذكر السيد الاستاذ في أخبار الحمّام ـ فمعنى ذلك ، أن ملاك اعتصام ماء الحمّام هو الكرية أيضاً ، ولكن بعناية التعبد الشرعي ، فهو مصداق لأحد الأقسام المعتصمة المذكورة في التقسيم ، وهو الكر ، بعد فرض إعمال العناية في توسعته ، فلا ضرورة لجعل ماء الحمّام قسماً له .

---

(١) التنقيح تقريرا لبحث آية الله الخوئى الجزء/١ ، ص ٩ مطبعة الآداب .

وكل واحد منها مع عدم ملاقاة النجاسة ، طاهر ، مطهر من الحدث والخبث(١) .

هذا مضافاً ، إلى أن الظاهر ، أنه ينبغي أن يكون المراد من أمثال هذا التقسيم ، بيان اقسام واقعية مستوعبة للماء ، استطراقاً إلى الحديث عن أحكامها ، وتحقيق ما يناسب كل قسم من الحكم بالانفعال ، أو الاعتصام ، أو التفصيل ، وليس التقسيم بلحاظ تحديد موضوعات الأحكام ابتداءً ، فحتى لو فرض أن ماء الحمّام موضوع مستقل للاعتصام ، لا موجب لجعله قسماً .

(١) لا إشكال في طهارة الماء في نفسه ، وكذا مطهّريته في الجملة . وذلك واضح بالضرورة ، بل يمكن أن يقال : بأن مطهرية الماء ، هي مقتضى الاطلاق المقامي لنفس أدلة النجاسات ، الواردة بلسان : « هذا قذر » ، أو « نجس » ، لأن ظاهرها ، بيان فرد اعتباري وجعلي للمفهوم العام ، المعلوم عند العرف ، من القذر والنجس ، ويفهم العرف بالاطلاق المقامي لهذا البيان ، أنه يجب أن يصنع به في مقام دفعه ، ما يصنع بالقذر الحقيقي من غسله بالماء .

وانما يقع البحث حول تحصيل أدلة خاصة من الكتاب أو السنة ، على الطهارة والمطهرية ، لأجل الحصول على اطلاق في دليل الطهارة والمطهرية ، يرجع إليه في موارد الشك ، إذ لا إطلاق للضرورة لحالة الشك . وقد استدل على ذلك بالآيات والروايات :

الدليل من الآيات :

أما الآيات ، فهناك آيتان يستدل بهما على ذلك :

(الآية الأولى) :

فالآية الأولى قوله تعالى : ﴿ وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً ﴾(١) .

---

(١) سورة الفرقان الاية ٤٨ .

والتقريب الابتدائي للاستدلال بها واضح ، وتحقيق ذلك يكون بلحاظ الموضوع تارة ، وبلحاظ الحكم اخرى ، فهنا جهتان :

« **الجهة الأولى** » ـ من ناحية الموضوع ، وشمول الماء في الآية الكريمة لتمام أقسام الماء ، والوجه في دعوى شمولها لجميع المياه ، هو إطلاق كلمة « ماء » في الآية الشريفة . وقد استشكل في ذلك بوجهين :

الوجه الأول ـ أن الموضوع فيها خصوص ماء المطر ، بقرينة كلمة : الإنزال ، فلا تشمل مطلق المياه .

ويمكن الجواب على ذلك بوجوه :

الأول : ما في الجواهر ، من تتميم الاستدلال بها بالاجماع المركّب(١) .

وفيه : انه إن صح التمسك بالاجماع المركّب في عدد من الموارد ، فلا يصح التمسك به في مثل هذا المورد ، لأن الاجماع على مطهّرية تمام أقسام المياه التي لم يقع فيها خلاف، انما هو اجماع بسيط فعلي، ولم يثبت اجماع على مطهّرية سائر المياه غير المطر ، على تقدير مطهرية ماء المطر ، بحيث لو لم يقم دليل الا على طهارة ماء المطر ، لحكموا بطهارة باقي المياه . فان اريد التمسك بذلك الاجماع البسيط الفعلي ، فهو خروج عن الاستدلال بالآية، وان اريد التمسك بهذا الاجماع التعليقي ، فهو لم يثبت .

هذا مضافاً ، إلى أنه لو فرض تمامية ذلك ، لم يتحصل لنا إطلاق نتمسك به في موارد الشك والخلاف إذا اتفقت ، لأن المفروض تتميم الآية بالاجماع ، لذي هو دليل لبّي لا إطلاق له .

الثاني : دعوى أنه ليس المراد من « الانزال » و « السماء » ، الانزال والسماء الحسيين ، بل المعنويين ، فقد أطلق لفظ السماء على المعنوي في قوله

---

(١) جواهر الكلام للشيخ محمد حسن الجزء الأول ص ٧١ .

تعالى : ﴿ وفي السماء رزقكم وما توعدون ﴾[١] ، وأطلق لفظ الانزال على المعنوي في قوله تعالى : ﴿ قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم ﴾[٢] ، فليكن الانزال من السماء جمعاً بين المعنويين ، فيراد الانزال المعنوي من السماء المعنوية .

وفيه : أن هذا ـ وان لم يكن بعيداً عن اللغة ، إذ يمكن القول بأن معنى الانزال والسماء ، أعم لغة من المصداق الحسي ، وانما ينصرف ذهننا إلى خصوص المصداق الحسي بدلاً عن المعنوي ، لشدة أنس ذهننا بالماديات ـ لكن ليس للآية ظهور على أي حال ، في ارادة الانزال والسماء المعنويين ، ان لم نقل بظهورها في ماء المطر ، باعتبار شدة أنس الذهن بأن « ماء السماء » : هو المطر ، وشيوع استعماله في ذلك عرفاً . ويكفي مجرد الاجمال ، وتردد الانزال بين المادي والمعنوي ، لتثبيت الاشكال ، والمنع عن الاطلاق ، لأنه يكون محفوفاً بما يحتمل قرينيته ، فيبتلى بالاجمال ، ولا ينعقد للآية ظهور في الاطلاق .

الثالث : أن جميع المياه نزلت من السماء ، كما تدّعيه بعض الفرضيات الحديثة ، فلا تكون كلمة الانزال موجبة للتقييد .

وفيه : ان هذا ـ وإن كان ممكناً في نفسه ـ ، لكن التصديق به يحتاج إلى دليل عقلي أو نقلي ، وكلاهما مفقود في المقام :

أما الأول : فلأن الدليل العقلي المتصور في المقام ، هو الأدلة العلمية القائمة على أساس التجربة ، ولم يقم أي دليل علمي على ذلك ، وانما هي فرضية فرضها بعض العلماء ، في مقام تفسيرتكوّن المياه ، وانه بشدة الحرارة حصل البخار ، وأدى إلى هطول المطر ، فتكوّن الماء على الأرض .

وأما الثاني : فقد استدل السيد الأستاذ دام ظله ، على نزول المياه بأجمعها

---

(١) الذاريات : ٢٢ .
(٢) الأعراف : ٢٦ .

من السماء بآيات[١] . منها :

قوله تعالى : ﴿ وإن من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزّله إلا بقدر معلوم ﴾[٢] .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً فسلكه ينابيع في الأرض ﴾[٣] .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وأنزلنا من السماء ماءً بقدر فأسكنّاه في الأرض وإنا على ذهاب به لقادرون ﴾[٤] .

والظاهر أنه لا دلالة في هذه الآيات الكريمة على نزول المياه بأجمعها من السماء :

أما الآية الأولى : فهي أجنبية عن محل الكلام ، لأن المراد من التنزيل فيها ، التنزيل المعنوي ، لا التنزيل من السماء ، لأن التنزيل من السماء ، لا يمكن أن يشمل جميع الأشياء ، وقد صرح في الآية بشمول التنزيل لجميع الأشياء ، فلا تدل إذن ، على أن المياه نازلة من السماء .

وأما الآية الثانية : فهي مخصوصة بماء المطر ، ولا تدل على أن جميع المياه ، حتى البحار مثلاً ، قد أنزلت من السماء ، بقرينة قوله تعالى : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً ﴾ ، فان الآية بصدد التنبيه على حادثة اعتيادية يراها الانسان في حياته ، وهي نزول المطر ، وما يترتب عليه من آثار تدل على الحكمة والتدبير .

وأما الآية الثالثة : فليس فيها إطلاق ، بل هي إخبار عن إنزال ماء من

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٣ . مطبعة الآداب في النجف الأشرف .

(٢) الحجر : ٢١ .

(٣) الزمر : ٢١ .

(٤) المؤمنون : ١٨ .

السماء بقدر ، وكلمة « ماء » نكرة في سياق الاثبات ، فلا يمكن التمسك باطلاقها لإثبات أن جميع المياه نازلة من السماء .

ودعوى أن التهديد في ذيل الآية ، المستفاد من قوله تعالى : ﴿ وإنا على ذهاب به لقادرون ﴾ ، يدل على إرادة مطلق الماء ، لا خصوص ماء المطر ، لأن الذهاب بماء المطر وحده لا يوجب بلاءً ، لإمكان اكتفاء الناس بسائر المياه . مدفوعة: بأن إرادة ماء المطر وحده، كافية في صحة التهديد، لأن لماء المطر آثاراً عظيمة في حياة الانسان ، وزراعته لا يمكن الحفاظ عليها بدونه . هذا ، مضافاً إلى أن قرينة التهديد ، لا توجب إثبات الاطلاق ، بل كون النازل من السماء مقداراً يصح التهديد بذهابه ، وهذا لا يكفي لإثبات أن جميع المياه ، حتى ماء البحر مثلاً ، نازل من السماء ، لأننا إذا افترضنا أن المقصود بالماء المتوعد بذهابه ، هو غير ماء البحر من بقية المياه مثلاً ، لكفى ذلك في صدق التهديد ، فلا يمكن جعل التهديد قرينة على الاطلاق .

على أننا يمكننا ان نفرض تبخير ماء ، وصيرورة البخار ماءً ، فان سلّمنا أن الماء الأول كان نازلاً من السماء ، لا نسلّم كون الماء المستحيل إليه البخار عين الماء الأول ، بل يعد ماءً جديداً ، وليس نازلاً من السماء ، فلا يشمله الاطلاق . ولهذا ، فان نفس من يستدل بقوله تعالى : ﴿ وأنزلنا من السماء ماءً ﴾ ، يعترف بأن الماء النجس يستحيل بالتبخير ، ويكون الماء الحاصل من بخاره طاهراً .

الرابع : أن الطهورية المستفادة من الآية ، إنما هي ثابتة لماء المطر بما هو ماء ، بقطع النظر عن مطريته وإنزاله من السماء ، فانها جعلت صفة للماء الذي جعل موضوعاً للانزال ، فالانزال تعلق بالماء الطهور ، لا أن الطهورية تعلقت بالماء النازل ، وهذا يعني ، ان الطهورية ثابتة للماء في المرتبة السابقة على الانزال ، وإذا ثبتت طهارته بما هو ماء ، ثبتت طهارة جميع المياه .

وفيه : أن هذا غاية ما يدل عليه ، أن الانزال من السماء ، ليس بما هو

إنزال دخيلاً في موضوع الحكم بالطهورية ، ولكنه لا ينفي دخالة أمر آخر ، يكون الانزال معرِّفاً عنه ومساوقاً له ، وحيث ان الموضوع لا اطلاق فيه لغير النازل ، فلا يمكن نفي دخالة ذلك الأمر الآخر بالاطلاق .

ثم لو قطع النظر عن كل هذه المناقشات ، وفرض شمول الآية الكريمة لتمام أقسام المياه ، فغاية ما تدل عليه : طهورية الماء حين إنزاله ، بمعنى كونه طاهراً بطبعه ، وليس لها اطلاق أحوالي ، يدل على دوام طهوريته ، ففي موارد الملاقاة مع المتنجس ، ونحو ذلك ـ التي هي موارد الشك في الطهارة والمطهرية ـ لا يمكن التمسك بالاطلاق .

الوجه الثاني ـ ان كلمة « ماء » ، في الآية الشريفة ، نكرة في سياق الاثبات ، فلا تفيد العموم .

وأجيب عن ذلك بوجهين :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ ـ مد ظله ـ ، من أن الآية الشريفة في مقام الامتنان على جميع العباد ، وفي كل بلد من بلادهم يوجد قسم من المياه ، فلكي يكون الامتنان على الجميع ، لا بد أن يراد بالماء تمام تلك الاقسام[1] .

وفيه : ان هذا إنما يتم ، لو لم يكن قسم من المياه مشتركاً بين تمام البلاد والعباد ، لكن ماء المطر مشترك بين تمامها ، فيكفي إرادته من الآية ، لتصحيح الامتنان على الجميع .

الثاني : ما ذكره السيد الاستاذ ايضاً ، من أن الآية في مقام الامتنان كما تقدم ، وثبوت ماء طهور لاندري أنه أي الاقسام ، ليس فيه امتنان ، إذ لا فائدة فيه ، فيظهر بذلك ، ان جميع أقسام الماء طهور ، حتى يمكن الاستفادة من الماء الطهور[2] .

(١) و (٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٤ . مطبعة الآداب في النجف الأشرف .

وفيه: أن هذا إنما يتم، لو لم يكن هناك قدر متيقن ولو من الخارج، كالماء الكثير في مقابل القليل ، أو ماء العيون . فان هذه المياه المتيقنة التي لا شك في ارادتها ، تكفي لتصحيح الامتنان ، من دون حاجة إلى افتراض الاطلاق ، الذي يصلح أن يكون مرجعاً في موارد الشك . والحاصل ، ان الامتنان بطهورية الماء بنحو القضية المهملة ، إنما لا يتأتى ، فيما إذا لم يكن للقضية المهملة قدر متيقن ، وإلا فالامتنان في محله ، فلا قرينة على الاطلاق .

لا يقال : إن وجود القدر المتيقن من الخارج ـ بل وحتى في مقام التخاطب ـ ، لا يضر بالاطلاق والتمسك بمقدمات الحكمة ، كما حقق في محله .

لأنه يقال : إن هذا إنما هو في الاطلاق اللفظي ، الثابت بالقرينة العامة المسماة بـ « مقدمات الحكمة » . وأما الاطلاق الذي يراد إثباته بدلالة الاقتضاء ، تصحيحاً للّسان الامتناني للآية الكريمة ، فهو يتوقف على عدم إمكان تصحيح اللسان الامتناني ، بدون افتراض الاطلاق ، مع أنه ممكن مع فرض وجود القدر المتيقن ، إذ يصح الامتنان بالحكم بطهورية الماء ، بنحو القضية المهملة ، القابلة للتعين والتطبيق بلحاظ القدر المتيقن .

ولنا جواب ثالث على الاشكال ، الذي نشأ من كون كلمة « ماء » نكرة في سياق الاثبات ، وحاصله : إن الاشكال المذكور ، مبني على أن يكون التنوين في كلمة « ماء » للتنكير ، لكي تكون الكلمة نكرة في سياق الاثبات ، ودالة على قيد الوحدة ، المانع عن الشمول لتمام الأفراد . ولكن قد يقال في مقابل ذلك : إن التنوين هو تنوين التمكين لا التنكير ، وتنوين التمكين يؤتى به لاشباع حاجة الكلمة المعربة ، لأن الكلمة المعربة في لسان العرب ، تستند إلى اللاّم في أولها ، أو إلى التنوين في آخرها ، ولا تستقر مجردة عن ذلك ، فحال هذا التنوين التمكيني ، حال اللاّم ، لا يقيد الكلمة بقيد الوحدة ، وإنما أريد من الكلمة نفس الماهية ، فيتم الاطلاق الشمولي لكلمة « ماء » في الآية ، كما لو

كانت الكلمة معرفة باللام ببركة مقدمات الحكمة .

ومما يشهد لكون التنوين في كلمة « ماء » للتمكين لا للتنكير ، قوله تعالى بعد تلك الجملة : « لنحيي به بلدة ميتاً » ، فان المراد من هذه العبارة الامتنانية ، جنس البلدة ، لا بلدة واحدة ، وإلا لم تكن امتناناً على جميع الناس . وبمقتضى قرينة وحدة السياق ، يظهر كون المراد من التنوين في « ماء » ، هو التمكين أيضاً ، لا التنكير .

وهذا هو الجواب الصحيح عن الإشكال ، ولكن هنا نكتة توجب ارتفاع موضوع أصل الاشكال وأجوبته ، بما فيها هذا الجواب الذي حققناه .

وبيان هذه النكتة هو : أن المستشكل والمجيب ، كأنهما اتفقا على أن كلمة « ماء » في الآية الكريمة ، لو كانت مع اللام بدلاً عن التنوين ، لتم الاطلاق الشمولي لجميع المياه ، وإنما المانع عن ذلك هو التنوين ، فيتكلم في مانعيته وعدمه .

ولكن التحقيق ، أن الاشكال الثابت في المقام ، أعمق من هذا ، بحيث يوجب عدم تمامية الاطلاق ، ولو كانت كلمة « ماء » في الآية غير مبتلاة بالتنوين ، وهو أن الحكم بالطهورية ، لم يسند في الآية الكريمة إلى الماء بنسبة تامة ، حتى يقال : بأن مقتضى الاطلاق ، انه حكم على طبيعة الماء بلا قيد ، وإنما اسند إليه بنحو التوصيف ، والنسبة الناقصة التحصيصية ، فلا يمكن إثبات عموم الحكم لتمام أفراد الموصوف بالاطلاق ، ففرق كبير بين أن نقول : « الماء طهور » ، وبين أن نحكم على الماء الطهور بأنه نازل من السماء مثلاً . ففي الجملة الأولى ، كانت الطهورية منسوبة إلى الماء بالنسبة التامة ، ويمكن حينئذ التمسك باطلاق كلمة « الماء » ، لاثبات طهورية تمام أقسامه ، وأما في الجملة الثانية ، فقد أخذت الطهورية قيداً للماء على نهج النسبة الناقصة ، لا حكماً للماء على نهج النسبة التامة ، فلا معنى للتمسك بالاطلاق ، لإثبات طهورية تمام أقسام المياه . فالجملة الأولى من قبيل قولنا : « الغيبة محرمة » ، والجملة الثانية

من قبيل قولنا : « إن الله يعاقب على الغيبة المحرمة » ، فكما أن التمسك بالاطلاق لإثبات حرمة تمام أقسام الغيبة ، إنما يصح في الجملة الأولى دون الثانية ، كذلك في المقام ، فالاشكال على التمسك بالاطلاق إذن ، ليس من ناحية التنكير ، حتى يجاب عليه : بأن التنوين للتمكين ، بل من ناحية أن الطهورية نسبت إلى الماء بنسبة ناقصة تحصيصية ، لا بنسبة تامة حكمية ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق . هذا هو تمام الكلام في الجهة الاولى - اي في ناحية الموضوع - .

الجهة الثانية :

وأما الكلام في الجهة الثانية ، وهي ناحية الحكم ، فهناك أربع احتمالات لكلمة « طهور » ، في الآية الشريفة :

الأول : كونها مفيدة لمعنى المطهرية ، باعتبار وضع كلمة « طهور » ، لنفس النسبة التأثيرية التطهيرية ، التي تدل عليها كلمة « مطهر » ، إما بأن تكون هذه النسبة ، هي احد معاني هيئة فعول ، الموضوعة لها بالوضع النوعي ، وإما بأن تكون كلمة « طهور » بالخصوص ، موضوعة بالوضع الشخصي للنسبة ، التي تدل عليها كلمة « مطهر » .

الثاني: كونها مفيدة معنى الآلية، وفرقه عن الأول، كالفرق بين الفاتح والمفتاح أو مطلق اسم الفاعل واسم الآلة ، حيث إنه طعم في الثاني معنى التهيؤ والآلية .

الثالث : كونها مفيدة معنى المبالغة .

الرابع : كونها مفيدة معنى طاهر .

وحيث ان السيد الاستاذ - دام ظله - ، رأى أن المعنيين الأخيرين ، لا يتناسبان مع الإستدلال بالآية الكريمة على مطهرية الماء ، تصدّى لإبطال

الاحتمال الثالث والرابع لتتميم الاستدلال بها(١) .

أما الاحتمال الثالث ، فقد أفاد في ابطاله : أن المبالغة فيما نحن فيه غير معقولة ، لأن الطهارة أمر اعتباري ، فلا تقبل المبالغة والشدة .

وأما الاحتمال الرابع ، فأبطله : بأن كلمة « طهور » ، لو كانت بمعنى « طاهر » ، لصح إطلاقها على كل طاهر ، فيقال : « ثوب طهور » ، و « فراش طهور » ، مع أنه لا يصح ذلك .

أما ما أفيد في إبطال الاحتمال الثالث ، فيرد عليه :

أولاً : أنه ليس من اللازم ، تطعيم الاعتبار في مادة طهور ومبدأ اشتقاقه ، حتى يقال : بعدم إمكان طرو المبالغة على الاعتبار مثلاً ، بل يمكن طرو الاعتبار على المبالغة ، وطرو المبالغة على الطهارة الحقيقية ، القابلة للشدة والضعف ، فكلمة « طهور » ، بمادتها تدل على الطهارة الحقيقية القابلة للشدة ، وبهيئتها تدل على المبالغة في تلك الطهارة ، ويطرأ الاعتبار على الطهارة المبالغ فيها ، ويكون الدال على الاعتبار ، نفس هيئة الجملة الدالة على نسبة الطهور إلى الماء . فهذا أمر معقول ، لأن مرجعه إلى اعتبار الطهارة الشديدة ، لا إلى شدة اعتبار الطهارة .

وثانياً : أنه يمكن المبالغة ، حتى مع تطعيم الاعتبار في مادة طهور ، وذلك بأن تكون المبالغة بلحاظ شدة التصاق وصف الطهارة الاعتبارية بالماء ، بنحو لا يزول عنه بسهولة ، كما في سائر الأشياء التي يزول عنها وصف الطهارة ، بملاقاة النجس أو المتنجس ، فالمبالغة منتزعة بلحاظ شدة التصاق الوصف الاعتباري بالموصوف ، وبطء زواله عنه .

لا يقال : إنه لو صح ذلك ، لصح إطلاق « طهور » على باطن الانسان

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٠ . مطبعة الآداب في النجف الأشرف .

وظاهر الحيوان ، بلحاظ أنه لا يتنجس بالملاقاة ، وشدة التصاق وصف الطهارة الاعتبارية به .

لأنه يقال : إنما تنتزع المبالغة بهذا اللحاظ ، إذا كان الالتصاق على أساس شدة النكتة التي أوجبت أصل اعتبار الطهارة لذلك الشيء ، كما في الماء ، لا على اساس شيء آخر ، كالتوسعة على الخلق . ومن هذا القبيل ، عنوان المعتصم والواسع ، فانه يطلق على الماء انه « واسع » أو « معتصم » ولا يطلق على باطن الانسان .

وأما ما أفيد في إبطال المعنى الرابع ، فتحقيق الحال فيه ، أنه لو كان المقصود في الاحتمال الرابع ، من كون « طهور » بمعنى « طاهر » ، أن طهور بمعنى طاهر ، بدون نكتة زائدة ، فيرد عليه : ما أفيد من استلزامه صحة إطلاق طهور على كل شيء طاهر .

ولكن يمكن أن يبين الاحتمال الرابع ، بتقريب آخر ، لا يتجه عليه هذا الايراد . وحاصله : أن طهور ، بمعنى طاهر ، مع ملاحظة نكتة زائدة تتميز بها كلمة « طهور » على « طاهر » ، وهي أن التصاق الطهارة بالماء ، يكون من قبيل التصاق الشيء بمنبعه ومعدنه ، فكأن الماء فرض معدناً للطهارة ، ومفيضاً لها ، ولو بالنسبة إلى نفسه ، حيث إنه كلما ألقيت فيه القذارة والنجاسة ، تغلب عليها بما ينبع منه من الطهارة ، ويبقى نفسه طاهراً ، فهذا معنى محتمل في كلمة « طهور » ، وهو سنخ معنى لا يناسب اطلاقه على أشياء طاهرة من قبيل الفراش والثوب ، لعدم صدق تلك النكتة الزائدة عليها بحسب النظر العرفي .

بل قد يُدّعى ، أن باقي المعاني لكلمة « طهور » ، أو لصيغة فعول عموماً ، ـ أعني النسبة التأثيرية والآلية والمبالغة ـ ، راجعة إلى هذا المعنى ، بأن يقال : إن صيغة فعول ، ليست بمعنى النسبة التأثيرية تارة ، وبمعنى الآلية اخرى ، وبمعنى المبالغة ثالثة ، وبمعنى المعدنية ، وفيضان تلك المادة من ذلك الشيء رابعة . بل هي دائماً بهذا المعنى الرابع ، أعني : اتصاف الشيء بوصف

مع كونه بنحو يعد معدناً لذلك ومنبعاً له ، غاية الأمر ، أن معدنيته لذلك الوصف ، ينتزع عنها ويفهم منها بنظر العرف ، أمور مختلفة باختلاف المناسبات : فقد يستفاد منها الآلية ، وقد يستفاد منها المبالغة والشدة ، وقد يستفاد منها الإفاضة بالنسبة إلى غيره . فكون الشيء معدناً ومنبعاً لمبدأ الاشتقاق ، يفيد واحدة من هذه الخصوصيات ، حسب اختلاف المناسبات .

ومن هنا قد يقال : إن « طهور » ، تدل على معدنية الماء للطهارة ومنبعيته لها ، وهذه المعدنية والمنبعية ، تناسب في باب الطهارة المطهرية ، فتدل كلمة « طهور » بهذا اللحاظ ، على مطهرية الماء ، وفي طول ذلك ، تستفاد الآلية ، باعتبار أن الماء عادة يستعمله شخص في التطهير ، لا أنه بنفسه يطهر . لكن هذا لا يصيّر كلمة « طهور » قريبة من الجوامد ، كما لو فرضناها اسم آلة ، ولذا ترى ، انه لا فرق بحسب الذوق ، في صحة التوصيف وحسنه ، بين أن نصف الماء بطهور ، أو بمطهر ، مع أن التوصيف باسم الآلة لا يخلو من حزازة ، وأدُّعي المنع عنه .

وعلى أي حال ، فهذا مجرد احتمال ، ولا يصحح الاستدلال بالآية الكريمة على المطهرية ، لأن في مقابل احتمال دلالتها على المطهرية ، يوجد احتمال دلالتها على المبالغة ، وشدة الطهارة ، إما بمعنى كون المبالغة بنفسها مدلولاً لهيئة فعول ، كما هو مقتضى الاحتمال الثالث ، الذي تبين أنه معقول في المقام ، وإما بمعنى كون مفاد فعول ، هو معدنية الذات ومنبعيتها للصفة ، فطهور ، بمعنى طاهر ، ولكن مع نكتة المعدنية والمنبعية ، كما هو مقتضى الاحتمال الرابع . وتكون المبالغة والشدة من الخصوصيات المستفادة من نفس نكتة المعدنية والمنبعية ، دون ان يفترض فيها إفاضة المبدأ على الغير ، كما هو الحال في « فكور » .

وما دام من المحتمل ، أن تكون « طهور » للمبالغة ، فلا يتم الاستدلال

بالآية الكريمة على المطهرية ، لأنها على تقدير إرادة المبالغة منها ، لا يستفاد منها المطهرية .

ودعوى أنه على تقدير إرادة المبالغة، قد يكون الكلام دالاً على المطهرية أيضاً ، لأن المبالغة ، كما قد تفيد الشدة من حيث التلبس بالشيء « كطوال » ، بمعنى شديد الطول ، وتفيد أحياناً الكثرة من حيث كمية التلبس بالمبدأ « كضراب » ، بمعنى كثير الضرب ، كذلك قد تفيد كثرة إيجاد المبدأ في غيره ، « كطهور » ، بمعنى كثير المطهرية . مدفوعة : بأن كلمة « طهور » ، إن كانت مبالغة في معنى اسم الفاعل ، وهو طاهر ، فلا تفيد إلا معنى كثرة الطهارة وشدتها ، وتكون المطهرية أجنبية عن مفاد الكلمة ، إلا أن تكون افادة الشدة في الطهارة ، بعناية كون الماء مطهراً ، بحيث يكون المدلول الاستعمالي ـ وهو الشدة في الطهارة ـ ، كناية عن المطهرية ، بدعوى أن التناسب العرفي ، بين شدة اتصاف الذات بالمبدأ ، وصلاحيتها لايجاده في الغير ، يجعل بالامكان الكناية بالمعنى الأول عن المعنى الثاني . غير أن هذه عناية بحاجة إلى قرينة ، ولا قرينة عليها ، بعد أن تعقلنا الشدة في نفس الطهارة ، والمبالغة فيها ، فلا موجب إلى جعل ذلك استطراقاً وكناية لافادة المطهرية .

وان كانت كلمة « طهور » مبالغة في المعنى المتعدي ـ وهو التطهير ـ ، فهذا خلاف القاعدة ، فإن مقتضى القاعدة ، كون فعول مبالغة في معنى فاعل ، وغير ذلك يحتاج إلى دليل .

بقيت هنا نقطتان :

الأولى : أنه لو سلمنا دلالة « طهور » في الآية الكريمة على المطهرية ، فنحن كما نحتاج إلى الاطلاق من حيث أقسام الماء وأحواله ، نحتاج أيضاً إلى الاطلاق من حيث المتعلق، حتى يثبت بذلك مطهرية الماء لكل متنجس، بالرجوع إلى ذلك الاطلاق، وما يتوهم كونه دالاً على الاطلاق من هذه الناحية

حذف المتعلق ، بدعوى ان حذف المتعلق يـدل على العمـوم . وهذا ـ لـو فرض تسليم كبـراه ـ فهـو إنمـا يتم صغـرويـاً في المقـام ، إذا أثبتنـا كـون المقصـود من « طهور » ، المطهرية ابتداءاً، أو الطهارة مع المعدنية ، بناءً على أن العرف ينتزع من ذلـك المطهـرية ، بحيث تكـون مدلـولاً عرفيـاً للّفظ ، واما إذا فـرض كون طهـور » بمعنى اسم الآلة ، فـلا يكون لـه متعلق محذوف ، بنـاءً عـلى ان اسم لآلة يعامل معه في الاستعمالات العربية معاملة الجوامد ، فـلا يؤخذ لـه متعلق حتى يقال : بأن حذفه دليل العموم . وكذلك الأمر ايضاً ، بنـاءً على أن يكـون المـدلول الاستعمـالي لكلمة « طهـور » ، المبالغـة في نفس الطهـارة ، وان تكون استفادة المطهرية بلحاظ جعل المدلول الاستعمـالي استطراقـاً إلى إفادة المـطهريـة عـلى سبيل الكنـايـة ، فـإن المـدلـول الاستعمـالي حينئـذ ، لا يكـون لـه متعلق محذوف ، ليكون حذفه منشأً لانعقاد ظهور في الاطلاق من هذه الناحية .

الثانية : إننا إذا استفدنا من كلمة « طهـور » في الآية الشـريفة المـطهريـة ببعض الـوجوه السـابقة ، يقـع الكلام ، في أنـه هل المـراد من المطهـريـة المعنى المقصود ـ وهو الرافعية للنجاسة بالمعنى الشرعي ـ ، أو ما يشمل هذا المعنى ، أو أن المراد المطهرية التكوينية ، بمعنى الرافعية للاوساخ الظاهرة ؟ .

وقد أبدى السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، احتمال أن يكون المراد بالمـطهريـة المطهرية التكوينية ، لعدم الجزم بثبوت الحقيقـة الشرعيـة في زمان نـزول الآية ، بل وعدم الجزم بأن أحكام النجاسات التعبدية كانت قد شرعت وقتئذ[1] .

والتحقيق ، أن بالامكان إبداء قرينة على أن المـراد بالمـطهريـة ، المطهـرية التكوينية لا التشريعية ، وهي أن الآيـة الكريمـة ، وردت في سياق المحـاجّة مـع الكفـار ، وبيان أن الله تعـالى ، كيف يسبـغ عليهم النعم ويقـابلونها بـالكفـران والعصيان ، والمناسب لهذا المقام ، إنما هو ذكر النعم المعترف بكونها نعماً من قبل

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٥ . مطبعة الآداب في النجف الأشرف .

الكفار ، كما هو الحال في الماء ومطهريته للاوساخ الظاهرية . وأما مطهريته من النجاسة الشرعية ، فليست نعمة في نظر من لا يتعبد بتلك النجاسة .

وقد يتوهم تتميم الاستدلال بالآية على المطهرية التشريعية ـ بالرغم من حملها على المطهرية من القذر التكويني ـ إما بدعوى إطلاق المطهرية لكلتا المطهريتين ، وإما بدعوى حكومة أدلة التعبد بقذارة النجاسات الشرعية على الآية الشريفة . بتقريب : أن الآية تدل على أن الماء مطهر من القذر الحقيقي التكويني ، ودليل جعل النجاسة ، مفاده التعبد بكون النجس الشرعي ، فرداً من القذر الحقيقي ، لأن مرجع النجاسة الشرعية ، إلى اعتبار القذارة الحقيقية للشيء ، وبذلك يوجد دليل جعل النجاسة بالحكومة والتعبد ، فرداً من القذر الحقيقي ، الذي تكفّلت الآية باثبات مطهرية الماء له .

وكلتا الدعويين غير تامة :

أما الأولى : فلأن كلمة « طهور » ، في قولنا : « الماء طهور » ، تقع محمولاً ، والمحمول يدل على صرف الوجود ، ولا معنى للتمسك باطلاقه ، لاثبات اتصاف الموضوع بتمام أفراده ، وانما يجري الاطلاق في طرف الموضوع . فإذا قلنا مثلاً : « الشيخ المفيد عالم » ، لا معنى للتمسك باطلاق المحمول ، لاثبات أن المفيد عالم بتمام العلوم ، بخلاف ما إذا وقع العالم موضوعاً فقلنا : « العالم يفيد البشرية » ، فإن بالامكان التمسك بالاطلاق في جانبه ، بوصفه موضوعاً لاثبات أن تمام افراد العالم مفيدون .

وأما الدعوى الثانية فيردّها : ان الحكومة إنما تتم ، لو كان المحكوم مبيناً لحكم شرعي ، لا إخباراً عن أمر تكويني ، لأن الحكومة توسعة مولوية وتعبدية لموضوع الدليل المحكوم مثلاً ، وهذا إنما يعقل ، فيما إذا كان مفاد الدليل المحكوم ، مجعولاً تشريعياً تحت سلطان المولى بما هو مولى . وأما إذا كان مفاده امراً تكوينياً ، فلا معنى لإعمال المولوية والعناية التعبدية في توسعة موضوعه ،

والمفروض في المقام ، أن الآية الكريمة في مقام الإخبار عن أمر تكويني امتناني ، فلا تتم الحكومة .

(الآية الثانية) :

والآية الثانية التي استدل بها على مطهّرية الماء المطلق ، **فهي قوله تعالى** ﴿ وينزِّل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به ﴾[1] .

ويقع الكلام حول هذه الآية الكريمة من جهتين : من ناحية الموضوع تارة ، ومن ناحية الحكم أخرى .

« **أما الجهة الأولى** » ـ وهي من ناحية الموضوع ، فقد يُدّعى الاختصاص ، ويمنع عن الاطلاق من ناحيتين :

احداهما : ان الآية الكريمة ، وردت في طائفة خاصة ، وهم المسلمون الذين كانوا يحاربون الكفار في وقعة بدر ، ومع اختصاص المورد لا يمكن التعدي عنه .

والناحية الأخرى : بلحاظ كلمة « ماء » ، لاختصاصها بماء المطر بقرينة قوله : « وينزِّل عليكم » ، فلا إطلاق يشمل سائر أقسام المياه الأخرى ، أو باعتبارها نكرة في سياق الاثبات ، فلا ينعقد لها الاطلاق .

أما الناحية الأولى : من دعوى الاختصاص ، فقد أجاب عليها السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، بأن هناك روايات دلتنا ، على أن ورود آية من آيات الكتاب في مورد ، أو تفسيرها بمورد خاص ، لا يوجب اختصاص الآية بذلك لأن القرآن يشمل جميع الأطوار والأعصار ، ولا يختص بقوم دون قوم ، فببركه هذه الروايات ، التي تسمى أخبار الجري ، ندفع دعوى الاختصاص المزبورة[2] .

---

(١) الأنفال : ١١ .

(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٥ . مطبعة الآداب .

والتحقيق ، عدم إمكان المساعدة على هذا الجواب ، لأن المُدَّعى في دعوى الاختصاص المزبورة ، أن الآية تكفلت بيان حكم قوم وهم المجاهدون مع الكفار ، فلا يمكن إسراء الحكم إلى قوم آخرين . ومن المعلوم أن أخبار الجري ، ليس معناها أن الآية إذا وردت في مقام بيان حكم قوم ـ كالفقراء مثلاً ، أو كالمجاهدين للكفار ـ فلا بد من تعميم الحكم المستفاد منها للاغنياء أيضاً ، أو للقاعدين ، بدعوى أنها لا تختص بقوم دون قوم . بل إن أخبار الجري ، لا يستفاد منها تشريع أحكام غير مشرعة في القرآن الكريم ، فإذا ورد حكم في القرآن الكريم على قوم ، لا تقتضي أخبار الجري إعطاء الآية إطلاقاً ليس ثابتاً فيها بحد ذاتها ، وتعميم الحكم لأقوام آخرين ، ما لم يحصل ـ بقطع النظر عن أخبار الجري ـ جزم بعدم الفرق بين قوم وقوم ، بلحاظ ذلك الحكم ، وإنما معنى أخبار الجري ، انه إذا ورد حكم عام او مطلق ، فلا ينبغي فرض تخصيصه وتقييده بخصوص الظروف والملابسات ، التي اشتمل عليها المصداق ، الذي كان سبب النزول لذلك الحكم العام ، فإذا ورد حكم على طبيعي المجاهدين ، يلتزم باطلاقه وشموله لتمام المجاهدين ، عملاً باطلاق الآية ، ولا نخصصه بخصوص المجاهدين في غزوة بدر مثلاً ، لمجرد أن الآية نزلت بمناسبة غزوة بدر . كما أنه إذا ورد تفسير الآية المطلقة بحصة خاصة من حصص الموضوع المأخوذ فيها ، التزمنا بأنه من باب التطبيق لا من باب الحصر .

والحاصل : إن أخبار الجري ، ليست في مقام إعطاء اطلاقات للآيات القرآنية غير ثابتة لتلك الآيات في حد أنفسها ، وانما هي في مقام الحفاظ على الاطلاقات الثابتة للآيات القرآنية في حد أنفسها ، وتوضيح أن تلك الاطلاقات ، لا ينبغي رفع اليد عنها ، لمجرد كون مورد النزول خاصاً ، او لمجيء روايات تفسيرية تتكفل بعض المصاديق .

فبهذا يظهر ، أن أخبار الجري لا تنفع في دفع دعوى الاختصاص المزبورة

في المقام ، لأن المُدَّعي ، أن الآية خطاب للمجاهدين ، فلعل المطهرية حكم خاص بالمجاهدين ، وليس في الكلام القرآني إطلاق ليتمسك به .

والتحقيق في الجواب على هذه الشبهة : أن احتمال اختصاص الحكم بالمخاطبين ـ وهم المسلمون الذين كانوا يحاربون الكفار في وقعة بدر ـ إن كان بلحاظ أشخاصهم ، فهو خلاف قاعدة الإشتراك ، وإن كان بلحاظ وصفهم وكونهم مجاهدين ، فلا يشترك في الحكم إلا من كان مشتركاً في الوصف ، فهو وإن لم يكن خلاف قاعدة الاشتراك ، ولكنه غير صحيح ، لأن خصوصية الجهاد ملغيّة بحسب الارتكاز العرفي لمناسبات الحكم والموضوع ، فإن مناسبات التطهير بالماء ، المركوزة في الذهن العرفي ، تأبى عن أن يكون لخصوصيات نفس الانسان المطهِّر دخل في التطهير ، وإنما ترى المطهرية بحسب الارتكاز العرفي ، من شؤون الماء ، ومما يرتبط بخصوصياته ، فدخل خصوصية من خصوصيات الماء في المطهرية ـ من قبيل كونه كثيراً ، أو ذا مادة ـ ليس على خلاف الارتكاز ، ولكن دخل خصوصية من خصوصيات الانسان المطهر في الحكم بالمطهرية ، فهو على خلاف الارتكاز العرفي لمناسبات الحكم والموضوع ، فبقرينة هذا الارتكاز ، ينعقد للآية الشريفة ظهور في الاطلاق ، وتندفع بذلك دعوى الاختصاص من الناحية الأولى .

وأما الناحية الثانية : من دعوى الاختصاص : فهي أن الآية مختصة ببعض أقسام الماء ، إما بلحاظ كلمة « وينزِّل عليكم » ، التي تكون قرينة على الاختصاص بماء المطر ، وإما بلحاظ أن كلمة « ماء » ، نكرة في سياق الاثبات ، فلا إطلاق لها .

وقد أجاب السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ على اللحاظ الأول من هذه الدعوى : بأن المياه كلها نازلة من السماء . وأجاب على اللحاظ الثاني منها : بأن اللسان الامتناني قرينة على عدم الاختصاص بقسم من الماء دون آخر، على النحو الذي تقدم نقله عنه في الآية الأولى[1] .

(١) راجع ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، من هذا الكتاب .

أما ما أفيد من الجواب على اللحاظ الأول ، فهو ـ بعد تسليم أن كل المياه نازلة من السماء ـ إنما يتم ، لو فرض أن الآية الكريمة فيها إطلاق يدل على مطهرية كل ماء نازل من السماء ، من قبيل أن يقال : « إن الماء النازل من السماء مطهر » ، فحينئذ ، إذا أمكننا أن نثبت أن كل المياه نازلة من السماء ، أثبتنا بذلك إطلاق الدليل لسائر أقسام المياه ، ولكن الكلام في أصل وجود إطلاق في الآية الكريمة ، يدل على أن الماء النازل من السماء بتمام أقسامه مطهر ، فان الآية لم ترد بلسان الإخبار عن مطهرية الماء النازل من السماء ، لكي ينعقد لها اطلاق في كل ماء نازل ، بل بلسان الإخبار عن أن الله تعالى ينزل من السماء الماء المطهر . وكونه ينزل من السماء الماء المطهر ، لا يعني أن كل ماء ينزل من السماء مطهر ، فهناك فرق مثلاً بين أن يقال : « اكتب لكم ما فيه شفاء » ، أو يقال : « ما أكتبه لكم فيه شفاء » فان الأول ، لا يدل بالاطلاق ، على أن كل ما يكتبه القائل فيه شفاء ، بخلاف الثاني ، فانه يدل على ذلك بالاطلاق . وتركيب الآية الكريمة من قبيل الأول لا من قبيل الثاني ، فغاية ما تدل عليه : ان الله سبحانه ينزل من السماء الماء المطهر ، لا أن كل ماء ينزله من لسماء فهو ماء مطهر .

هذا كله ، مضافاً إلى أن السياق القرآني للآية الكريمة ، واضح في أنه بصدد استعراض الأحداث الجزئية التفصيلية التي وقعت للمسلمين في غزوة بدر ، وما تفضل به الله تعالى على المسلمين ، قال تعالى ﴿ إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين . . . إذ يغشّيكم النعاس منة منه وينزِّل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ﴾ .

وهذا السياق الاستعراضي للاحداث ، واللسان الامتناني ، بنفسه قرينة على أن المراد بقوله ﴿ وينزِّل عليكم ﴾ ، التفضل بالمطر ، وليس المراد منه التنزيل الثابت لتمام أقسام المياه ، المساوق لايجاد الماء ، ولوضوح أن تمام المنة

الربانية إنما حصل بنزول المطر على المسلمين ، بعد ابتلائهم بالاحتلام في نومهم ، فالمطر ونزوله عليهم بعنوانه ، هو مصب التفضل والامتنان ، وليس مصب التفضل والامتنان ، وجود الماء في العالم ، النازل من السماء بمقتضى أصله وطبعه ، فكلمة ﴿ وينزّل عليكم ﴾ ـ بقرينة السياق الاستعراضي لاحداث غزوة بدر ، واللسان الامتناني على المسلمين وقتئذ ـ تكون مساوقه لـ « ويمطركم » ، فيختص بالمطر المتعارف ، الذي هو قسم من أقسام المياه .

وإن شئت قلت : إن الوارد في الآية الكريمة ، ليس مجرد تنزيل الماء المطهر من السماء ، حتى يقال : إن كل ماء منزل من السماء ، بل ﴿ ينزّل عليكم ﴾ أي التنزيل على الناس ، وهذا يختص بماء المطر المتعارف ، ولا يشمل ماء البحر ، ولو فرض كونه نازلاً من السماء .

وأما ما أفيد من الجواب على اللحاظ الثاني ، فإضافة إلى ما تقدم بشأنه في بحث الآية السابقة ، يمكن التنظر فيه ، باعتبار أنه مبني على دعوى كون الامتنان بالمطهرية امتناناً على جميع العباد ، وحيث إنهم مختلفون في أقسام المياه الموجودة عندهم ، فلكي يكون الامتنان عاماً ، لا بد أن يشمل تمام الأقسام . ومن الواضح ، أن عمومية الامتنان في الآية الثانية أول الكلام ، بعدما عرفت من ظهور سياقها في كونها استعراضاً للاحداث التي وقعت للمسلمين في غزوة بدر ، وامتناناً عليهم بما حباهم الله من نعم .

ويبدو أن الاستاذ ـ دام ظله ـ ، قد التزم في موضع متأخر من بحثه بالإشكال ، واعترف باختصاص الآية الثانية بماء المطر ، فقد ذكر أن الآية الثانية تزيد على الآية الأولى بمناقشة أخرى ، وهي اختصاصها بماء المطر ، لأنها نزلت في وقعة بدر ، حيث لم يكن عند المسلمين ماء ، فأنزل الله الماء عليهم من السماء ليتطهروا به ، فتختص الآية بماء المطر ، ولكن مع هذا يمكن استفادة مطهرية طبيعي الماء على إطلاقه من الآية الكريمة : إما بتقريب ، أن الغالب في استعمال ماء المطر ، استعماله في التطهير بعد وقوعه على الأرض واجتماعه في الغدران ، ومن الظاهر أن حكم ماء المطر بعد نزوله ، حكم سائر مياه الأرض ، ولا

يختلف حكمه عن حكمها . وإما بتقريب ، أن الضمير في قوله تعالى ﴿ ليطهركم به ﴾ ، إنما يرجع إلى الماء ، لا إلى الماء بقيد نزوله من السماء ، فيدل على مطهرية جميع أفراد المياه .

هذا خلاصة ما أفاده السيد الاستاذ ، بعد أن التزم باختصاص الآية الثانية بماء المطر[١] .

والتحقيق ، أن ما أفيد من اختصاص الآية الكريمة بماء المطر ، صحيح ، بل هو المتعين ، حتى بقطع النظر عن نزول الآية في وقعة بدر ، لما عرفت سابقاً ، من أن قوله تعالى ﴿ وينزِّل عليكم ﴾ ، قرينة على الاختصاص بماء المطر ، وعدم الشمول لسائر أقسام المياه ، وان قيل بأنها نازلة من السماء ، لأن مجرد النزول من السماء ، بالمعنى المدَّعى لتمام أقسام مياه الأرض ، لا يصحح التعبير بـ ﴿ ينزِّل عليكم ﴾ ، فكون الماء منزلاً على الناس ، مساوق لماء المطر ، بالمعنى المتعارف المقابل لسائر المياه ، سواء كانت الآية واردة في غزوة بدر أوْ لا .

وأما ما أفيد ، من إمكان الاستدلال بالآية على عموم المطهرية ، حتى على تقدير إختصاصها بماء المطر ، فلا يخلو عن نظر بكلا تقريبيه :

أما التقريب الأول : ـ وهو دعوى أن ماء المطر ، بعد تجمعه في الغدران ، حكمه حكم سائر المياه ، فإذا ثبتت مطهريته ثبتت مطهريتها ـ ففيه : ان المقصود العلمي من الاستدلال بالآية ، تحصيل مطلق دال على المطهرية ، بحيث يرجع إليه في غير ما هو المتيقن مطهريته من أقسام المياه ، من قبيل ماء البحر ، الذي وقع الخلاف في مطهريته في الجملة . ومن المعلوم ، عدم الجزم بالمساواة في الحكم ، بين ماء المطر ، ولو بعد تجمعه على الأرض ، وبين ماء البحر ، فكيف يمكن الاستدلال باطلاق الآية ؟ .

وأما التقريب الثاني : ـ وهو دعوى أن الضمير راجع إلى ذات الماء ، لا

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٨ . مطبعة الآداب في النجف الأشرف .

إلى الماء بما هو نازل ـ فيرد عليه : أن مرجع الضمير ، وإن كان كلمة « ماء » بذاتها ، ولكن الماء الذي رجع الضمير إليه ، بعد فرض كونه مفعولاً لـ « ينزِّل » ، يستحيل أن يكون له إطلاق لغير الحصة المنزلة ، فلو قال شخص لآخر : « أرسل إليك العالم فأكرمه » ، يكون مرجع الضمير هو العالم ، ولكن يستحيل أن يكون لمرجع الضمير إطلاق ، يشمل الأفراد غير المرسلة من قبل القائل .

نعم ، يمكن بيان هذا التقريب بنكتة أخرى ، وهي : ان التنزيل ـ وإن كان قد أخذ في الآية الكريمة ـ ولكن التنزيل باعتباره من مباديء إيجاد الماء ، يختلف عن باقي خصوصيات الماء التي تكون من شؤونه وأوصافه ، لا من مباديء إيجاده ، فهو كما يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية ، بحيث يكون بعنوانه دخيلاً في موضوع الحكم بالمطهرية ، كذلك يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو الطريقية ، وبما هو طريق محض إلى إيجاد الماء ، بحيث يكون تمام الموضوع للحكم بالمطهرية ، هو ذات الماء ، ولا يكون للانزال دور ، إلا بوصفه طريقة في إيجاد الماء ، الذي هو تمام الموضوع . وبعد التردد بين الموضوعية والطريقية ، يمكن تعيين الطريقية بمناسبات الحكم والموضوع ، المركوزة في الذهن العرفي ، فإن المرتكز بمناسبات الحكم والموضوع العرفية ، أن موضوع المطهرية العرفية طبيعي الماء ، وأن الانزال من السماء ، ليس له دخل في المطهرية العرفية ، إلا بوصفه طريقاً لإيجاد ذات المطهر ، الذي هو الماء . وهذا الارتكاز بنفسه ، يكون قرينة لبِّية ، ومنشأ لظهور الآية ، في كونه مأخوذاً على نحو الطريقية الصرفة إلى وجود ذات الماء ، وبذلك ينعقد للآية الكريمة ظهور في مطهرية طبيعي الماء .

هذا هو تمام الكلام في الجهة الأولى ، التي تبحث عن تحديد الموضوع في الآية الكريمة .

وأما الجهة الثانية من ناحية الحكم : فهذه الآية أحسن حظاً من الآية

السابقة ، لأن الكلمة فيها صريحة في المطهرية ، ولا تتطرق إليها الاشكالات التي كانت في كلمة « طهور » ، وتحقيق مفاد هيئة فعول .

ولكن السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، أثار بشأن هذه الآية ، ما نقلناه عنه في بحث الآية السابقة ، من إبداء احتمال ان تكون المطهرية في كلتا الآيتين ، مطهرية تكوينية ، فلا يستفاد منها رافعية الماء للنجاسة ، إذ لم يثبت انعقاد الحقيقة الشرعية في عصر صدور الآيتين ، بل لم يثبت أن أحكام النجاسة الخبثية كانت مشرّعة[١] .

وقد انتهى السيد الأستاذ إلى القول : بأن الآيتين تدلّان على طهارة الماء في نفسه ، وعلى مطهريته من الجنابة ، ولا تدلّان على المطهرية من النجاسة[٢] .

أما دلالتها على طهارة الماء في نفسه ، فلأنها في مقام الامتنان ، بتكوين الماء وبمطهريته التكوينية للأقذار ، ولا معنى للامتنان في إزالة القذر بالنجس ، فيستكشف من ذلك طهارته .

وأما دلالتها على مطهرية الماء من الحدث ، فلأن الحدث كان مشرّعاً ومعتبراً منذ ابتداء الشريعة المقدسة ، باعتبار اشتمال الشريعة منذ البدء ، على الصلاة ، ولا صلاة إلا بطهور .

وأما عدم دلالتها على مطهرية الماء من النجاسة ، فلما تقدم ، من عدم إحراز كونها مشرّعة في ذلك الوقت ، فضلاً عن صيرورة الطهارة حقيقة في المعنى الشرعي .

وما افيد في دلالة الآيتين على الطهارة ، وعدم دلالتها على المطهرية من النجاسة متين ، فان احتمال إرادة المطهرية التكوينية ، لا دافع له في كلتا الآيتين ، وان كان هو في الآية الأولى ، أقوى منه في الثانية ، لأن الأولى في

---

(١) التنقيح الجزء الأول ص ١٥ . مطبعة الآداب في النجف الأشرف .

(٢) نفس المصدر ص ١٨ .

سياق استعراض النعم للجاحدين ، فتناسب المطهرية التكوينية كما أشرنا سابقاً ، وأما الثانية ، فهي في سياق استعراض النعم للمؤمنين ، وهم يناسب شأنهم أن ينبهوا إلى نعمة المطهرية التشريعية .

وأما دلالة الآيتين على المطهرية من الحدث ، إلى جانب المطهرية التكوينية ، فهي محل اشكال . لأن كلمة « طهوراً » في الآية الأولى وكلمة ﴿ يطهركم ﴾ في الآية الثانية ، انما تدل على صرف المطهرية ، ولا يمكن إجراء الاطلاق فيهما لاثبات فردين من المطهر ، لأن الاطلاق ، إنما يمكن اجراؤه في جانب موضوع الحكم ، لإثبات شموله لتمام افراده ، لا في جانب المحمول . فإذا قلنا : « الماء طهور » ، أو : « الماء يطهر » ، فلا يمكن أن نثبت باطلاق المحمول ، كونه واجداً لنحوين من المطهرية ، لأن مفاد المحمول ـ بحسب التفاهم العرفي دائماً ـ ، هو صرف الوجود ، فكما أنا إذا قلنا : « العلم نافع » لا يمكن ان نثبت باطلاق كلمة « نافع » ، ترتب تمام المنافع على العلم ، وانما نثبت باطلاق الموضوع ، ترتب صرف المنفعة على تمام أفراد العلم ، كذلك في المقام .

نعم ، لابأس بدلالة الآية الثانية على المطهرية من الجنابة ، بلحاظ ما علمناه ، من ورودها بشأن المجاهدين في غزوة بدر ، إذ احتلموا ، فمنَّ الله عليهم بالمطر فاغتسلوا به . ومن هنا قد يتوهم ، دلالة الآية الثانية التزاماً على المطهرية من الخبث أيضاً ، لأن الجنب لا تنفك جنابته في حال الاحتلام ، عن نجاسة في بدنه أو ثوبه ، فتكون الآية دالة بالدلالة الالتزامية العرفية ، على المطهرية من الخبث أيضاً .

ولكن هذا التوهم لا مجال له ، بعد فرض عدم إمكان إحراز تشريع نجاسة المني في ذلك الوقت ، ومع فرض عدم تشريعها في ذلك الوقت ، فلا ملازمة عرفاً بين التطهير من حدث الجنابة ، والتطهير من الخبث .

ومطهرية الماء من الحدث ، يمكن استفادتها أيضاً من قوله تعالى : ﴿ إذ

قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم . . . وان كنتم جنبا فاطّهّروا ﴾[١] فان مقتضى الاطلاق في الغسل ، كفاية مطلق الماء ، سواء قيل باختصاص صدق عنوان الغسل بالماء ، أو شموله لمطلق المائع . كما أن مقتضى الاطلاق المقامي لقوله ﴿ فاطّهّروا ﴾ ، هو كون المأمور به التطهير بالماء ، لمركوزية مطهرية الماء عرفاً ، ويشهد له قوله بعد ذلك : ﴿ فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ .

الدليل من الروايات :

والاستدلال بالروايات يقع في جهتين :

« **الجهة الأولى** » : في الاستدلال بالروايات ، على طهارة الماء بتمام أقسامه ، وقد استدل على ذلك بعدد من الطوائف :

منها : ما ذكره السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، من الروايات الدالة على أن الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر ، فانها تدل على الطهارة الواقعية لطبيعي الماء : أما بناءً على تكفلها لاثبات الطهارة الواقعية ابتداءً ، فواضح ، وأما بناءً على تكفلها لقاعدة الطهارة وتمحضها في ذلك ، فإنها تدل حينئذ على الطهارة الواقعية بالالتزام ، إذ لو كان الماء نجساً واقعاً ، فلا يعقل جعل قاعدة الطهارة ظاهراً[٢] .

والتحقيق ، أنه بناءً على تمحض هذه الروايات في قاعدة الطهارة : إما أن يبنى على شمولها للشبهة الحكمية للطهارة ، والشبهة الموضوعية معاً ، كما هو المعروف في قاعدة الطهارة ، وإما أن يبنى على الاختصاص بالشبهة الموضوعية . فان بني على الاختصاص بالشبهة الموضوعية ، أمكن الاستدلال بروايات هذه القاعدة على الطهارة الواقعية الذاتية لطبيعي الماء مطلقاً .

---

(١) المائدة : ٦ .

(٢) التنقيح الجزء الأول ص ١٩ .

وأمـا إذا بني على عـدم الاختصاص ـ كـما هو المعـروف ـ ، وكون محصّـل الروايات : أن كل ما لا يعلم بكونه قذراً من الماء فهـو طاهـر ، سواء شـك فيه بنحـو الشبهة المـوضوعيـة ، أو بنحـو الشبهـة الحكميـة . فـلا يمكن الاستـدلال بروايات القاعدة حينئذ على الطهارة الـذاتية واقعـاً لمطلق المـاء ، ولا تكون دالـة على ذلك بالالتزام ، لأن جعل قاعـدة الطهـارة على المـاء المشكوك بهـذا المعنى ، يلائم مع فـرض انقسام طبيعي المـاء واقعاً إلى قسمـين : احدهمـا نجس والآخر طاهر ، إذ يكفي ذلك في تعقل جعل قاعدة الطهارة ، ولا يتوقف جعلها على أن تكون تمام أقسام الميـــاه محكومة بالطهارة الذاتية واقعاً . فـلا تحقق هذه الـطائفة الـدليل المـطلق المطلوب ، وانمـا تثبت طهارة المـاء بنحـو القضيـة المهملة ، التي تتكفل الضرورة إثباتها .

ومنها : ما ذكره السيد الاستاذ وغيره ، من الروايات الدالة عـلى مطهـرية المـاء ، فـانها تـدل عـلى طهـارة المـاء في نفســه ، إذ لا يمكن تـطهـير المتنجس بالنجس[1] .

والتحقيق في حال هذه الطائفة ، أن الدليل المتكفـل مثلاً لـلأمر بـالغسل بالماء ، مدلولـه المطابقي ، هـو مطهـرية المـاء ، وهذا المـدلول المـطابقي ، مقيد بـدليل لبّي كـالاجمـاع ، أو بـالأدلـة اللفـظيـة ، بغـير المـاء النجس ، لأن المـاء النجس ، لا يصح الغسل به اجماعـاً ونصاً ، فـالدليـل على عـدم مطهـرية المـاء النجس ، يكون مقيداً لإطلاق قوله : ﴿ اغسله بالماء ﴾ . ومعه ، فإذا شك بعد ذلك في ماء أنـه نجس أو طاهـر ، لا يجوز التمسـك باطـلاق قولـه : ﴿ اغسله بـالماء ﴾ ، لإثبـات مطهـريتـه ، لأنـه تمسـك بـالعـام ، أو بـالمـطلق في الشبهـة المصداقية ، حيث إن معنى الشـك في طهارة مـاء ونجاستـه ، هو احتمـال كونـه فـرداً للموضـوع الخارج بـالتخصيص ، وهو عنـوان الماء النجس . ولا فـرق في ذلك ، بين أن يكون الشك في نجاسة الماء بنحو الشبهـة الموضـوعية ، أو بنحـو

(١) نفس المصدر ص ٢٠ .

الشبهة الحكمية ، فان الشك على أي حال ، يعتبر بلحاظ العنوان الخارج بالتخصيص ـ وهو طبيعي الماء النجس ـ ، شبهة مصداقية ، وهذا يعني ، أن أي قسم من الماء شك في طهارته الذاتية ، لا يمكن التمسك باطلاق دليل المطهرية ، لإثبات مطهريته ، وبالتالي طهارته ، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وهذا الكلام تام ، بناءً على مباني المحقق النائيني « ره » ، والسيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، القائلين بعدم جواز التمسك بالعام المخصص في الشبهة المصداقية ، للعنوان الخارج بالتخصيص مطلقاً . ولكن يمكن دفعه ، بناءً على المختار في تلك المسألة ، فان المختار في مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للعنوان الخارج بالتخصيص ، هو التفصيل[1] ، وحاصله : إن الفرد المشكوك في كونه فرداً للعنوان الخارج بالتخصيص : تارة يفرض أن نسبة المولى إلى الشك فيه بما مولى ، كنسبة المكلف ، بحيث لا يكون لمولوية المولى دخل في نفي الشك ، كما إذا قيل : « اكرم كل عالم » ، وقيل : « لا تكرم فساق العلماء » ، وشك في عالم أنه فاسق أوْ لا ، فهنا ، ليس من شأن المولى بما هو مولى ، أن يكون عالماً بواقع حال هذا الفرد ، بل نسبته بما هو مولى ـ لا بما هو علّام الغيوب ـ إلى حال هذا الفرد ، كنسبة المكلف . وأخرى ، يكون حال المولى بما هو مولى ، بالنسبة إلى الفرد المشكوك ، مختلفاً عن حال المكلف ، بمعنى أن نفس مولوية المولى ، تقتضي أن يكون أعرف بحال ذلك الفرد ، كما لو كانت الشبهة المصداقية لدليل التخصيص ، شبهة حكمية في نفسها ، فإن المولى بحكم كونه مولى ، أعرف بحكم الشبهة الحكمية ، كما إذا قيل : « كل بيع صحيح » ، وقيل في دليل مخصص : « ان البيع إذا وقع في وقت وجوب صلاة الجمعة على البائع فلا يصح » ، وشك في أن البائع المسافر ، هل تجب عليه صلاة الجمعة أوْ لا؟ . فهذه شبهة حكمية في نفسها ، ولكنها شبهة مصداقية

(١) راجع مباحث الدليل اللفظي للسيد محمود الهاشمي تقريرا لبحث اية الله الشهيد الصدر ج ٣ ص ٣٢٣ وما بعدها نشر المجمع العلمي للشهيد الصدر ط ١ .

بالنسبة إلى دليل التخصيص . وقد اخترنا في الأصول ، ان عدم جواز التمسك بالعام المخصص في الشبهة المصداقية لدليل التخصيص ، يختص بالنحو الأول ، لأن نكتة عدم الجواز لا تنطبق إلا عليه . وأما في النحو الثاني من الشبهة المصداقية ، فيجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وتحقيق الكلام في المبنى موكول إلى علم الأصول . والشبهة المصداقية التي نبهنا عليها في المقام ، من قبيل النحو الثاني ، فيتمسك فيه بالعام أو المطلق[1] .

---

(١) والوجه الذي أفاده سماحته ـ دامت ظلاله الوارفة ـ في علم الأصول : أنه مهما كان الشك في الشبهة المصداقية للمخصص ذا اعتبارين : فبلحاظ المخصص ، شبهة مصداقية بينه وبين العام ، وبلحاظ نفسه ، شبهة حكمية ـ كما في مثال مطهرية الماء ، الذي يشك في حكم الشارع عليه بالنجاسة ـ ففي مثل ذلك ، يجوز التمسك بعموم مطهرية كل ماء ، لإثبات مطهرية ذلك الصنف من الماء المشكوك في نجاسته وطهارته ، لأن الخطاب العام بحسب ظهوره شامل له ، فيكون حجة بمقتضى أصالة العموم .

ولا يرد عليه، ما أوردناه على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، التي لا تكون شبهة حكمية في نفسها ، بل تكون متمحضة في المصداقية ، كما في مثل « اكرم كل عالم » ، الذي خصص بالمنفصل بغير الفساق ، وشك في عالم هل هو فاسق أم لا ، فانه لا يجوز فيه التمسك بعموم « اكرم كل عالم » لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك في عدالته وفسقه .

فإن المانع الذي تصورناه هناك، هو أن خطاب: «اكرم كل عالم»، لو أراد الدلالة على وجوب إكرام الفرد المشكوك في عدالته وفسقه ، فهل يدل على وجوب اكرامه ولو كان فاسقاً ، بأن يدل على وجوب إكرامه لأنه عالم ، سواء كان فاسقاً في الواقع أم عادلاً ، أو يدل على وجوب اكرامه لأنه عادل ، بأن يدل مطابقة على وجوب إكرامه ، والتزاماً على أنه عادل ؟ . فهناك نحوان من وجوب الاكرام ، يتصور ثبوتهما للفرد المشكوك ، وكلاهما لا يمكن اثباته بالعام .

أما النحو الأول: فلأنه يقطع بعدمه، بعد ورود المخصص الدال على أن موضوع الحكم ليس هو العالم فقط ، بل العالم العادل ، فلو كان الحكم ثابتاً على الفرد المشكوك ، فلا بد وأن يكون بعنوان أنه عالم عادل .

وأما النحو الثاني: بأن يتمسك بظهور العام وشموله للفرد المشكوك، لاثبات وجوب الإكرام بالمدلول المطابقي ، واستكشاف أنه وجوب بملاك كونه عادلاً ، فيكون إخباراً عن تحقق موضوع الحكم بالمدلول الالتزامي . فهذا أيضاً غير صحيح ، لأن الشارع عند بيانه للأحكام على نحو القضايا الحقيقية ، ليس في مقام الإخبار عن تحقق أفراد الموضوع خارجاً ، وأن زيداً عالم عادل أم فاسق ، فانه ليس إلا في مقام تشريع أصل الحكم ، وجعله على موضوعه بنحو القضية الحقيقية ، فهو في هذا المقام ، لا يعلم بعدالة زيد أو فسقه ، حتى يخبر عن تحققها . نعم ربما يعلم بذلك من باب أنه عالم بالغيب ، ولكن هذا ليس البناء على إعماله في مقام بيان الأحكام الشرعية ، =

. . . .

= فالشارع بما هو متكلم بالكلام العام ـ لا يمتاز عنا في تشخيص الموضوعات ، حتى يكون في كلامه ظهور في أنه يثبت وجوب الاكرام لـه لانه عـادل ، فنسبة المـولى إلى هذه الجهـة ، كنسبتنا إليهـا تمـاماً ، فكـما نشك في وجـوب إكرامـه لكونـه عادلاً ، كـذلك المـولى شاك في ذلـك ، فـلا يمكن التمسك بخطابـه لاثبات هـذا النحو من الـوجوب . فكـلا النحوين من الحكم ، لا يمكن اثبـاته للفرد المشكوك ، وليس في المقام نحو ثالث من الوجوب حتى يثبت بالعام .

هذا ملخص الوجه المختار ، في مقـام المنع عن التمسـك بالعـام في الشبهة المصـداقية لمخصصـه المنفصل ، وهو كما ترى ، مخصوص بما إذا كانت الشبهة ذات اعتبـار واحد ، بحيث تكـون نسبة المولى إليها كنسبتنا إليها . وأما إذا كانت الشبهة المصداقية شبهة حكمية في نفس الوقت ـ كـما في مثال الماء الذي يشك في طهارته ونجاسته بنحو الشبهة الحكمية لا الموضوعية ـ ، فلا يتم فيها هذا البيان ، بل يكون ظهور العام الدال على مطهرية كل ماء ، شاملاً للفرد المشكوك ، ودالاً بالالتزام على طهارته ، لأن بيان الشبهة الحكمية من وظيفة المولى نفسه ، فهو بما هو مولى ، أعـرف بحدودهـا وشؤونها ، وليست نسبتها إليه كنسبتها إلينا . والمفروض أن خطاب المولى ظاهـر بنفسه في شمـول هذا الفـرد المشكـوك ، واثبات حكـم العـام له ، لأن العمـوم يثبت الحكم على كـل فرد فـرد ، بحيث يكون الشـك في خروج فـرد شكاً في تخصيص زائـد ، فلا بـأس ان يتمسـك بـأصـالـة العمـوم وعـدم التخصيص الزائد ، ويكون دالاً بالإلتزام ، على تحقق الموضوع ـ وهو الطهـارة ـ فيه ، وأن ثبـوت الحكم انما هو لكونه واجداً للموضـوع ، بعد أن كـان أمر هـذا الموضـوع بيد المـولى نفسه جعـلاً ورفعاً ، وسعةً وضيقاً .

وأما الوجوه الأخرى التي ذكـروها للمنـع عن حجية العـام في الشبهة المصـداقية ، فغـير تامـة في نفسها ، فضلاً عن تماميتها في أمثال المقام ، حيث تكون الشبهة المصداقية حكمية أيضاً ، كـما هو موضح في البحث الأصولي .

هذا كله في العام ، وأما الخطاب المطلق ، الذي وقع الشك فيه بنحو الشبهة المصداقية بينه وبـين مقيده ، فلا يتم في حقه هذا البيان ، باعتبار أن المطلق ، ليس فيه دلالة عـلى ثبوت الحكم لكـل فرد فرد من أفراد الموضوع، كي يتمسك بهذا الظهور بالنسبة إلى الفرد المشكوك، وإنما الحكم قـد انصب في المطلق على الطبيعة ابتداءً ، وانطباقها على الأفراد ، ليس إلا بحكم العقل ، لا بدلالـة اللفظ ، والمفروض إحراز التقييد في المطلق ، وان الحكم بالمطهرية مثلاً ، مرتب على الماء الـطاهر لا طبيعي الماء ، فعند الشك في فرد من المياه هل هو طاهر أم نجس ، لا يمكننا اثبـات الحكم فيه لا بدلالة اللفظ في المطلق ، لأنه لم يكن شاملاً للأفراد ، ولا بدلالة العقـل وتطبيق الـطبيعة عـلى أفرادها ، لأننا احرزنا أن الطبيعـة المأخـوذة في موضـوع الحكم ، مقيدة بـالطاهـر ، وهو مشكـوك الانطباق حسب الفرض .

ومن هنا نحتاج إلى تقريب آخر ، يـوصلنا إلى نفس النتيجـة في المطلقـات ، عند الشـك بنحو

= الشبهة المصداقية بينها وبين مقيداتها . وحاصل ذلك التقريب هو : أننا ـ وان احرزنا التقييد وان الماء النجس ليس بمطهر في المثال ـ غير أن هذا لا يتعين في أن يكون تقييداً لإطلاق مطهرية كل ماء ، طالما نحتمل طهارة جميع المياه ، كما هو المفروض . والوجه في ذلك : هو أننا نحتمل أن يكون المولى ، قد أحرز تحقق القيد والملاك في تمام أفراد الطبيعة ، بمعنى أنه أحرز مساواة الطبيعة المطلقة خارجاً مع الطبيعة المقيدة . وهذا من شؤونه ، وهو أعرف به ، باعتبار أن القيد حكم شرعي في نفسه ، والشبهة حكمية بهذا الاعتبار ، وليست نسبتها إليه ، كنسبتها إلينا على ما تقدم . وبهذا الاعتبار ، قد جعل الحكم بالمطهرية على طبيعي الماء ، فيكون الظهور الاطلاقي في المطلق ، كاشفاً عن ثبوت الملاك في تمام موارد انطباق الطبيعة ، وان المطهرية ثابتة فيها ، لثبوت الطهارة فيها جميعاً . وهكذا نثبت بنفس الظهور الاطلاقي ، تحقق القيد في الفرد المشكوك ، كما كنا نثبته في باب العموم .

نعم، هذا البيان لا يتم، فيما إذا أحرزنا تحقق مصداق للمقيد خارجا، كما لو أحرزنا نجاسة ماء البحر مثلا ، فانه حينئذ لا يمكننا إثبات الحكم في ماء آخر نشك في طهارته ونجاسته ، لأننا علمنا في مثل ذلك ، أن الطبيعة المطلقة ليست مساوية مع الطبيعة المقيدة ، التي هي موضوع الحكم واقعاً . ومعه ، لا معنى للتمسك بالظهور الاطلاقي لإثبات تحقق القيد والملاك في تمام موارد انطباق الطبيعة ، ليثبت به ذلك في الفرد المشكوك . وهذا بخلاف الحال في العام المخصص، فانه حتى لو علمنا فيه بتحقق مصداق للمخصص خارجاً ، وان الطبيعة المطلقة لا تساوي المقيدة ، مع ذلك ، يصح التمسك بالعموم في الفرد المشكوك ، لأنه مشمول بنفسه لدلالة العام على ثبوت الحكم لكل فرد فرد ، فيكون الشك فيه لا محالة ، شكاً في تخصيص زائد بلحاظ هذا الظهور منفياً بأصالة العموم ، لا باحتمال مساواة الطبيعة المطلقة مع المقيدة ، حتى لا يتم ذلك في مورد القطع بعدم المساواة .

إلا أن هذا الفارق بين المطلق والعام ، غير مؤثر في المقام ، فإن خطابات الأمر بالغسل ، ومُطَهِّرية الماء عن القذر ـ وإن كانت دلالتها بالاطلاق لا بالعموم ، وقد علمنا من الخارج بعدم مطهرية الماء النجس ، واشتراط الطهارة فيها ـ غير أنا لا نعلم بثبوت ماء نجس خارجاً ، بل كل ما ينطبق عليه طبيعة الماء ، نحتمل وجدانه لملاك الحكم وقيده ، وهو الطهارة الذاتية . وعليه فلا مانع من التمسك بالظهور الاطلاقي في هذه الخطابات لإثبات طهارة كل ماء .

إن قيل: اشتراط الطهارة في المطهر أمر ارتكازي، عرفاً ومتشرعياً، فيكون خروج الماء النجس عن دليل المطهرية ، بمثابة المخصص المتصل ، لا المنفصل . وعليه ، فمن أول الأمر ، ظهور الخطاب لم يشمل غير الماء الطاهر ، والمفروض الشك في انطباقه على الماء المشكوك ، فيكون التمسك به من التمسك بالعام أو المطلق في الشبهة المصداقية لنفسه ، لا بينه وبين المخصص أو المقيد ، وهذا مما لا يصح بلا إشكال .

قلنا: ارتكازية عدم مطهرية الماء النجس، لا تكون مقيدة لاطلاق أدلة مطهرية المياه، بعد افتراض أننا احتملنا طهارة جميع أقسام المياه في نفسها ، وأن حكم الشارع بالمطهرية على مطلق =

ومنها : مـا دل على اعتصام طبيعي الماء ، وأنه لا ينفعـل إلا بالتغـير ، من قبيل قوله في صحيح حريز : « كلما غلب الماء على ريـح الجيفة فتـوضأ من المـاء واشـرب »[١] ، فانـه ـ وان كان مسـوقاً لبيـان الاعتصام وعـدم الانفعال بمجـرد الملاقاة ـ غير أنه يدل ضرورة ، على ثبوت الطهارة الـذاتية للماء في نفسـه إذ لا معنى للاعتصام بدون طهارة ذاتية .

وهذه الطائفة ـ وإن كانت تامة دلالـة ، كما بينـا ، وتامـة موضـوعاً ، لأن الموضوع فيها طبيعي الماء ، فيتحصل منها إطلاق يثبت طهارة تمـام أقسام الميـاه ـ ولكن مع هذا يشكل الاستدلال بها ، لأن المدلول المطابقي لهـا هو الاعتصـام ، والمـدلول الالتـزامي هو الـطهارة الـذاتية ، ونحن قـد علمنا بلحـاظ أدلة عـدم اعتصـام الماء القليـل ، أن هذه الـطائفة مخصصـة ، وأن الماء القليـل خارج عن نطاق المدلول المطابقي وهو الاعتصام تخصيصاً ، وبعد سقـوط المدلـول المطابقي لهـذه الطائفـة بالنسبـة إلى غير المعتصم من الميـاه ، فلا يمكن التمسـك بمدلـوله الالتزامي ، لإثبات الـطهارة الـذاتية لـذلك القسم ، الـذي خرج عن مـدلولـه المطابقي تخصيصاً ، لأن الدلالة الالتزامية ، تابعة للدلالة المطابقيـة في الحجية ، كما حققناه في الاصول . فإذا لم تكن هذه الطائفة حجة في إثبات الاعتصام للماء القليل ، لا تكون حجة في إثبات الـطهارة الـذاتية لـه ، إلا إذا ضم إلى ذلك ، ارتكازية عدم دخل القلة والكثرة في اصل النجاسة الذاتية .

ومنها : ما دل على الانفعال بالملاقاة أو بالتغـير ، فانـه يتضمن لا محالـة ، إفـادة الطهـارة الذاتيـة للماء ، لأن ما يكـون نجسـاً بـالـذات ، لا معنى للحكم

= المياه ، كان بملاك إحراز تحقق قيـد الطهـارة فيها ، فـان هذا الـظهور الاطـلاقي ، يكون رافعـاً لموضوع المقيـد ، ودالاً على أن القيـد ـ وهو الـطهارة ـ ، محفـوظ في تمام مـوارد انطبـاق الطبيعـة المطلقة ، وليس منـافياً مـع نفس التقييد واشتـراط الطهـارة في المطهـر ، حتى يرتفـع بعد ثبـوت التقييد .

(١) وسـائل الشيعـة للحر العـاملي بـاب ٣ من ابواب المـاء المـطلق ، حـديث ـ١ ـ ص ١٠٢ ج١ من الطبعة الجديدة .

بانفعاله بالملاقاة أو بالتغير . ودليل الانفعال بانحائه ، يستوعب تمام أقسام المياه ، لأن أدلة إناطة الانفعال بالتغير ، تشمل بمجموعها مجموع المياه المعتصمة ، وأدلة الانفعال بمجرد الملاقاة ، تشمل الماء القليل غير المعتصم . بل ان دليل الانفعال بالملاقاة ، يدل بمفرده على طهارة جميع أقسام المياه ، أما القليل ، فلأنه مورد الدليل ، وأما غيره ، فلأنه أولى بالطهارة الذاتية من القليل . وبهذا تتحصل طهارة تمام أقسام المياه ، بلحاظ ما ذكرناه من الروايات ، وغير ما ذكرناه ، من سائر الأخبار ، التي تدل على طهارة الماء بأنحاء من الدلالة .

« **الجهة الثانية** » : في دلالة الروايات على مطهرية الماء من الحدث والخبث :

أما المطهرية من الحدث ، فهي مفاد الأخبار البيانية في باب الوضوء والغسل ، وأما المطهرية من الخبث ، فيدل عليها ما دل على مطهرية الماء بعنوانها ، من قبيل ما ورد ، من أن بني اسرائيل ، كانوا إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض ، وقد وسع الله تعالى عليكم ، وجعل لكم الماء طهوراً[1] . فان المراد من الطهورية هنا ، المطهرية ، بقرينة صدر الرواية .

وما دل على الامر بالغسل ، إما مطلقاً ، وإما مقيداً بالماء ، فان الأمر بالغسل ، ارشاد إلى نجاسة المغسول منه ومطهرية الغسل كما سيأتي انشاء الله تعالى ، وكثير من النجاسات ، انما استفيد نجاستها من الأدلة المتكفلة للامر بالغسل . وقد أشرنا سابقاً ، إلى أن الأدلة التي استفيدت منها نجاسة الشيء بعنوانها ، تدل أيضاً على مطهرية الماء بلحاظ إطلاقها المقامي .

ونستفيد من أدلة مطهرية الماء ، أن كل ماء مطهر ، وانه مطهر لكل جسم

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب : ١ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ٤ ـ ص ١٠٠ جزء ١ من الطبعة الجديدة .

قابل للغسل ، وانه مطهر ومزيل للنجاسة العرضية ، مهما كان القذر المسبب لها .

أما أن كل ماء مطهر : فللتمسك بالاطلاق اللفظي لكلمة « الماء » ، فيما دل على طهورية الماء بمعنى مطهريته ، والاطلاق اللفظي للامر بالغسل ، فيما دل على الامر بالغسل من النجاسات ، والاطلاق المقامي لنفس أدلة النجاسات .

وأما أن كل جسم قابل للغسل يطهر بالماء : فلقوله في موثقة عمّار : « ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء »(١) ، فان مقتضاه ، قابلية كل جسم للتطهير بالغسل .

مضافاً إلى استفادة ذلك من الروايات الواردة في موارد خاصة ، بعد إلغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي .

وأما أن الماء رافع للنجاسة العرضية ، الناشئة من أي نوع من القذر : فهذا ما يقتضيه الاطلاق الناشيء من حذف المتعلق ، فيما دل على طهورية الماء ، بمعنى مطهريته ، والاطلاق اللفظي للامر بالغسل ، الوارد في مورد افتراض القذر ، الشامل باطلاقه لتمام أنواع النجاسة ، والاطلاق المقامي لنفس أدلة تنجس الأشياء ، فان مركوزية كون الماء مطهراً للشيء عند تقذره ، توجب ظهور الدليل الدال على تنجس الشيء ، عند سكوته عن كيفية تطهيره ، في أنه يطهر بنفس الطريقة المركوزة ـ أي بالغسل بالماء ـ .

وأما كيفية الغسل المطهر ، وشرائطه : فبحث ذلك موكول إلى فصل المطهرات .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب : ٤ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ ص ١٠٦ من الجزء الأول الطبعة الجديدة .

(مسألة ـ ١) الماء المضاف ، مع عدم ملاقاة النجاسة ، طاهر ، لكنه غير مطهّر لا من الحدث ولا من الخبث ، ولو في حال الاضطرار[1] .

---

(١) الكلام في الماء المضاف يقع في مسائل :

المسألة الأولى : في طهارة الماء المضاف في نفسه :

فنقول : إنه في مقام إثبات الطهارة له ، لا بد من ملاحظة أصله ، حيث إن المضاف يحصل : إما بالاعتصار ونحوه ، وإما بالمزج والتركيب . ولا يخلو حال الأصل : إما أن يكون مورداً للدليل اللفظي ، الدال على الطهارة أو النجاسة ، أو يكون مورداً للدليل اللبّي ، الدال على حكمه ، أو يكون مورداً للاصل العملي ، متمثلاً في استصحاب الطهارة أو النجاسة ، أو يكون مورداً للاصل العملي ، متمثلاً في قاعدة الطهارة .

فان فرض أن الأصل كان مورداً للدليل اللفظي ، الدال على الطهارة أو النجاسة ، فنفس هذا الدليل ، يثبت به بقاء الحكم بعد الاعتصار ، وبعد الامتزاج ، بلا حاجة إلى الرجوع إلى الاصول العملية .

وذلك لأن الدليل اللفظي ، إما أن يكون له إطلاق لفظي من أول الامر ، بحيث يشمل الرمان مثلاً ، في حالتي اعتصاره ، وما قبل اعتصاره ، كما لو فرض ان الدليل قال : « ما يكون اصله من هذه الشجرة فهو طاهر » ، فهذا عنوان مطلق يشمل الرمان قبل العصر ، والرمان بعد العصر .

وإما أن نفرض ، أن الدليل اللفظي ، قد حكم بالطهارة أو النجاسة ، على عنوان يزول بعد العصر ، كما لو قال : « الرمانة طاهرة » . ومن المعلوم ان ماء الرمان لا يصدق عليه أنه رمانة ، فعلى الاول : لا اشكال في التمسك باطلاق الدليل اللفظي لإثبات الحكم ، وأما على الثاني : فالدليل ، وان لم يكن

له إطلاق ـ لو خلي وحده ـ ، ولكن ينعقد له الاطلاق ، بضم القرائن الارتكازية المتصلة ، لأن خصوصية كون الرمان غير معتصر مثلاً ، ملغاة بحسب الارتكاز العرفي ، ومناسبات الحكم والموضوع ، لا بمعنى أننا ندعي القطع بالملاكات الشرعية ، وان الحكم الشرعي ليس منوطاً بتلك الخصوصية واقعاً ، وإنما ندعي ، أن ارتكازية عدم دخل هذه الخصوصية في النظر العرفي ، بحسب ما يفهمه العرف من مناسبات الحكم والموضوع ، تكون منشأً لظهور الدليل في إلغائها ، وكونها مجرد مورد ، مع تعلق الحكم بالجامع المحفوظ حتى بعد الاعتصار ، وبذلك نتمسك بالاطلاق .

وأما إذا افترضنا ، أن الأصل كان محكوماً بالطهارة ، أو النجاسة ، بدليل لبّي ، فإن فرض شموله لما بعد الاعتصار ، ـ كما إذا كان الدليل اللبّي اجماعاً ، وكان لمعقده إطلاق ـ أخذ به ، والا فلا يمكن التمسك باطلاق الدليل ، لأن الدليل هنا لبّي ، وارتكاز إلغاء الخصوصية في الذهن العرفي ، انما ينفع في باب الأدلة اللفظية ، لأنه يكون من القرائن المكتنفة بالكلام ، الموجبة لانعقاد ظهورات فيه ، وهذه الظهورات هي الحجة ، بمقتضى دليل حجية الظهور . وهذا ، على خلاف الأدلة اللبية ، من قبيل الاجماع مثلاً ، فانه بعد فرض عدم إحراز شموله في نفسه لما بعد الاعتصار ، لا تكون ارتكازية إلغاء الخصوصية بالنظر العرفي ، موجبة لتوسعة دائرة الاجماع . نعم ، لو ادعي القطع الوجداني بالمساواة بين حالة ما بعد الاعتصار وحالة ما قبله ، بدعوى الاطلاع على الملاكات الواقعية ، أفاد ذلك في اثبات الحكم .

والحاصل : إن مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ، ليست بنفسها موضوعاً للحجية ، وإنما هي منشأ لإيجاد الظهور في الدليل اللفظي ، بوصفها من القرائن اللبية المتصلة به ، وهذا الظهور ، هو موضوع الحجية . ومن المعلوم ، أن هذا لا يتصور في الأدلة اللبية ، وحينئذ ، فلا بد من الرجوع في هذه الحالة ، إلى الأصول العملية ، إذا لم يحصل القطع الوجداني بالملاك

الواقعي واستمراره ، فان بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وفرضنا ان الاعتصار والامتزاج لا يوجب تغير الموضوع ، جرى في المقام استصحاب الحكم السابق ، وإذا اختل أحد هذين الأمرين ، فيرجع إلى أصالة الطهارة .

وأما إذا فرضنا ، أن الأصل كان محكوماً بأصل عملي ، فان كان هذا الأصل العملي أصالة الطهارة ، فهنا نرجع بقاءً ـ بعد الاعتصار ، والشك في أن المعتصر طاهر أو نجس ـ ، إلى اصالة الطهارة ، كما كنا نرجع إليها حدوثاً .

ولا معنى هنا للرجوع إلى الاستصحاب ، لأنه إن أريد به استصحاب الطهارة الواقعية ، فهي غير متيقنة حدوثاً حتى تستصحب ، وإن أريد به استصحاب الطهارة الظاهرية ، المجعولة في أصالة الطهارة ، فهذه لا شك في بقائها ، بل هي مقطوعة البقاء ، لأن الطهارة الظاهرية المجعولة في أصالة الطهارة ، موضوعها عدم العلم بالنجاسة ، وعدم العلم ثابت بعد الاعتصار أيضاً ، فلا شك في بقائها ، فالطهارة الواقعية لا يقين بحدوثها ، والطهارة الظاهرية لا شك في بقائها ، فلا معنى للرجوع إلى الاستصحاب ، بل يتعين الرجوع إلى أصالة الطهارة .

وأما لو فُرض ، أن الأصل كان محكوماً بالاستصحاب ، فهذا يتصور ، فيما إذا فرضنا أن الماء المضاف قبل الاعتصار والامتزاج ، كانت له حالتان : حالةأولى ، دل الدليل على طهارته أو نجاسته فيها ، وحالة ثانية ، شك في بقاء الحكم الذي دل عليه ذلك الدليل فيها . ولم يكن هناك ارتكاز عرفي يقتضي انعقاد الاطلاق في الدليل ، فيتمسك حينئذ باستصحاب بقاء الحكم ، فبعد صيرورته مضافاً ، يجري استصحاب نفس ذلك الحكم ، الذي دل عليه الدليل الاجتهادي في الحالة الأولى ، بمعنى أن نفس الاستصحاب ، الذي كان جارياً في الحالة الثانية قبل الاضافة ، بنفسه يجري في حالة الاضافة ، بعد فرض عدم تغير الموضوع بالنظر العرفي .

المسألة الثانية : في مُطَهِّرية الماء المضاف من الحدث

وفي ذلك أقوال ثلاثة :

احدها : لابن عقيل ، وهو التفصيل بين من كان واجداً للماء المطلق ، فلا يجوز له رفع الحدث بالماء المضاف ، ومن كان فاقداً للماء المطلق ، فيجوز له ، ولا ينتقل إلى التيمم .

وثانيها : ما ذهب إليه الشيخ الصدوق ، من التفصيل في الجواز ، بين ماء الورد وغيره ، ووافقه على ذلك السيد الاستاذ ، مع اخراج ماء الورد عن دائرة الماء المضاف في الجملة[1] .

وثالثها : عدم جواز رفع الحدث بالماء المضاف مطلقاً ، لا حال الاختيار ، ولا حال الانحصار ، لا بماء الورد ولا بغيره .

وقبل تحقيق حال هذه الأقوال ، لا بد من تنقيح ما هو مقتضى الأصل العملي في المسألة ، إذا شك في مطهرية الماء المضاف من الحدث فنقول : إن الشك في مطهرية الماء المضاف من الحدث ، تارة يفرض في فرض عدم انحصار الماء في المضاف ، واخرى في فرض انحصاره في المضاف .

أما في القسم الأول : فمرجع الشك فيه ، إلى العلم بأصل وجوب الوضوء ، والشك في تقيد الوضوء الواجب بقيد زائد ، وهو الغسل بالماء المطلق ، فتجري البراءة عن التقيد الزائد ، بناءً على كون الشك في الشرطية والجزئية في الوضوء ، والغسل ، من باب الأقل والأكثر الارتباطيين ، لا من باب الشك في المحصِّل، وكون الطهور الواجب في الصلاة ، عبارة عن نفس الفعل ، لا أمراً مسبباً عنه ، مغايراً له في الوجود .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٢٧ . مطبعة الآداب في النجف الأشرف .

وسيأتي تحقيق ذلك في محله .

فعليه يجوز الاكتفاء بالوضوء بالمضاف استناداً إلى الأصل المذكور .

وقد يتوهم ، عدم كون هذا الأصل مجدياً في تصحيح الصلاة ، لأن البراءة عن التقيد الزائد ، لا تثبت رافعية الأقل للحدث ، فيجري استصحاب الحدث المتيقن سابقاً بدون محذور ، ومعه لا يجوز الدخول في الصلاة .

ولكن هذا التوهم مدفوع : بأن رفع الحدث السابق بعنوانه ليس واجباً ، وانما الثابت من الأدلة أمران :

أحدهما : أن المحدث ، يجب عليه أن يصلي بطهور ، فمتعلق الأمر هو الصلاة والطهور ، لا عنوان ارتفاع الحدث ، والمفروض أن الطهور هو نفس الغسلات والمسحات ، لا أمراً مسبباً عنها ، مغايراً لها وجوداً ، فإذا تردد بين الأقل والأكثر ، وجرت البراءة عن التقيد الزائد ، وأتى بالصلاة مع الأقل ، فقد خرج عن عهدة التكليف المعلوم اجمالاً .

والأمر الآخر : أن إيقاع الحدث في أثناء الصلاة ، يوجب بطلانها لكونه قاطعاً ، ولهذا يحكم ببطلان الصلاة ، حتى لو وقع في الأكوان المتخللة ، والمفروض في المقام ، عدم وقوع الحدث في الأثناء ، فالصلاة صحيحة .

وأما في القسم الثاني : ـ وهو فرض انحصار الماء بالمضاف ـ فتارة ، نفرض كون المكلف واجداً للتراب أيضاً ، واخرى ، يفرض عدم كونه واجداً له .

فإن فرض الأول ، تشكّل علم اجمالي بوجوب الوضوء بالمضاف أو التيمم ، وهو منجّز ،فمقتضى الأصل ، انه يجب عليه الجمع بينهما .

ويمكن دعوى انحلال العلم الاجمالي بوجهين :

الأول : ان تنجيز هذا العلم الاجمالي ، فرع تعارض الأصلين في طرفيه ،

مع أن أصالة البراءة عن وجوب الوضوء ، حاكمة على أصالة البراءة عن وجوب التيمم ، لكونها منقحة لموضوعه ، حيث إن التيمم ، وظيفة من لا يكون الوضوء وظيفة له ، فلا يتعارض الأصلان ، بل تجري البراءة عن الوضوء ، ويتعين التيمم .

وهذا الوجه مدفوع .

أولاً : بأن وجوب التيمم ، مترتب على عدم وجدان الماء ، لا على عدم وجوب الوضوء ، فلا يتنقح موضوعه بالأصل النافي في طرف الوضوء ، بل يتعارض الأصلان .

وثانياً : بأنا لو سلمنا كون موضوع وجوب التيمم عدم وجوب الوضوء ، فمع هذا ، لا تكفي أصالة البراءة عن وجوب الوضوء ، لتنقيح موضوع وجوب التيمم ، لأن موضوعه إنما هو عدم الوجوب واقعاً ، لا عدم الوجوب ولو ظاهراً ، والعدم الواقعي للوجوب ، لا يمكن أن يثبت ولو تعبداً بأصل البراءة ، بناءً على كونه من الأصول غير التنزيلية . نعم ، لو بني على كونه أصلاً تنزيلياً مثبتاً للواقع تعبداً ، أو أبدل بأصل تنزيلي من هذا القبيل ، كالاستصحاب ، فلاباس .

الثاني : ان تنجيز العلم الاجمالي ، فرع عدم إمكان إثبات طرف معين من طرفيه ، بمنجز تعييني واصل مثبت ، وإلا انحل العلم الاجمالي ،بجريان الأصل المثبت في أحد طرفيه ، والنافي في الطرف الآخر . وفي المقام ، يتمسك بأصالة البراءة عن شرطية إطلاق الماء ، فيثبت بذلك وجوب الوضوء ، فينحل العلم الاجمالي .

وفيه : أن أصالة البراءة عن شرطية أو جزئية شيء ، إنما تجري فيها إذا كان أصل وجوب المركَّب في الجملة ، معلوماً بالفعل ، ودار أمر المركَّب بين الأقل والاكثر ، فتجري البراءة عن الزائد ، جزءً أو شرطاً ، فالبراءة هنا ليست

وظيفتها المطلوبة منها، إحراز وجوب الأقل، لأن وجوب الأقل، إما مستقلاً، أو في ضمن الأكثر ، معلوم على كل حال ، وإنما وظيفتها التأمين من ناحية وجوب الأكثر . وأما لو فرض في مورد ، عدم إحراز وجوب الأقل الجامع بين الاستقلالي والضمني ، من أجل تعذر القيد المشكوك ، فالأمر دائر ، بين وجوب الأقل مستقلاً ، وسقوط الوجوب رأساً . ففي مثل ذلك ، لا يمكن اثبات وجوب الأقل بأصالة البراءة عن شرطية القيد المشكوك ، المفروض تعذره .

لأنه إن اريد بالبراءة عن هذه الشرطية ، البراءة عن وجوب المقيد بذلك القيد فعلاً ، فهو باطل ، لأن وجوب المقيد معلوم الانتفاء وجداناً ، بعد فرض تعذر القيد ، فلا معنى لإجراء البراءة عنه ، مضافاً ، إلى أنه لا يمكن أن يثبت به وجوب الأقل .

وإن أريد بالبراءة عن هذه الشرطية ، البراءة عن دخل القيد المشكوك في حق القادر عليه . فيرد عليه : ان دخل القيد المشكوك في حق القادر على القيد ، لا يتضمن إلزاماً بالنسبة إلى العاجز عن القيد ، فلا يعقل للعاجز اجراؤه البراءة ، عما لا يكون متضمناً للالزام والكلفة بالنسبة إليه ، مضافاً إلى أن ذلك ، لا يمكن أن يثبت وجوب الأقل على العاجز عن القيد ، لأن عدم دخل القيد المشكوك في حق القادر ، ملازم لسعة دائرة التكليف بالأقل ، وشمولها للعاجز عن القيد ، ومثل هذا الملازم ، لا يثبت بالأصل كما هو واضح .

هذا كله ، إذا فرضنا تمكن المكلف ، الذي انحصر الماء عنده بالمضاف ، من التراب .

وأما إذا فرضنا الفرض الثاني ـ وهو عدم التمكن من التراب ـ ، فان قلنا في فاقد الطهورين ، بوجوب الصلاة عليه بلا طهارة ، فالأمر هنا دائر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، إذ لو كان الوضوء بالمضاف صحيحاً ، وجب عليه الصلاة مع الطهارة ، وإلا فيكون فاقداً للطهورين ، وتجب عليه الصلاة بلا طهارة ،

فأصل الصلاة معلوم الوجوب على كل حال ، والوضوء بالمضاف مشكوك الوجوب ، فتجري البراءة عن الزائد ، وهي الطهارة ـ أي الوضوء بالمضاف ـ ، ويكتفى في مقام الامتثال ، بالاقل المعلوم وجوبه ، وهو جامع الصلاة .

وأما إذا قلنا بسقوط الصلاة عن فاقد الطهورين ، فيكون المقام من موارد الشك في أصل التكليف ، لأنه لو كان الوضوء بالمضاف جائزاً ، فالصلاة واجبة ، وإلا فلا وجوب رأساً . وهذا يعني أن أصل وجوب الصلاة مع ذلك الوضوء مشكوك ، فتجري البراءة عنه .

وقد يتوهم في المقام ، تشكيل علم إجمالي ، وهو العلم الاجمالي ، بأنه : إما يجب عليه فعلاً ، الصلاة مع الوضوء بالماء المضاف في داخل الوقت ، وإما يجب عليه مستقبلاً ، الصلاة مع الوضوء بالماء المطلق قضاءً خارج الوقت ، فأصالة البراءة عن وجوب الصلاة الأدائية ، معارض بأصالة البراءة عن وجوب الصلاة القضائية .

ويندفع هذا التوهم : بأن وجوب القضاء ، على فرض عدم الاتيان بالصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت . معلوم وجداناً ، فلا معنى لجعله طرفاً لعلم إجمالي ، ولا لإجراء البراءة عنه ، وإنما المشكوك من وجوب القضاء ، وجوب القضاء على تقدير الاتيان بالصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت ، فصيغة العلم الاجمالي هي : أن المكلف يعلم اجمالاً ، إما بوجوب الصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت ، وإما باطلاق وجوب القضاء ، لصورة ما إذا أتى بتلك الصلاة في داخل الوقت . ومثل هذا العلم الاجمالي ليس منجزاً ، ولا مانعاً عن جريان الأصول المؤمّنة في أطرافه ، فتجري البراءة عن وجوب الصلاة الأدائية المقرونة بالوضوء بالمضاف ، وتجري البراءة عن وجوب القضاء ، على تقدير وقوع الصلاة مع الوضوء بالمضاف منه في داخل الوقت ، إذ لا يلزم من إجراء الأصول كذلك ، الترخيص في المخالفة القطعية للعلم

الاجمالي ، الذي هو ملاك التعارض بين الاصول ، لأن الجمع بين الأصلين المذكورين ، لا يعني الترخيص في الجمع بين التركين ، لأن الأصل الثاني ، إنما يتضمن الترخيص في ترك القضاء ، على تقدير وقوع الصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت ، فلا يؤدي الجمع بين الأصلين ، إلى الترخيص في الجمع بين التركين .

وعليه ، فاذا ترك المكلف الصلاة الأدائية ، المقرونة مع الوضوء بالمضاف ، اعتماداً على البراءة عن وجوبها ، تعين عليه القضاء ، للعلم الوجداني التفصيلي بوجوب القضاء حينئذ . واذا أتى المكلف بالصلاة الادائية ، المقرونة مع الوضوء بالمضاف ، أمكنه أن يجري بعد ذلك أصالة البراءة عن وجوب القضاء .

نعم ، يمكن تصوير العلم الاجمالي المنجز في بعض الفروض ، كما اذا فرضنا ، أن هذا الشخص الذي انحصر عنده المضاف ، وكان فاقداً للتراب ، قد أتى بالصلاة الأدائية مع الوضوء بالمضاف احتياطاً ، ثم استمرت به حالة الانحصار والفقدان ، إلى وقت فريضة أخرى ، فانه يعلم علماً إجمالياً بأنه : إما يجب عليه فعلاً ، الاتيان بالفريضة الأخرى ، التي حل وقتها مع الوضوء بالمضاف ، وإما يجب عليه قضاء الصلاة السابقة التي صلاها مع الوضوء بالمضاف ، لأن الوضوء بالمضاف ، إن كان صحيحاً ، فتجب عليه الصلاة أداءً الآن ، وإلا فقضاء الصلاة السابقة واجب .

والقضاء ـ وان لم يكن وجوبه فعلياً لعدم القدرة فعلاً على الماء المطلق ـ ، ولكنا نفرض أن المكلف يحرز قدرته في المستقبل على الماء المطلق ، فيكون من العلم الاجمالي في التدريجيات ، فأصالة البراءة عن وجوب إيقاع الفريضة الأخرى ، التي حل وقتها فعلاً مع الوضوء بالمضاف ، معارضة بأصالة البراءة عن وجوب قضاء الصلاة السابقة ، التي أداها مع الوضوء بالمضاف .

وبعد هذا ، يقع الكلام في تحقيق الأقوال الثلاثة المتقدمة :

أما القول الأول : فهو التفصيل بين حال الاختيار وحال الاضطرار ، وما يستدل به على ذلك وجهان :

الأول : رواية عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين ، قال : إذا كان الرجل لا يقدر على الماء ، وهو يقدر على اللبن ، فلا يتوضأ باللبن ، إنما هو الماء ، أو التيمم ، فان لم يقدر على الماء ، وكان نبيذ ، فإني سمعت حريزاً يذكر في حديث ، أن النبي (ص) ، قد توضأ بنبيذ ولم يقدر على الماء[1] .

فهذه الرواية تدل ، على جواز الوضوء بالمضاف ، حيث إن النبيذ ماء مضاف . ولكن يختص الجواز المستفاد منها بفرض عدم القدرة على الماء ، وهو معنى التفصيل في جواز رفع الحدث بالمضاف ، بين حالتي الاختيار والاضطرار .

غير أن هذه الرواية لو تمت دلالتها في نفسها ، وتم سندها ، فينبغي الاقتصار على موردها في مقام الخروج عن مقتضى القاعدة ، فان مقتضى ما سوف نشير إليه من الأدلة الاجتهادية ، عدم جواز رفع الحدث بالمضاف ، فاذا تمت رواية عبد الله بن المغيرة ، تكون مخصصة ، ولكن يقتصر في التخصيص على موردها ، فلا يتعدى من النبيذ إلى غيره من المضاف ، ولا من الوضوء إلى الغسل ، فلا يثبت بالرواية تمام المدعى في القول الأول ، فكأن القائل بهذا القول ، ألغى خصوصية المورد ، باعتبار أنه لم يحتمل الفرق بين النبيذ وغيره ، ولا بين الوضوء وغيره .

وعلى أي حال ، فقد استشكل في الاستدلال بهذه الرواية بعدة اشكالات :

أحدها : أن رواية حريز ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، إن كانت جزءاً من المنقول عن الامام عليه السلام ، فلا بد من البناء على حجيتها ، وإن

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ٢ من أبواب المضاف ، حديث ـ١ـ .

كانت في نفسها مرسلة ، ـ لأن نقل الامام لها ظاهر عرفاً ، في الاستناد إليها في إثبات الحكم الشرعي ـ ، فتكون حجة باعتبار إمضاء الامام لها ، وأما إذا لم تكن جزءاً من المنقول عن الامام ، فلا تكون حجة ، لأنها رواية مرسلة . وحيث أنه لم يثبت كونها جزءاً من المنقول ، لاحتمال أن يكون كلام الامام المنقول قد انتهى بقوله « إنما هو الماء أو التيمم » ، وأن يكون ما بعده كلاماً للراوي ابتداءاً ، فلا حجية في خبر حريز .

وهذا الاحتمال ـ وان كان خلاف ظهور الكلام في نفسه ، لأن اتصال الجمل بعضها ببعض بدون إشعار بتغير السياق ، ظاهر في أنها بتمامها مقولة لبعض الصادقين ـ ولكن توجد قرينة تعين ذلك الاحتمال ، وتوجب رفع اليد عن الظهور ، وهي أن المناسبات التاريخية ، وطبقة حريز ، لا تسمح عادة ، بأن يروي عنه الامام الصادق عليه السلام رواية ، فان حريزاً وإن روى نادراً عن الامام الصادق ، إلا أنه عادة يروي عن أصحاب الامام الصادق ، ومن يروي عن الامام بالواسطة غالباً ، كيف يفترض أن الامام يروي عنه ؟ .

وهذا الاشكال قابل للدفع ، لأن هذه القرينة التاريخية ، لا توجب رفع اليد عن ظهور الكلام في أنه بتمامه مقول لبعض الصادقين ، فان ظاهر الكلام المبدوء بكلمة : « قال » ، ما لم يشعر بالعدول عن مقتضيات تلك الكلمة ، هو ان تمام الجمل المتعاطفة هي من مقول : « قال » ، غاية الأمر ، ان هذه القرينة التاريخية ، تكشف عن أن المراد ببعض الصادقين غير الامام الصادق عليه السلام ، من سائر الأئمة عليهم السلام ، فليكن الامام الكاظم مثلاً .

والحاصل : بعد تسليم أن المراد ببعض الصادقين بعض الأئمة ـ فلا موجب لحمله على خصوص الامام الصادق عليه السلام ، فلا تكون القرينة التاريخية المذكورة ، كاشفة عن انفصال الجزء الثاني من الكلام ، عن الجزء الأول .

ثانيها : إنا لو سلمنا صدور الجزء الثاني من الكلام ، المشتمل على رواية حريز من الامام ، فلا بد من حمله على التقية ، لوضوح أن الامام لا يحتاج في مقام إثبات الحكم الشرعي وبيانه ، إلى رواية مرسلة لحريز ، عن النبي صلى الله

عليه وآله ، فان هذا لا يناسب مقامه ووضعه ، فاعتماده على هذه الرواية المرسلة ، بضم قرينة شأن الامام ، يكون ظاهراً في أنه في مقام التقية ، لا في مقام الجد .

وهذا الاشكال ايضاً قابل للدفع ، لأن ظاهر كلام الامام ، الافتاء بجواز الوضوء بالنبيذ ، والاعتماد في ذلك على خبر حريز ، والقرينة المذكورة ، إنما تكشف عن عدم الجدية في الأمر الثاني ، وهو الاعتماد والاستدلال بخبر حريز ، وأما الأمر الأول ، ـ وهو الافتاء بجواز الوضوء ـ ، فتبقى فيه أصالة الجد على حالها .

والحاصل ، إن سقوط أصالة الجد ، بقرينة ما في الاستدلال بالرواية ، لا يستلزم سقوطها في نفس الحكم المستدل عليه بذلك الدليل .

ومرجع التقية في الاستدلال ، دون الحكم المستدل عليه ، إلى ان الامام لو خلي وطبعه ، لأفتى بالحكم دون أن يستدل بخبر حريز ، لأن فتواه ، بحكم كونه إماماً ، مستغنية عن هذا الاستدلال ، ولكن حيث إنه كان في مقام إثبات الحكم للغير ، مع اتقائه من حيث وصف الامامة ، فاستدل بخبر حريز ، فالاتقاء من حيث وصف الامامة ، اقتضى سلوك نهج غير طبيعي في مقام الاستدلال ، لا سلوك نهج غير طبيعي في أصل الإفتاء بالحكم .

ثالثها : ان هذه الرواية ، دلت على جواز التوضيء بالنبيذ ، والنبيذ لو كان متمحضاً في النبيذ المضاف ، لكانت هذه الرواية أخص مطلقاً مما دل على عدم جواز الوضوء في حالة فقدان الماء المطلق ، من قبيل قوله تعالى : ﴿ فلم تجدوا ماءاًفتيمموا صعيداً طيباً ﴾[1] . ولكن النبيذ ليس كذلك ، فانه ببعض مراتبه وان كان مضافاً ، ولكنه ببعض مراتبه مطلق متغير ، والماء المتغير غير الماء المضاف ، فتكون دلالة الرواية على جواز الوضوء بالنبيذ المضاف بالاطلاق ،

---

(١) المائدة : ٦ .

وبهذا تكون النسبة بينها ، وبين ما دل على عدم جواز الوضوء في حالة فقدان الماء ، ـ كالآية الكريمة ـ ، العموم من وجه ، وتسقط الرواية حينئذ في مادة الاجتماع عن الحجية ، لمخالفتها للكتاب الكريم ، وتختص بالنبيذ الباقي على إطلاقه .

وهذا الاشكال ، قابل للدفع ايضاً ، لما اشار اليه السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ[1] : من أن النبيذ في نفسه ، وان كان يشمل حالة التغير مع بقاء الاطلاق ، إلا أنه في خصوص هذه الرواية ، فرض عدم القدرة على الماء ، حيث قال : « ولم يقدر على الماء » ، ففرض ذلك ، مساوق لفرض أن النبيذ قد وصل إلى درجة ، بحيث يخرج عن كونه ماءاً مطلقاً ، فتكون الرواية أخص مطلقاً من دليل عدم الجواز .

رابعها : إن النبيذ البالغ إلى حد الاضافة مسكر ، والمسكر نجس ، والنجس لا يجوز الوضوء به جزماً . فان ادعينا قطعية هاتين القضيتين وجداناً : (نجاسة المسكر وعدم جواز الوضوء بالنجس) ، فهذا يعني ، أن مفاد الرواية معلوم البطلان في موردها ـ وهو النبيذ المضاف ـ ، ومع سقوطها في شخص موردها ، لا يمكن العمل بها في سائر المضافات المحكومة بالطهارة شرعاً . وان لم ندَّع القطعية الوجدانية لنجاسة النبيذ المسكر ـ وان كان عدم جواز الوضوء بالنجس قطعياً ، وإنما تثبت نجاسة النبيذ المسكر بالدليل الاجتهادي ـ فهذا الدليل الاجتهادي ، يكون طرفاً للمعارضة مع رواية عبد الله بن المغيرة ، لأن الرواية تدل بالالتزام ، على طهارة النبيذ المسكر ، للعلم وجداناً بأن النجس لا يجوز الوضوء به . واذا حصل التعارض ، وفرض التساقط ، فلا يبقى دليل على جواز الوضوء بالنبيذ المضاف .

ويتم هذا الوجه ، حتى بناءاً على مبنى من يرى طهارة المسكر ، بدعوى التعارض بين الأخبار الدالة على الطهارة ، والأخبار الدالة على النجاسة ،

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٢٩ . مطبعة الآداب في النجف الأشرف .

والرجوع بعد تساقط الطائفتين إلى أصالة الطهارة ، فانه على هذا المبنى ، تكون رواية عبد الله بن المغيرة ، واحدة من الأخبار الدالة على الطهارة ، وتسقط بالمعارضة ، مع سقوط سائر الأخبار الدالة على الطهارة .

نعم ، إذا بنينا على أن بطلان الوضوء بالنبيذ المسكر ، على تقدير نجاسته ، ليس قطعياً وجداناً ، وانما ينحصر مدركه باطلاق ما دل على عدم جواز الوضوء بالنجس ، فلا تقع المعارضة بين رواية عبد الله بن المغيرة ، وما دل على نجاسة النبيذ المسكر ، إذ لا علم لنا بأن النجاسة في النبيذ ، تستلزم بطلان الوضوء ، فلا يكون خبر عبد الله بن المغيرة دالاً بالالتزام على الطهارة ، لكي يعارض الروايات الدالة على النجاسة ، بل مقتضى القاعدة حينئذ ، العمل به وبها ، فيحكم بجواز الوضوء بالنبيذ وبنجاسته .

لا يقال : بل تقع المعارضة بينهما ، بعد التمسك باطلاق ما دل على عدم جواز الوضوء بالنجس ، فاننا بهذا الاطلاق ، نثبت أن كل نجس لا يجوز الوضوء به ، فيكون دليل جواز الوضوء في النبيذ ، معارضاً بدليل نجاسته .

لأنه يقال : إن إطلاق ما دل على عدم جواز الوضوء بالنجس ، لا يمكن التمسك به في المقام ، لأن رواية عبد الله بن المغيرة ، ـ بعد فرض حجيتها ـ ، توجب إحراز سقوط ذلك الاطلاق ، إما تخصيصاً ، وإما تخصصاً . بمعنى أنها تدل على أن النبيذ ، إما نجس يجوز الوضوء به ، وهو معنى التخصيص ، وإما طاهر رأساً ، وهو معنى التخصص . فاطلاق ما دل على عدم جواز الوضوء بالنجس ، ساقط بهذا الاعتبار ، فلا موجب لإيقاع التعارض ، بين رواية ابن المغيرة ، والروايات الدالة على نجاسة المسكر . ولكن الصحيح ، هو ان عدم جواز الوضوء بالنبيذ على تقدير نجاسته ثابت ، للعلم الوجداني ؛ بأن النجس لا يطهر ، ولا نحتاج في إثباته إلى التمسك باطلاق الدليل ، ليقال : إن أمره دائر بين التخصيص والتخصص ، ومع ذلك العلم الوجداني ، لا محالة تقع المعارضة بين رواية عبد الله بن المغيرة ، والروايات الدالة على نجاسة النبيذ .

ولكن هذا الوجه ، إنما يتم ، إذا بنينا على عدم وجود نبيذ مضاف ، غير مسكر ، وادعينا ، أن الاضافة تلازم دائماً ، أو عادة ، الإسكار ، وأما إذا فرضنا ، وجود مرتبة متوسطة شائعة واقعة بين التغيّر والإسكار ـ بمعنى أن النبيذ يكون ماءاً مطلقاً متغيراً ، ثم يكون ماءاً مضافاً غير مسكر ، ثم يكون ماءاً مضافاً مسكراً ـ ، فلا يتم الوجه المذكور ، لأننا حينئذ ، نقيد إطلاق النبيذ في رواية عبد الله بن المغيرة ، بغير القسم المسكر النجس منه ، ولا موجب لإيقاع المعارضة بينها وبين ما دل على نجاسة المسكر .

وخامسها : أهم الاشكالات ، ويوجب سقوط الاستدلال بهذه الرواية ، وهو أن بعض الصادقين ، الذي يروي عنه ابن المغيرة ، لم يعلم أنه هو الامام ، لأن غاية ما يقال في تعيين أنه الامام أحد امرين :

الأول : ان المقام الفقهي لعبد الله بن المغيرة ، لا يناسب أن يروي عن غير الامام .

والثاني : ان اللام في (بعض الصادقين) عهدية ، ومع كونها عهدية ، فلا يوجد من يناسب الاشارة إليه باللام لمعهوديته ، ولو نوعاً ، إلا الأئمة .

ويرد على الأول : ان نقل ابن المغيرة عن غير الامام في المقام ، لعله ليس من أجل التعبد بكلامه ، حتى لا يكون مناسباً لمقام ابن المغيرة ، بل بلحاظ اشتمال المنقول على الرواية النبوية ، ولأجل إثبات النقل عن حريز ، وصف الواسطة بأنه صادق ، فلا يكون في ذلك ما ينافي شأن عبد الله بن المغيرة .

ويرد على الثاني : ان احتمال العهد ـ وان كان موجوداً ، بل لعل ذلك مظنون ـ ولكن الظن وحده لا يجدي ، ما لم ينعقد ظهور عرفي للّام في العهدية ، وبدون هذا الظهور ، لا يمكن التعويل على الظن الناشيء من القرائن الخارجية ، لأن في مقابله إحتمال كون اللام للجنس ، فتسقط الرواية عن الحجية .

هذا كله في الوجه الأول ، الذي يستدل به على القول الأول مع مناقشاته .

الوجه الثاني : ـ لإثبات جواز رفع الحدث بالمضاف ، عند تعذر المطلق ، التمسك بقاعدة الميسور ، بدعوى أن الوضوء بالمضاف ميسور من الواجب ، فيجب .

وهذا الوجه يتوقف :

أولاً : على التسليم بكبرى قاعدة الميسور . وقد ذكرنا في الأصول عدم تماميتها .

وثانياً : على أن يكون الوجوب متعلقاً بالمركّب ، أي بنفس الأغسال والمسحات ، واما إذا قيل : بأن الطهارة التي تعلق بها الوجوب ، عنوان بسيط مسبب عن الغسل والمسح ، أو عنوان بسيط ينطبق عليه ، على حد انطباق العنوان الانتزاعي على منشأ انتزاعه ، فلا يمكن التمسك بقاعدة الميسور ، لأن الواجب إذا كان عنواناً بسيطاً ، فلا يتصور فيه التبعض في التعسر والتيسر ، بحيث يكون مقدار منه ميسوراً ، ومقدار معسوراً ، لتجري قاعدة الميسور ، بل امر الواجب دائر بين التعسر بقول مطلق ، والتيسر بقول مطلق ، لبساطته وتردده بين الوجود والعدم ، فهو من قبيل ما إذا وجب عنوان التعظيم ، وفرض أن هذا العنوان لا يحصل الا بثلاثة أمور مجتمعة ، وتعذر واحد منها ، فان قاعدة الميسور لا تجري حينئذ ، إذ لا يتصور التبعض في التيسر في عنوان التعظيم .

وثالثاً : ـ بعد فرض تمامية قاعدة الميسور ، وكون الواجب امراً مركَّباً ، لا عنواناً بسيطاً ـ يتوقف على أن يكون فاقد القيد ميسوراً عرفاً من واجده . وتوضيحه : ان المقيد يرجع بالتحليل إلى مركَّب من جزئين تحليليين ، وهما ذات المقيد والتقيد ، وفاقد القيد يشتمل على أحد هذين الجزئين ، فهو يمثل جزء الواجب بالنظر الدقّي ، وبهذا النظر ، يكون ميسوراً من الواجب ، ولكنه بالنظر

العرفي ، قد لا يكون ميسوراً من الواجب ، وجزءاً منه ، بل يُعد مبايناً له ، من قبيل ما إذا وجب إكرام الانسان العالم ، وتعذَّر إكرامه ، ولكن تيسَّر اكرام الانسان الجاهل ، فهنا لا يرى العرف ان إكرام الانسان الجاهل ميسور من اكرام العالم ، باعتباره مشتملاً على جزء المركّب التحليلي ، بل يرى أنه مباين للواجب . ففي المقام ، إذا كان الوضوء بماء الرمان ، بالنسبة إلى الوضوء بالماء المطلق ، كإكرام الانسان الجاهل بالنسبة إلى إكرام الانسان العالم ، فلا تجري قاعدة الميسور .

ثم ، لو غض النظر عن كل ذلك ، وفرضنا شمول اطلاق دليل قاعدة الميسور للمقام ، فمع هذا لا يتم المدَّعى ، لوقوع التعارض بين إطلاق قاعدة الميسور ، وإطلاق دليل وجوب التيمم .

وتوضيح ذلك : ان مقتضى إطلاق قاعدة الميسور ، ـ بعد فرض التنزل عن الملاحظات السابقة ـ ، هو الشمول لباب الوضوء ، بمعنى أنه إذا تعذر منه شيء ، كخصوصية الماء المطلق ، وجب الباقي ، اي الوضوء بالمضاف . ومقتضى دليل وجوب التيمم ، وهو قوله تعالى : ﴿ فلم تجدوا ماءاً فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ ، بعد فرض أن الماء فيه بمعنى الماء المطلق ، أنه في فرض عدم وجدان الماء المطلق ، يجب التيمم ، سواء كان هناك مائع آخر يمكن التوضي به ، أو لا .

ولا يمكن العمل بكلا الاطلاقين ـ أي باطلاق دليل الميسور ، واطلاق دليل التيمم ـ لأن لازم ذلك ، الالتزام بواجبين : احدهما : الوضوء بالمضاف ، بمقتضى الاطلاق الأول ، والآخر : التيمم بمقتضى الاطلاق الثاني ، مع العلم بعدم وجوب كلا الأمرين معاً في الواقع ، فتقع المعارضة بنحو العموم من وجه ، بين إطلاق دليل التيمم ، وإطلاق قاعدة الميسور ، لأنها يجتمعان في مورد تعذر الماء المطلق ، وتيسر المضاف ، فهذا المورد هو مادة الاجتماع والتعارض للدليلين ، ومادة الافتراق لدليل وجوب التيمم ، ما إذا فرض عدم

تيسر الماء المطلق والمضاف معاً ، ومادة الافتراق لدليل قاعدة الميسور ، ما إذا كان التعسر في غير الوضوء من الواجبات التي لم يجعل لها بدل .

وهنا قد يتوهم ـ بعد الاعتراف بالمعارضة بنحو العموم من وجه ، بين قاعدة الميسور ، والآية الكريمة الدالة على وجوب التيمم ـ ، ان قاعدة الميسور ، حاكمة في المقام على دليل بدلية التيمم ، لأن دليل البدلية ، أخذ في موضوعه عنوان تعذّر الواجب ، وقاعدة الميسور ، تثبت أن الواجب غير متعذر ، ما دام قد بقي منه ميسور ، فقاعدة الميسور ، ترفع عنوان التعذر ، الذي أخذ في موضوع دليل البدلية ، وبهذا تكون حاكمة عليه .

إلا أن هذه الحكومة في غير محلها ، وذلك ، لأن دليل البدلية ، وإن اخذ في موضوعه تعذّر الواجب ، ولكن قاعدة الميسور لا تنفي تعذّره ، ولا تثبت تيسره ، فهي لاتنزّل الباقي منزلة التام ، وانما تثبت الوجوب للباقي ، وفرق بين اللسانين ـ أي بين لسان أن الميسور من الوضوء ، مصداق للوضوء التام ، بتنزيل الباقي منزلة تمام المركّب ، وبين لسان أن الباقي واجب ، بعد سقوط الوجوب عن المركّب بالتعذر ـ ، وما يكون من شأنه الحكومة هو اللسان الأول ، وما يكون مفاد قاعدة الميسور هو اللسان الثاني . فموضوع دليل البدلية ، وهو تعذر الوضوء التام ، محقق في المقام ، كما أن موضوع قاعدة الميسور ، ثابت بحسب الفرض ، فيقع التعارض ، ولا بد من تطبيق قواعد باب التعارض ، وبهذا نقدم دليل التيمم ، على دليل الميسور في مقام التعارض . والوجه في هذا التقديم ، أن دليل التيمم قرآني ، فهو قطعي السند ، ودليل الميسور ـ لو تم ـ فهو رواية من أخبار الآحاد ، وقد ذكرنا في محله ، أن خبر الواحد ، إذا عارض الدليل القطعي السند كالقرآن الكريم بنحو العموم من وجه ، يسقط عن الحجية في مادة الاجتماع ، ومعه ، يتعين العمل باطلاق الآية ، الدالة على تشخيص الوظيفة في التيمم .

هذا تمام الكلام في إبطال ما ذهب إليه ابن أبي عقيل ـ قدس سره ـ .

وأما القول الثاني : وهو جواز رفع الحدث بماء الورد مطلقاً ، ولو في حال الاختيار ، فقد استدل له بما رواه الشيخ ، باسناده إلى الكليني ، والكليني عن علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : قلت له : الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة ؟ قال : لابأس بذلك(١) .

والبحث في هذا الحديث ، يقع تارة من ناحية الدلالة ، واخرى من ناحية السند .

أما الكلام من ناحية الدلالة ، فتقريب الاستدلال بهذا الحديث هو : انه عليه السلام ، أجاز الاغتسال والتوضي بماء الورد ، والمراد بهما ، المعنى الشرعي لا المعنى اللغوي ، لأن الحمل على المعنى اللغوي ، خلاف الظاهر في نفسه ، ، وخلاف ظهور الاضافة إلى الصلاة ، الدالة على أن المراد بالغسل والوضوء ، ما هو دخيل في الصلاة .

ومهم المناقشة في دلالة هذا الحديث وجهان :

الوجه الأول : ما أفاده السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، من أن ماء الورد يشمل عدة أقسام : المعتصر من الورد ، والمجاور المخلوط به ، والمصعَّد ، والقسم الأول ماء مضاف ، والقسم الثاني ماء مطلق ، وكذلك الثالث ، حيث أن تصعيد الماء المخلوط بالورد ، لا يجعله مضافاً ، بل يجعله معطراً ومتغيراً ، وانما يصير مضافاً ، إذا خلطه الورد بمقدار اكثر من الماء ، كما في ماء الرمان ، ومن الواضح ان المصعَّد ليس كذلك ، فان اكثر ماء(٢) .

وعلى هذا ، فيكون الحديث دالاً على جواز الوضوء بالمضاف من ماء الورد باطلاقه للقسم الأول ، وهذا الاطلاق ، معارض مع اطلاق قوله تعالى :

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الماء المضاف حديث ـ ١ ـ .

(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٢٦ ـ ٢٧ . مطبعة الآداب في النجف الأشرف .

﴿ فلم تجدوا ماءاً فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ ، والمعارضة بنحو العموم من وجه ، ومادة الاجتماع ، هي وجدان المضاف من ماء الورد دون غيره ، ومادة الافتراق للحديث ، غير المضاف من أقسام ماء الورد ، ومادة الافتراق للآية ، حالة عدم وجدان الماء ولا ماء الورد ، ويقدم إطلاق الآية على إطلاق الرواية في مادة الاجتماع ، لما دل على سقوط الحجية عن الخبر المخالف للكتاب الكريم ، ولو بنحو العموم من وجه ، في مورد المخالفة .

ويرد عليه :

أولاً : ان هذا لا يتم على مباني السيد الأستاذ ، لأنه يبني في الخبر المخالف للكتاب الكريم ، بنحو العموم من وجه ، على التفصيل : بين ما إذا كان شمول الرواية والآية لمادة الاجتماع بالعموم الوضعي ، أو بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، فإن كان شمولهما لمادة الاجتماع بالعموم الوضعي، صدق على الرواية عنوان الخبر المخالف للكتاب ، فيسقط عن الحجية بمقدار المخالفة . وان كان شمولهما لمادة الاجتماع، بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، فلا يصدق على الخبر عنوان الخبر المخالف للكتاب ، لأن الاطلاق ليس مدلولاً للفظ القرآني ، وإنما هو مدلول لمقدمات الحكمة ، فلا يصدق على الخبر أنه مخالف للكتاب [1] .

وبناءاً على هذا التفصيل ، لا تتم المناقشة المذكورة في حديث يونس ، لأن شمول كل من خبر يونس ، وآية التيمم لمادة الاجتماع ، إنما هو بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، فيلزم من التفصيل المذكور ، أن لا يصدق على خبر يونس ، عنوان الخبر المخالف للكتاب الكريم ، فلا موجب لتقديم الآية عليه ، وانما يتعين التساقط بين الإطلاقين من مادة الاجتماع ، على ما هو المعروف ، وبعد التساقط ، قد ينتهى إلى القول بجواز الوضوء بماء الورد المضاف ، فيما إذا

---

(١) مباني الاستنباط تقريرات لبحوث آية الله الخوئي الأصولية ج ٤ ص ٥٠٣ . مطبعة النجف .

كان الدليل الاجتهادي الدال على عدم الجواز ، منحصراً بإطلاق آية التيمم ، وما كان من قبيله ، مما يسقط بالمعارضة مع اطلاق رواية يونس ، فانه يتعين حينئذ ، الرجوع إلى الأصل العملي ، وهو ينتج جواز الوضوء بالمضاف ، على ما تقدم في تأسيس الأصل .

ولكن التحقيق في الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه ، سقوطه عن الحجية في مادة الاجتماع مطلقاً ، سواء كان شمول الدليلين لمادة الاجتماع ، بالوضع ، أو بمقدمات الحكمة ، فالمبنى الأصولي للمناقشة المذكورة في خبر يونس تامة(١) .

---

(١) وتوضيح تمامية هذا المبنى الأصولي ، ان دعوى عدم صدق عنوان الخبر المخالف ، على الخبر المخالف للكتاب بنحو العموم من وجه ، فيما إذا كان عموم الكتاب بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، يمكن بيانها بأحد تقريبين ، وكلاهما قابل للدفع :

الأول ـ ان الاطلاق ليس مدلولاً للفظ القرآني، لكي يصدق عنوان المخالفة للقرآن، لأن اسم الجنس ، إنما يدل على الطبيعة المهملة ، الجامعة بين المطلق والمقيد ، وإنما يكون الاطلاق مدلولا لمقدمات الحكمة ـ أي لعدم نصب المتكلم قرينة على التقييد مع كونه في مقام البيان ـ ، فعدم القرينة على التقييد ، هو الدال على الاطلاق ، لا اسم الجنس المصرح به في الكلام . وهذا الأمر العدمي ، ليس قرآناً ، ليكون المخالف له مخالفاً للكتاب الكريم ، ففي مسألتنا مثلاً ، يكون خبر يونس منافياً ـ لا لما تدل عليه كلمة « ماء » القرآنية في آية التيمم ـ ، لأن هذه الكلمة تدل على المهمل لا المطلق ، بل هو ينافي ما يدل على عدم نصب القرينة على التقييد من ارادة الاطلاق ، فما يكون الخبر مخالفاً له ـ وهو الأمر العدمي ـ ، ليس قرآناً ، وما يكون قرآناً ، وهو كلمة « ماء » ، لا ينافيه الخبر ، لأنه لا يدل على الاطلاق .

ويرد على هذا التقريب : انه لو سلم كون الخبر المخالف ، مخالفاً بالدقة للأمر العدمي ، وكون هذا لا يكفي بالنظر العرفي ، لإضافة عنوان المخالفة إلى نفس القرآن ، فهو لا يكفي لإثبات المدعى . وذلك لأن المستظهر من الدليل الدال على إسقاط الحجية عن الخبر المخالف للكتاب ، أن جعل هذه المزية للكتاب ، ليس باعتباره قرآناً ، بل باعتباره دليلاً قطعي الصدور والسند ، ولهذا يتعدى من المخالفة للكتاب ، إلى المخالفة للسنة القطعية ، فالميزان إذن ، مخالفة الخبر الواحد للدليل القطعي السند ، سواء كان قرآناً أو سنة ، وسواء كان قولاً أو تقريراً أو فعلا .

ومن الواضح ، أن عدم نصب المولى للقرينة على التقييد في الكلام القرآني ، أمر قطعي السند ، إذ لا يحتمل النقصان في النص القرآني ، فكما أن وجود كلمة « ماء » في القرآن قطعي ، كذلك عدم وجود كلمة دالة على التقييد قطعي أيضاً ، فالخبر الواحد ، مخالف للدليل القطعي على أي

. . . .

حال ، وكون هذا الدليل القطعي قولاً أو سكوتاً ، لا دخل له في ملاك إسقاط الخبر الواحد عن الحجية .

الثاني ـ أن يقال: إن الاطلاق الذي يثبت بمقدمات الحكمة، ليس مدلولاً للفظ القرآني، بل لأمر عدمي ، وهو عدم القرينة على التقييد ، ولكن هذا الأمر العدمي ، ليس بمعنى عدم نصب القرينة في نفس الكلام على التقييد ، لكي يقال : إن عدم نصب القرينة المتصلة في نفس الكلام القرآني قطعي ، بل بمعنى عدم القرينة ولو منفصلة ، فعدم مطلق ما يدل على التقييد ولو منفصلاً ، هو الدال على الاطلاق . ومن المعلوم ، ان العدم بهذا المعنى ليس قرآناً ولا قطعياً ، لأننا لا نعلم وجداناً بعدم صدور قرينة منفصلة ، فالخبر المخالف للاطلاق ، لا يكون حينئذ مخالفاً للدليل القطعي .

ويرد عليه: ان هذا المبنى ساقط كما حقق في محله، فإن الظهور الاطلاقي، يتم بمجرد انتهاء الكلام من قبل المتكلم ، بدون أن ينصب قرينة على التقييد ، ومجيء القرينة المنفصلة ، لا يكشف عن عدم الدلالة على الاطلاق من أول الأمر ، بل يوجب سقوط حجية الظهور الاطلاقي بعد انعقاده ، والا ، لما أمكن اثبات الاطلاق ، لأن استفادة الاطلاق ، لو كانت متوقفة على عدم مطلق ما يكون بياناً للتقييد ، متصلاً او منفصلاً ، فلا يمكن إحراز هذا العدم ، بل ينسد حينئذ اثبات الاطلاق بمقدمات الحكمة . ولا يتوهم امكان احرازه بأصالة عدم القرينة ، لأن أصالة عدم القرينة ، إنما تجري فيما إذا كان هناك ظهور في مقام الاثبات ، يقتضي افادة معنى ، واحتمل ورود القرينة على خلاف هذا الظهور ،ففي مثل ذلك ، تجري أصالة عدم القرينة ، ومرجعها لباً وروحاً ، إلى أصالة الظهور ، وعدم جواز رفع اليد عن كشفه النوعي لمجرد الاحتمال . وأما في المقام ، فلا يوجد ـ بقطع النظر عن مقدمات الحكمة ـ أي ظهور يقتضي إفادة الاطلاق ، بل اللفظ يدل على الطبيعة المهملة ، الجامعة بين المطلق والمقيد ، فلا معنى لأصالة عدم القرينة .

وإن شئت قلت : إن أصالة عدم القرينة ، إنما تجري ، فيما إذا كانت القرينة المنفية بالأصل موجبة لتكذيب ظهور متحقق في مقام الاثبات ، لأن هذا الظهور بنفسه ، يكون كاشفاً نوعياً عن عدمها . وأما إذا لم تكن موجبة لذلك ، فلا كاشف نوعي عن عدمها . ومعه لا يجري العقلاء أصالة عدم القرينة ، لأنهم إنما يجرون أمثال هذا الأصل ، بلحاظ الطريقية والكاشفية ، لا من باب التعبد الصرف .

وربما يبين هذا التقريب، ببيان سليم عن هذه المناقشة، بأن يقال: إن عدم البيان، المأخوذ في مقدمات الحكمة ، هو عدم مطلق البيان ، سواء كان متصلاً أو منفصلاً . ولكن ، لا بأن يكون عدم القرينة المنفصلة المتأخرة ، شرطاً في انعقاد الإطلاق ، كي يبتلى بمحذور الاجمال ، وعدم امكان إحراز الاطلاق ، بل بأن يكون الظهور الإطلاقي في كل زمان ، يتوقف على عدم بيان القيد إلى ذلك الزمان ، فعندما يتكلم المولى بالخطاب المطلق ، ولم ينصب قرينة على التقييد ، ينعقد بذلك ظهور وكاشف فعلي عن إرادة الاطلاق ، وهذا الظهور الكاشف ، يبقى مستمراً ، =

. . . .

ما دام لا قرينة على خلافه ، فاذا جاءت القرينة ، ارتفع هذا الظهور ، لمجيء البيان الكاشف عن أن المراد الجدّي هو المقيد لا المطلق .

وبهذا التوجيه، يتفادى محذور الاجمال عند احتمال القرينة المنفصلة، فيمكن إحراز الاطلاق، لأن الظهور في الخطاب المطلق فعلي ، مع قطع النظر عن القرينة المنفصلة ، فيكون مكذباً لاحتمال وجود القرينة ، وكاشفاً عن عدمها عند الشك فيها ، فتجري أصالة عدم القرينة ، كما انه يتم بهذا الوجه ، المقصود في المقام ، حيث يكون الخبر المخالف رافعاً لموضوع الاطلاق القرآني ، فلم يبق ظهور في القرآن ، كي يصدق على الخبر عنوان المخالفة مع الكتاب .

غير أن هذا التقريب أيضاً لا يمكن قبوله، فإنه إذا كان المقصود من ارتفاع الظهور الاطلاقي بالقرينة المنفصلة ، ارتفاع حجيته ، لا أصل وجوده وكاشفيته ، فهذا صحيح ، وهو المختار أيضاً ، لكنه ينتج عكس المقصود تماماً ، فان معناه ، أن المطلق قد انعقد ظهوره التصديقي في إرادة الاطلاق ، بمجرد انتهاء الخطاب ، والمفروض أنه يبقى على حاله ، حتى بعد ورود البيان المنفصل ، فيصدق عليه أنه مخالف مع القرآن ، إذا ما كان المطلق قرآنياً .

وإن كان المقصود من ارتفاع الظهور الفعلي، أن القرينة المنفصلة، تزيل أصل الظهور التصديقي في إرادة الاطلاق من الخطاب ـ ولعل هذا هو الظاهر من بعض كلماتهم ـ فعندئذ ، لا يبقى معنى معقول لهذا التقريب ، بحيث يكون مجيء القرينة في كل زمان ، موجباً لارتفاع الظهور التصديقي بلحاظ ذلك الزمان .

إذ المتكلم : إما أن يكون ظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي، بشخص خطابه المطلق ، فهذا يعني ، أن مجرد عدم نصب القرينة متصلاً بالمطلق ، كافٍ في انعقاد الظهور الاطلاقي للخطاب ، ولا يكون هذا الظهور مرفوعاً بمجيء البيان المنفصل ، لأن ملاكه هو ظهور حال المتكلم ، في أنه بيّن تمام مراده بشخص خطابه ، والمفروض انه أتم خطابه ، وأوقعه مجرداً عن القرينة ، فقد تحقق ملاك الظهور ، وانعقد الاطلاق ، فلا يتغير عما وقع عليه .

وإما أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الجدي، من مجموع خطاباته، لا بشخص خطابه المطلق ، فهذا معناه ، أنه لا ينعقد للمطلق ظهور في الاطلاق ، إلا بعد ملاحظة مجموع ما يصدر عنه من خطابات ، لأنه لا يفصح عن مراده دفعة واحدة ، بل تدريجاً ، فيرجع إلى التقريب السابق ، الذي كان يبتلى بمحذور الاجمال عند احتمال وجود بيان منفصل ولو متأخراً . وليس هناك حالة وسطى بين الحالتين ، كي يقال مثلاً : إننا نفترض كون ظاهر حال المتكلم في كل زمان ، أنه يفصح عن مراده بلحاظ مجموع ما صدر عنه إلى ذلك الزمان .

لأن ذلك يعني ، أن للمتكلم في كل زمان مراداً يختلف عن مراده في الزمان الآخر، باختلاف ما صدر منه . وهذا خلاف المفروض ، إذ المفروض أن هناك حكماً واقعياً واحداً ثابتاً ، يكشف المخصص متى ما جاء عن حدوده من أول الأمر .

هذا مضافاً، إلى أن هذا التقريب، يرد في حقه تساؤل آخر، حاصله: إن الرافع للظهور=

ويرد على هذه المناقشة :

ثانياً : ان هيئة الاضافة في كلمة « ماء الورد » ، لا بد أن تكون دالة على نسبة معينة بين الماء والورد ، وهذه النسبة ، قد تكون هي المجاورة ، بما هي معنى حرفي ، فيكون ماء الورد ، بمعنى الماء المجاور للورد ، وقد تكون هي نسبة التبعية بما هي معنى حرفي ، أي كون الورد منبعاً للمضاف ، والمضاف نابعاً ومأخوذاً من الورد ، على حد نابعية المطلق من عيونه ومصادره . وهاتان النسبتان متباينتان مفهوماً ، والمدعى في المقام ، أن المنساق من اضافة كلمة « الماء » إلى شيء يصلح أن يكون مصدراً ومنبعاً للماء المضاف بالعصر ونحوه ، هو ارادة المنبعية بما هي معنى حرفي من تلك الاضافة ، فحينما نقول : « ماء الورد » ، أو « ماء الرمان » ، أو « ماء البرتقال » ، لا يشك عرفاً في أن المستظهر من الاضافة ، إرادة المائع الذي يكون الورد والرمان والبرتقال بمثابة المنبع له .

وعلى هذا ، لا يكون عنوان ماء الورد ، المأخوذ في رواية يونس ، شاملاً للماء الذي يجاور الورد .

= الاطلاقي بالنسبة لكل زمان ، هل هو وصول البيان والقيد إلى المكلف ، أو يكفي وجوده الواقعي لذلك ؟ .

أما الأول: فلا معنى لادعائه في المقام، إذ من الواضح، أن خصوصية الوصول، غير دخيلة في تكوُّن الاطلاق ، الكاشف عن مراد المتكلم ، وانما هو دخيل في الحجية والتنجيز والتعذير .

وأما الثاني: فيلزم منه، أننا لو احتملنا ورود بيان منفصل في الزمان الثاني، يبتلي المطلق بالاجمال بلحاظ ذلك الزمان ، لأنه على تقدير صدور البيان واقعاً ، يكون الاطلاق مرفوعاً في ذلك الزمان ، ولا يمكن التمسك بأصالة عدم القرينة ، لأنه فرع وجود كاشف فعلي كما قلنا فيما سبق ، فلا محيص الا عن التمسك باستصحاب بقاء الظهور الاطلاقي ، المنعقد في الزمان الأول . وبين هذا الأصل ، وأصالة عدم القرينة العقلائية ، فوارق بحسب الأثر والنتيجة تظهر بالتأمل .

وهكذا، لا بد من الالتزام، بأن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، يكفي فيه عدم القرينة المتصلة، لكي ينعقد الظهور الاطلاقي، بنفس فراغ المتكلم من الكلام، وخلوه من القيد. وعليه، فيكون الخبر المخالف لإطلاق الكتاب الكريم ، مخالفاً لدليل قطعي الصدور والثبوت ، وهذا يكفي في سقوطه عن الحجية ، سواء تمثل هذا الدليل القطعي الثبوت في لفظ ، أو في سكوت .

وإن شئت قلت : إن عنوان الاضافة إلى الورد ، إذا أخذناه بمفهومه الاسمي ، فقلنا : « الماء المضاف إلى الورد » ، كان لهذا العنوان إطلاق يشمل الماء المنتسب إلى الورد بالمجاورة ، كما يشمل الماء المنتسب إلى الورد بالمنبعية ، ولكن المأخوذ في رواية يونس ، ليس عنوان الماء المضاف إلى الورد ، بل واقع الماء المضاف إلى الورد . بمعنى أن هيئة الاضافة ، مستعملة في واقع نسبة معينة بين الماء والورد ، فإذا استظهرنا من الاضافة أن هذه النسبة ، هي نسبة المنبعية ، فلا يكون للكلمة إطلاق يشمل الماء المجاور للورد .

ومع خروج الماء المجاور عن مدلول الكلمة ، يبقى نحوان من ماء الورد : الماء المعتصر ، والماء المصعَّد . أما الماء المعتصر ، فهو المتيقن من الكلمة ، وأما الماء المصعَّد ، فان ادعينا أنه لم يكن متعارفاً في تلك الأيام ، فينحصر المدلول الواقعي للكلمة ، بالماء المعتصر ، وهو ماء مضاف ، فتكون رواية يونس ، أخص مطلقاً من الآية ، لا معارضة بنحو العموم من وجه .

وقد يقرب دعوى أن المصعَّد ، لم يكن متعارفاً إلى زمان الشيخ الطوسي ـ قدس سره ـ ، أن الشيخ في التهذيب، عند التعليق على رواية يونس، تعرض لقسمين من ماء الورد ، وهما المعتصر ، والمخلوط به الورد ، ولم يتعرض للمصعد اصلاً[1] . فان استظهر من ذلك ، عدم تعارف المصعَّد في زمان الشيخ وما قبله ، انحصر المدلول الواقعي للكلمة بالماء المعتصر ، وإن فرض تعارف المصعَّد أيضاً ، كانت الرواية شاملة للمعتصر والمصعَّد ، لأن كلا منهما واجد لنسبه النبعية بلحاظ الورد ، أما المعتصر فواضح ، وأما المصعد ،

---

(١) فقد ذكر في التهذيب ص ٢١٩ الجزء الأول منشورات دار الكتب الاسلامية بطهران : « . . . ويحتمل أيضاً أن يكون أراد عليه السلام بقوله « ماء الورد » الماء الذي وقع فيه الورد ، لأن ذلك قد يسمى ماء ورد وان لم يكن معتصراً منه ، لأن كل شيء جاور غيره فانه يكسبه اسم الاضافة إليه . وان كان المراد به المجاورة ، ألا ترى أنهم يقولون « ماء الحب » و « ماء المصنع » و « ماء القرب » وان كانت هذه الاضافات انما هي اضافات المجاورة دون غيرها ، وفي هذا إسقاط ما ظنوه . . . » .

فلاشتماله على ما يكون مصعَّداً من ماء الورد ، فنسبة الورد إلى المصعَّد منه ، نسبة المنبعية ، فهو ماء الورد بهذا اللحاظ .

ويطلق هذا الاسم ، على المجموع المركَّب من المصعَّد من الماء ، والمصعَّد من الورد ، رغم كون المصعد من الورد ، أقل بكثير من المصعد من الماء ، ونكتة هذا الاطلاق ، أن اسم الجزء ، قد يطلق على المركَّب، بلحاظ أهمية ذلك الجزء في المركب ، إما لكثرته ، وإما لامتيازه وتوجه النظر إليه بالخصوص ، فهنا ماء الورد ، وإن كان هو الجزء ، إلا أن هذا العنوان يطلق على المجموع ، لا لغالبية ذلك الجزء من الناحية الكمِّية ، بل لغالبيته من الناحية الكيفية والنوعية، وتوجه النظر إليه بالخصوصية . ومن هنا يعرف ، انه ليس ماءاً مطلقاً ، ومجرد كون الماء فيه أكثر بمراتب من ماء الورد ، لا ينافي خروجه عن الاطلاق ، بعد فرض أن الخصوصيات الكيفية ، يتفق أحياناً أن يكون لها تأثير يساوي تأثير الغلبة الكمية ، فمقدار من النفط ، قد يؤثر في إخراج الماء البالغ أضعافه عن الاطلاق . وعليه فتكون الرواية أخص مطلقاً من الآية .

هذا كله في الوجه الأول من الاعتراض ، الذي وجه إلى الاستدلال برواية يونس .

وأما الوجه الثاني : للاعتراض على هذا الاستدلال ، فهو ما أبداه بعض الفقهاء ، من إبداء احتمال أن تكون لفظة « ورد » ، بكسر الواو ، وسكون الراء ، بمعنى الماء الذي ترد عليه الدواب وغيرها للشرب ، فتكون الرواية أجنبية عن الماء المضاف .

وقد رد السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ على هذا الاعتراض[1] ، بأنه اعتراض ساقط ، لأنه إنما يتجه ، فيما لو كانت الأخبار الواجب اتباعها ، مكتوبة في

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٢٨ .

كتاب ، وواصلة إلى أرباب الحديث بالكتابة ، فبما أنها ليست معربة ، يمكن أن يتطرق إليها إحتمال الكسر ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فانهم أخذوا الأخبار عن رواتها الموثوق بهم بالقراءة ، ووصلت إليهم سماعاً عن سماع ، وقراءة بعد قراءة ، وحيث إن راوي هذه الرواية ـ ، وهو الصدوق ـ قدس سره ـ ، قد نقلها بفتح الواو ، حيث استدل بها على جواز الوضوء بالماءالمأخوذ من الورد ، فيجب إتباعه في نقله .

والتحقيق : أن الرواية وصلت الينا عن طريق الكليني والشيخ ، لا عن طريق الصدوق ، وغاية ما نعرف عن الصدوق ، أنه أفتى بمضمونها مثلاً ، ولا دليل على أن الرواية قد تلقاها بالقراءة ، فقد يكون وجدها في أصل من الأصول فأخذها منه .

نعم ، يمكن أن يدعى أن الشيخ الطوسي ـ قدس سره ـ ، تلقى الرواية بالقراءة ، بقرينة ما ذكره في مشيخة التهذيب ، من طرقه إلى مصنفات وأحاديث الكليني ، فقد صرح في بعض تلك الطرق ، أنه تلقى جميع مصنفاته وأحاديثه سماعاً وإجازة[1] ، وحيث إن الشيخ ، كان بانياً على فتح الواو ـ بقرينة أنه اعتبر الرواية واردة في الماء المأخوذ من الورد ـ فيثبت بذلك فتح الواو .

ولكن الصحيح ، أن ثبوت ذلك يتوقف على إحراز أن تمام أفراد السلسلة قد تلقوا الرواية بالقراءة ، وهذا لا طريق له بالنسبة إلى الكليني ومن قبله ، ومجرد غلبة التلقي بالقراءة لا يكفي ، ما لم يوجب الاطمئنان

---

(١) حيث ورد في المشيخة قوله :

« . . . وأخبرنا به أيضاً احمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر ، عن احمد بن ابي رافع وابي الحسين عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البزاز بتنيس وبغداد ، عن أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني جميع مصنفاته وأحاديثه سماعاً واجازة ببغداد بباب الكوفة بدرب السلسلة سنة سبع وعشرين وثلاثمائة . . . » .

مشيخة التهذيب ، المطبوع في نهاية الجزء العاشر ص ٣٩ وما بعدها . منشورات دار الكتب الاسلامية بطهران .

الشخصي ، فمن المحتمل اذن ، أن يكون الكليني ، أو من قبله ، قد تلقى الرواية في كتاب .

فان قيل : إنا إذا أثبتنا أن الراوي عن الكليني مثلاً ، قد أخذ الرواية منه على سبيل القراءة ، وقد سمع منه الواو مفتوحاً ، فهذا يكشف عن أن الكليني قد أخذها ممن قبله على سبيل القراءة أيضاً ، لأنه لو كان قد أخذها من الكتاب ، لما أمكنه أن يشهد بفتح الواو ، فشهادته بفتح الواو ، كاشفة عن تلقيه للرواية ممن قبله قراءة ، وهكذا إلى أن نصل إلى الامام نفسه .

قلنا : بل من المحتمل أن يكون الكليني مثلاً ، أوشخص قبله ، قد تلقى الرواية عن طريق الكتاب ، ومع هذا نقل الرواية قراءة بفتح الواو ، وأخذت منه هكذا ، وذلك بسبب غفلته عن وجود وجه آخر في قراءة كلمة « الورد » ، وتخيل انحصار طريقة نطقها وقراءتها العربية بذلك . فان مثل هذه الغفلة محتملة ، ولا يمكن نفيها بأصالة عدم الغفلة ، التي هي من الأصول العقلائية ، لأن العقلاء إنما يبنون على أصالة عدم الغفلة ، فيما إذا كانت الغفلة المشكوكة التي يراد نفيها بالأصل ، غفلة عن شيء محسوس ، أو قريب من المحسوس ، كما إذا احتملنا أن يكون المتكلم قد قال كلاماً ، غير أن السامع غفل عن الاستماع إلى جزء منه ، فنقل لنا بعضه ، مدعياً انه كل الكلام الذي صدر من ذلك المتكلم . ففي مثل ذلك ، ننفي احتمال هذه الغفلة بالأصل ، لأنها غفلة عن امر محسوس ، وأما الغفلة عن أمر معنوي عقلي ، ومطلب فكري ، فليس الأصل عدمه . والمقام من هذا القبيل ، لأن قابلية الكلمة لأن تقرأ على وجهين ، ليست من قبيل الأمور المحسوسة ، وإنما هي أمر معنوي ، ولا يوجد أصل ينفي الغفلة عن هذا المستوى من الأمور المعنوية ، فلا يوجد اذن ، دافع صناعي وفني ، لاحتمال الكسر في كلمة « الورد » ، إلا الاستبعاد المجرد والظن .

وعلى كل حال ، فسواء تمت دلالة الرواية أو لم تتم ، فالإشكال الوارد في

السند ، من ناحية عدم ثبوت وثاقة سهل بن زياد ، لا يمكن دفعه ، فالخبر إذن ساقط عن الحجية .

وبعد إبطال كلا القولين ، ننتهي إلى القول الثالث للمشهور ، وهو عدم جواز رفع الحدث بالمضاف مطلقاً .

وقد استدل على ذلك السيد الأستاذ وغيره من الفقهاء[1] ، باطلاق قوله تعالى : ﴿ فلم تجدوا ماءاً فتيمموا صعيداً طيباً ﴾[2] ، فان مقتضى الاطلاق ، هو الانتقال إلى التيمم ، ولو كان الماء المضاف ميسوراً . وبخبر أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا ، إنما هو الماء والصعيد[3] .

والعمدة في المقام الاستدلال باطلاق قوله : ﴿ فلم تجدوا ماءً ﴾ ، وبه يقيد اطلاق الأمر بالغسل ، الوارد في أول الآية ، إذا قيل بصدقه على الغسل بالمضاف ، فإنه يعتبر عرفاً ، قرينة على أن المراد بالغسل ، الغسل بالماء .

وأما خبر أبي بصير ، فهو غير تام سنداً ، لأن فيه ياسين الضرير ، وهو لم يثبت توثيقه .

ويمكن التعويض عنه بالروايات الدالة على طلب الماء غلوة أو غلوتين ، بالنسبة إلى فاقد الماء ، والأمرة بالتيمم على تقدير عدم وجدانه[4] ، فإنها باطلاقها ، تنفي كفاية الماء المضاف ، وإلا لما وجب طلب الماء مع وجوده ، ولما انتقل إلى التيمم .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، الجزء الأول ص ٢٤ .

(٢) المائدة : ٦ .

(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من ابواب الماء المضاف حديث ـ ١ ـ .

(٤) من قبيل رواية زرارة ، عن احدهما عليهما السلام قال : إذا لم يجد المسافر الماء فليطلبْ ما دام في الوقت ، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصل . وقد نقلها الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة ، عن زرارة . . والسند صحيح .
وسائل الشيعة للحر العاملي باب ـ ١ ـ من ابواب التيمم .

وقد يستأنس لذلك ، بالأخبار البيانية ، الواردة في مقام تعليم كيفية الوضوء ، حيث ورد فيها الأمر بصب الماء ، الظاهر في لزوم كون الغسل بالمطلق[1] غير أن هذا مبني ، على عدم كون أخذ قيد الماء جارياً على المتعارف ، بحيث يكون هذا التعارف بنفسه ، مانعاً عن ظهور القيد في المولوية .

المسألة الثالثة : في مطهّرية الماء المضاف من الخبث

فقد وقع الكلام في ذلك ، وذهب المشهور إلى عدم جواز رفع الخبث بالمضاف ، وذهب البعض إلى الجواز .

ودعوى الجواز ، إن كانت بلحاظ إنكار أصل سراية النجاسة إلى الملاقي ، والاكتفاء بإزالة العين ، فمرجعها ، إلى مطهرية زوال العين مطلقاً . وتحقيق هذه الدعوى وإبطالها ، يأتي في بحث المطهرات ، في مطهرية زوال العين .

وإنما يقع الكلام هنا ، بعد الفراغ عن سراية النجاسة إلى الملاقي ، واحتياجها إلى المطهر التعبدي ، إذ قد يدعى كفاية الغسل بالمضاف ، في تحصيل هذا المطهر التعبدي .

والكلام في تحقيق هذه الدعوى يقع في مقامين .

أحدهما : في تحقيقها بلحاظ الأصول العملية الجارية في المقام .

والآخر : في تحقيقها بلحاظ الأدلة الاجتهادية .

---

(١) من قبيل ما ورد في روايه زرارة ، وبكير ، أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام ، عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فدعا بطست أو تور فيه ماء ، فغسل يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على وجهه فغسل بها وجهه . . . إلى آخر الحديث .

وسند الحديث صحيح ، حيث ينقله الكليني ، عن علي بن ابراهيم ، عن ابيه ، عن ابن ابي عمير ، عن عمر ابن اذينة ، عن زرارة وبكير . وسائل الشيعة المجلد ١ ص ٢٧٢ . باب ١٥ من أبواب الوضوء حديث ـ ٣ ـ .

أما المقام الأول : فلا بد أولاً ، من ملاحظة دليل الاستصحاب ، ويمكن تقريب التمسك به بأحد وجهين :

الأول : إجراء استصحاب النجاسة في الشيء المغسول بالماء المضاف ، حيث يشك في ارتفاعها بمثل هذا الغسل ، بعد الفراغ عن ثبوتها حدوثاً ، فتستصحب .

الثاني : إجراء استصحاب المطهرية للماء المضاف ، فإذا ألقي في الماء دواء مخصوص صيّره مضافاً يقال : إن هذا المائع ، كان مطهراً قبل الاضافة ، فتستصحب مطهريته .

أما الوجه الثاني لإجراء الاستصحاب ، فهو غير تام ، بناءاً على عدم جريان الاستصحاب التعليقي ، لأن المطهرية ليست حكماً شرعياً مجعولاً بعنوانها ، وإنما هي منتزعة عن قضية تعليقية ، وهي : « أنه لو غسل الشيء المتنجس به لطهر ». فبعد صيرورة الماء مضافاً ، يشك في بقاء هذه القضية التعليقية ، فيبتني استصحابها على جريان الاستصحاب التعليقي ، ولو فرض جريانه ، فهو لا يفيد إلا في المضاف المسبوق بالاطلاق .

وعليه ، فالمتعين هو الوجه الأول في إجراء الاستصحاب ، أي استصحاب نجاسة المغسول ، ولكنه استصحاب في الشبهة الحكمية ، فإذا قلنا به ـ كما هو الصحيح ـ فهو ، وإلا فلا مجال للتمسك بالاستصحاب في المقام .

فإذا بني على عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، فلا بد من التنزل إلى أصل آخر : فهل يمكن التمسك بقاعدة الطهارة ، عملاً بإطلاق : «كل شيء نظيف حتى تعلم بأنه قذر »، بناءاً على شمول القاعدة للشبهة الموضوعية والحكمية معاً ، فيحكم بطهارة الشيء المغسول بالمضاف ، لأنه شيء لا يعلم بنجاسته ، فتجرى فيه أصالة الطهارة ، بعد فرض عدم وجود استصحاب حاكم ؟

والتحقيق ، أن دليل قاعدة الطهارة ، إذا قلنا بأنه في نفسه له إطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، وإنما لا يؤخذ به ، لحكومة دليل الاستصحاب عليه ، فلا مانع في المقام من الأخذ به ، لأن المفروض عدم شمول دليل الاستصحاب للمقام ، باعتباره شبهة حكمية .

ولكن التحقيق ، أن دليل قاعدة الطهارة في نفسه ، ليس له إطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، فعدم جريان القاعدة في هذه الموارد ، لقصور المقتضى ، لا لوجود الحاكم ، كما سوف ننبه عليه في مورده .

ونكتة ذلك : أن كلمة « قذر »، الواردة في قوله : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر » مرددة في حركتها ، بين أن تكون بالمعنى الوصفي ، وأن تكون بمعنى الفعل ، فعلى الأول : يكون للقاعدة إطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، لأن محصلها ، هو أن كل ما لا يعلم بأنه موصوف بالقذارة ، فهو نظيف ، وهذا يشمل ما يشك في بقاء النجاسة . وعلى الثاني : لا يكون للقاعدة إطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، لأن محصلها : أن كل شيء نظيف حتى يعلم بحدوث القذارة فيه . والشيء الذي يعلم بنجاسته سابقاً ، يعلم بحدوث القذارة فيه ، فالغاية المجعولة لقاعدة الطهارة على هذا التقدير ، معلومة الحصول ، فلا تشمله القاعدة .

وحيث إن كلمة « قذر »، غير متعينة في أحد الوجهين ، لأن الذال قد تكون مكسورة مع فتح ما قبلها ، فتكون بالمعنى الوصفي ، وقد تكون مضمومة مع فتح ما قبلها ، فتصلح أن يراد بها الفعل ، فيكون الدليل مجملاً ، وبالأخرة ، لا ينعقد له إطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، فعدم الشمول لهذه الموارد ، لقصور المقتضي ، فلا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة .

وإذا تعذر الرجوع إلى الاستصحاب ، وقاعدة الطهارة معاً ، فلا بد من الانتقال إلى المرتبة الثالثة من الأصول ، أي الأصول الحكمية ، الجارية في مرتبة

آثار الطهارة وأحكامها ، كأصالة البراءة عن حرمة الأكل . وفي هذه المرتبة لا بد من التفصيل .

وتحقيق ذلك : أنه بلحاظ حرمة الأكل ، تجري البراءة ، لأنه شك في أصل التكليف ، فإذا تنجس شيء قابل للأكل ، وغسلناه بالمضاف ، جرت البراءة عن حرمة أكله . وأما بلحاظ جواز التيمم بالتراب المتنجس ، إذا غسل بالماء المضاف ، وما كان من قبيله من الآثار ، فتجري أصالة الاشتغال ، لأن الثابت بالدليل ، اشتراط الطهارة في التراب ، فيكون الشك في طهارة التراب ، من موارد الشك في حصول الشرط ، ومرجعه إلى الشك في الاتيان بالمكلف به بعد الفراغ عن التكليف ، فتجري أصالة الاشتغال . وأما بلحاظ جواز الصلاة في الثوب المتنجس ، إذا غسل بالمضاف ، فتجري أصالة البراءة ، بناءاً على أن المجعول هو مانعية الثوب المتنجس ، لا شرطية الطاهر . وحيث إن المانعية انحلالية ، ومتعددة بعدد المتنجس خارجاً ، فإذا شك في شيء أنه متنجس أوْ لا ، فقد شك في فرد زائد من المانعية ، فتجري البراءة عنها ، على ما هو المحقق في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين .

وأما الكلام في المقام الثاني - أي في تحقيق المسألة بلحاظ الأدلة الاجتهادية - فقد استدل على كل من لفي المطهرية وإثباتها ، بالدليل الاجتهادي .

اما ما استدل به على نفي مطهرية المضاف من الخبث ، فهو وجوه :

الوجه الأول : التمسك لإثبات النجاسة ، بعد غسل المتنجس بالمضاف ، بإطلاق ما دل على نجاسته ، فإن إطلاق دليل نجاسته ، يقتضي ثبوت النجاسة له، واستمرارها ، حتى بعد الغسل بالمضاف . وهذا الاطلاق ، حاكم على الأصول المؤمّنة ، التي تنتج الطهارة بعنوانها ، أو بآثارها ، كقاعدة الطهارة ، أو البراءة .

ولكن التمسك بهذا الاطلاق غير تام :

أما أولاً : فلأن دليل النجاسة في كثير من الموارد ، إنما جاء بلسان الأمر بالغسل من تلك النجاسة ، وعدم صدق الغسل على الغسل بالمضاف ، أول الكلام عند الخصم ، فإنه يدعي صدقه عليه ، فلا تكون النجاسة الثابتة بإرشادية الأمر بالغسل ، ذات إطلاق حتى لما بعد وقوع الغسل بالمضاف .

وثانياً : إن هذا الاطلاق لا يتم ، حتى في ملاقي نجس ورد الحكم بنجاسته بعنوانها ، لا بعنوان الأمر بالغسل ، لأن ارتكازية وجود المطهر في الجملة ، بحسب الأذهان العرفية والمتشرعية ، تكون كالقرينة اللبية المتصلة ، على تقييد مفاد الدليل بما قبل التطهير . فلا يمكن التمسك به في موارد الشك في وقوع التطهير وصحته .

ولو سلم وجود الاطلاق ، وقطع النظر عن كلا هذين الاعتراضين ، فهو لا يقاوم دليل الخصم ، إذا تم في نفسه ، لأنه يستدل على مطهرية المضاف ، بإطلاق الأمر بالغسل ، ومن المعلوم أن هذا الاطلاق لو تم ، يكون مقدماً على إطلاق دليل النجاسة في الشيء المغسول ، لأنه مقيد له .

الوجه الثاني : التمسك برواية ابن فرقد[1]، الظاهرة بقرينة الامتنان ، في انحصار المطهر بالماء ، كما ذكر السيد ـ قدس سره ـ في المستمسك[2]، فقد جاء في رواية ابن فرقد قوله : « وقد وسَّع الله تعالى عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض ، وجعل لكم الماء طهوراً » .

ويرد عليه : أن الرواية تدل على مطهرية الماء ، ومطهرية الماء لا تنفي مطهرية المضاف ، واستفادة الانحصار من اللسان الامتناني ، لا أعرف لها وجهاً ، إلا دعوى أن المطهر لو كان أوسع من الماء ، لكان المناسب للسان

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١ من أبواب الماء المطلق الحديث ـ ٤ ـ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى للإمام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ٩٢ من الطبعة الثانية .

الامتناني ، ذكر الجامع الأوسع ، لأنه أكثر امتناناً ، فالاقتصار على الماء دليل الانحصار .

وهذه الدعوى مدفوعة : بأن ندرة الماء المضاف ، وكونه معداً بطبعه لفوائد أخرى غير التطهير ـ كالاستعمال في الطعام والشراب ـ ، يمنع عن كون الحكم بمطهرية المضاف ، كماء الرمان مثلاً ، موجباً في النظر العرفي لمرتبة زائدة من الامتنان ، ملزمة عرفاً للعدول في مقام البيان ، عن ذكر الماء إلى ذكر الجامع الأوسع .

الوجه الثالث : الاستدلال بالروايات الواردة فيمن انحصر ثوبه الساتر بالنجس ، مع عدم التمكن من الماء ، فإن في بعضها الأمر بالصلاة فيه ، وفي بعضها الأمر بالصلاة عرياناً ، وأنه إذا وجد الماء غسل ثوبه(١) . فإن مقتضى الاطلاق في هذه الروايات ، أن الوظيفة المجعولة فيها ثابتة ، سواء كان المضاف موجوداً أَوْ لا ، وهذا يقتضي عدم مطهرية المضاف . وهذا الاطلاق إذا تم ، فيصلح أن يكون معارضاً لدليل الخصم ، وهو إطلاق الأمر بالغسل ، لو سلم إطلاقه وشموله للمضاف ، والنسبة بين الاطلاقين العموم من وجه ، وبعد التساقط ، يرجع إلى ما هو مقتضى الأصل العملي في المقام الأول .

الوجه الرابع : ما دل على الأمر بالغسل بالماء بعنوانه ، فإنه ظاهر في الارشاد إلى مطهرية الغسل ، وكون الماء قيداً في الغسل المطهر ، وبذلك يقيد الاطلاق الذي يتمسك به الخصم ، إذا تم في نفسه ، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك ، عند مناقشة أدلة القول بمطهرية المضاف .

وأما ما استدل به على اثبات المطهرية للمضاف فوجوه :

الأول : التمسك بإطلاقات الأمر بالغسل ، فإنه في جملة من الروايات ،

---

(١) فلقد ورد عن علي بن جعفر ، سن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن رجل عريان ، وحضرت الصلاة فأصاب ثوباً نصفه دم أو كله دم ، يصلي فيه أو يصلي عرياناً ؟ إن وجد ماءاً غسله ، وإن لم يجد ماءاً صلى فيه ولم يصل عرياناً .
وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤٥ من أبواب النجاسات حديث ـ ٥ ـ .

ورد الأمر بالغسل ، من دون تقييد بالماء ، والغسل ، كما يتحقق بالماء المطلق ، كذلك يتحقق بالمائعات الأخرى ، فمقتضى هذه المطلقات ، مطهرية الغسل بالمضاف .

وقد يورد على هذا الوجه باعتراضين :

أحدهما : أن مقتضى إطلاق دليل انفعال المضاف بالملاقاة ، أنه ينجس بالملاقاة للشيء المتنجس ، الذي يراد غسله بذلك المضاف ، ومقتضى إطلاق دليل نجاسة الشيء الملاقي للمائع المتنجس ، أن الشيء المغسول يتنجس ، ونتيجة مجموع هذين الاطلاقين ، هو الحكم بنجاسة الشيء المغسول بالمضاف فعلاً ، وهذا يعارض مع إطلاق الأمر بالغسل للمضاف ، الذي يقتضي طهارة الشيء المغسول بالمضاف فعلاً .

وهذا التقريب واضح البطلان ، وذلك لأنه لا يمكن التمسك بمجموع الاطلاقين المزبورين ، لإثبات نجاسة الشيء المغسول بالمضاف ، وذلك للعلم الوجداني ، بأن الشيء المغسول ، لا يمكن أن يتصف بالنجاسة من ناحية ملاقاته للماء المضاف ، لأن المضاف إن كان مطهراً ، فلا معنى للحكم بمنجسيته ، وإن لم يكن مطهراً ، فالشيء المغسول به نجس في نفسه بالنجاسة السابقة ، ولا معنى لتنجسه مرة أخرى بالمضاف المتنجس بسببه . فمنجسية الماء المضاف للشيء المغسول به ، معلومة العدم وجداناً ، فلا يبقى إلا الشك في بقاء النجاسة السابقة ، الثابتة قبل الغسل ، فيكون إطلاق الأمر بالغسل كافياً لإثبات ارتفاعها .

نعم ، يمكن أن نبدّل الاطلاق الثاني ، بإطلاق ما دل ، على أن النجس لا يكون مطهراً ، فإنه لو فرض وجود دليل له إطلاق على هذا المعنى ، وضممناه إلى الاطلاق الأول ، الدال على انفعال المضاف بالملاقاة للشيء المغسول به ، استنتجنا من ذلك ، عدم كون المضاف مطهراً ، فيعارض ذلك مع إطلاق الأمر بالغسل ، وشموله للمضاف .

لايقال : إن الكلام نفسه يأتي بالنسبة إلى الغسل بالماء ، فإن مقتضى الجمع بين دليل انفعال الماء بالملاقاة ، ودليل عدم مطهرية النجس ، هو عدم مطهرية الماء أيضاً ، وهذا يعني ، أن الجمع بين إطلاق هذين الدليلين ، يوجب إلغاء مطهرية الغسل رأساً ، ومعنى ذلك ، أن دليل مطهرية الغسل ، أخص من مجموع الدليلين ، فيؤخذ به على إطلاقه ، لأن إطلاق الدليل الأخص ، مقدم على الدليل الأعم المعارض له ، فيثبت مطهرية المطلق والمضاف معاً .

لأنه يقال : إن الماء القليل ، لا يوجد ما يدل على انفعاله بالمتنجس ، الخالي عن عين النجس ، كما سيأتي في محله ، وأما المضاف القليل ، فينفعل بملاقاة المتنجس بمقتضى دليله ، فلا يكون الماء القليل المغسول به المتنجس ، في غير الغسلة المزيلة ، ماءاً متنجساً ، ليشمله ما دل على عدم مطهرية النجس . وأما المضاف القليل المغسول به المتنجس ، فيتمسك بإطلاق ما دل على انفعال المضاف بالمتنجس ، لإثبات نجاسته ، فيشمله ما دل على عدم مطهرية النجس ، ويكون حينئذ معارضاً لإطلاق الأمر بالغسل ، الدال على مطهرية المضاف .

ولكن هذا التقريب لو تم ، لا يثبت عدم جواز استعمال المضاف في الغسلة الأولى ، لأن ما دل على عدم مطهرية النجس ، يختص بخصوص الغسلة التي تتعقبها طهارة المحل ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، في بحث ماء الغسالة .

والشأن في وجود إطلاق في دليل انفعال المضاف بالمتنجس ، بحيث يشمل حالة غسله به ، وسيظهر حال ذلك ، في مسألة انفعال الماء المضاف .

والاعتراض الثاني : على التمسك بإطلاقات الغسل ، أنها مقيدة بالروايات العديدة ، في الموارد المختلفة ، التي أخذت قيد الماء بنحو ، يستفاد منها لزوم كون الغسل بالماء في مقام التطهير ، فيرفع اليد بها عن تلك لاطلاقات .

وينبغي أن يكون المراد بالروايات ، التي أخذ فيها قيد الماء ، الأخبار المتكفلة للأمر بالغسل بالماء ، فإن شأنها مع مطلقات الأمر بالغسل ، شأن المقيد مع المطلق ، بعد العلم بأنها في مقام بيان حكم واحد ، وهو ما هو المطهر . فأحدهما ذكر ، أن المطهر هو الغسل ، والآخر ذكر ، أن المطهر هو الغسل بالماء ، فمقتضى القاعدة ، حمل المطلق على المقيد .

نعم ، لو أريد من الروايات التي أخذ فيها قيد الماء ، الأخبار التي وردت في الوجه الثاني والثالث ، من الوجوه التي تقدمت للقول بعدم المطهرية ، فهي ليست أخص مطلقاً من روايات الأمر بالغسل ، بل النسبة بينهما العموم من وجه ، كما أشرنا إليه .

ثم إنه قد استشكل تارة في المطلقات ، وأخرى في المقيدات ، فقيل في المقيدات : إنها ليس لها ظهور في التقييد ، لأن القيد ـ وهو الماء ـ ، وارد مورد الغالب ، فكون القيد غالبياً ، ومحفوظاً بمقتضى الطبع والعادة ، لا يبقي لأخذه ظهوراً في التقييد المولوي . وقيل في المطلقات أيضاً : إن الماء حيث إنه قيد غالبي للغسل ، والغسل بغير الماء حيث إنه نادر ، فالمطلق ينصرف عن الفرد النادر ، فالإطلاق غير ثابت ، فكون الماء قيداً غالبياً ، جعل تارة إبطالاً لظهور المقيد في التقييد ، وأخرى لظهور المطلق في الإطلاق .

والتحقيق في المقام أن يقال : إن غالبية هذا القيد ، وندرة ما يقابله : إما أن يكون موجباً لهدم الظهور في كل من الدليلين ، أي هدم ظهور دليل الخصم في الاطلاق ، وهدم ظهور دليل المشهور في التقييد ، وإما أن لا يكون صالحاً لهدم أي واحد منها ، وإما أن يكون موجباً لهدم ظهور المطلق في الإطلاق ، دون ظهور المقيد في التقييد ، وإما بالعكس .

فعلى التقدير الأول ، ينهدم ظهور كلا الدليلين ، وبذلك يبطل دليل الخصم على مطهرية المضاف ، وحينئذ ، نرجع في مقام إثبات قول المشهور ونفي المطهرية ، إلى الأصول العملية ، ومقتضاه ، إجراء استصحاب النجاسة ، بعد

فرض بطلان الاطلاق ، الذي استدل به على المطهرية .

وعلى التقدير الثاني ، يتم كل من الظهورين في نفسه : فـالمطلق ظـاهر في الإطلاق ، والمقيد ظاهر في التقييد . وبمقتضى قانـون حمل المـطلق على المقيـد ، واقوائية ظهور الدليل المقيد في التقييد ، من ظهور الـدليل المـطلق في الإطلاق ، لا بـد من تقييد المـطلق ، ورفع اليـد عن إطلاقـه ، وبـذلـك يثبت أيضـاً قـول المشهور ، وتبطل دعوى مطهرية المضاف .

وعلى التقدير الثالث ، يبطل الدليل المدَّعى للمطهريـة ، وهو الإطـلاق ، ويكون ظهور المقيد في التقييد ثابتاً ، فيثبت المطلوب .

والتقدير الرابع ، هو الذي يكون في صالح القول بالمطهرية ، ولكن يمكن أن يقـال : إنه في نفسـه غير محتمـل ، لأن ظهور المقيـد في التقييـد ، أقـوى من ظهور المطلق في الاطلاق ، ولهذا كان مقدمـاً عليه في مقـام الجمع ، فـلا يحتمل أن تكون نكتة هادمة للظهور الأقوى في دليـل التقييد ، ولا تكـون صالحـة لهدم ظهور المطلق في الاطلاق .

ولكن التحقيق ، أن هذا إنما يتم ، فيما إذا كانت نكتة مانعيـة كون القيـد غـالبياً عن انعقـاد الظهـور الاطلاقي ، نفس نكتـة مانـعيتـه عن انعقاد الـظهور التقييدي . ولكن الصحيح أن كلاً من المانعيتين بنكتة : فقد تكون نكتة مانعيته عن الظهور التقييدي قوية ، بحيث تغلب عليه وتهدمه ، وأمـا نكتة مـانعيته عن الظهور الاطلاقي فليست قوية ، فلا تغلب الظهور الاطـلاقي ، بالـرغم من أن الظهور الاطلاقي أضعف من الظهور التقييدي .

وتوضيح ذلـك : أنه يـوجد في كـلام المولى ظهـور عام ، وهـو ظهوره في التطابق بين المقدار المبين مولوياً بحسب مقام الاثبات ، والمقدار المجعول مولـوياً بحسب مقـام الثبوت . وهـذا الظهـور هو أسـاس انعقاد الـظهور الاطـلاقي في الدليل المطلق ، ببركة مقدمـات الحكمة ، وانعقـاد الظهـور التقييدي في الـدليل

المقيد . فإذا قال المولى : « اكرم عالماً »، فمقتضى الظهور في التطابق بين المقدار المبين في مقام الاثبات مولوياً ، والمقدار المجعول ثبوتاً ، أن مصب الحكم بوجوب الإكرام ، هو ذات العالم ، من دون أن يؤخذ فيه أي خصوصية زائدة ، فكما لم تؤخذ خصوصية زائدة إثباتاً ، لم تؤخذ خصوصية زائدة ثبوتاً . وهذا معنى الإطلاق ، فمرجعه إذن إلى التطابق بين العدم إثباتاً والعدم ثبوتاً .

وإذا قال المولى : « أكرم عالماً عادلاً »، فمقتضى الظهور في التطابق بين المقدار المبين في مقام الاثبات مولوياً ، والمقدار المجعول ثبوتاً ، أن العدالة مأخوذة في مصب الحكم بوجوب الاكرام ، فكما أنها أخذت إثباتاً ، أخذت ثبوتاً ، وهذا معنى الظهور التقييدي ، فمرجعه إذن ، إلى التطابق بين الأخذ إثباتاً والأخذ ثبوتاً .

وهكذا نعرف ، أن الظهور في التطابق بين مقام الاثبات المولوي ، ومقام الثبوت المولوي ، هو منشأ استفادة الاطلاق من المطلق ، ومنشأ استفادة التقييد من المقيد . وهذا الظهور ، هو في المقيد أقوى منه في المطلق ، أي أن كون ما يصرح به المولى اثباتاً مأخوذاً ثبوتاً ، أوضح من كون ما يسكت عنه المولى إثباتاً غير مأخوذ ثبوتاً .

وبعد معرفة ملاك الظهور الاطلاقي والتقييدي ، يجب أن نعرف ان كون القيد غالبياً ، كيف يزعزع استفادة الاطلاق واستفادة التقييد ؟

أما زعزعته لاستفادة الاطلاق فلها أحد وجهين :

الأول : أن يكون القيد غالبياً ، ويكون فقده نادراً ، بدرجة لا يرى العرف الطبيعة مَقْسَماً للواجد والفاقد ، بل يراها مختصة بالواجد لندرة الفاقد . ومن المعلوم ، أن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة ، يتوقف على أن يكون مدلول اللفظ مَقْسَماً بين الواجد والفاقد ، ليصح فيه الاطلاق ، وليس المراد بالمقْسَمية ، المقسمية بالنظر الدقي العقلي ، بل المقسمية بالنظر العرفي ، فإذا أدت ندرة الفاقد وغلبة الواجد إلى خروج الطبيعة عن كونها مقسماً في النظر

العرفي ، تعذر اثبات الإطلاق .

الثاني : أن لا تكون غالبية القيد سبباً في خروج الطبيعة عن المقسمية ، ولكن الغلبة بمرتبة يحتمل الاعتماد عليها في مقام التقييد ، فلا نفترض خروج الطبيعة عن المقسمية عرفاً ، ولكن غلبة القيد ، تكون صالحة للإعتماد عليها في مقام إفادة التقييد ، لأن المتكلم ، كما قد يعتمد في إفادة التقييد على قرينة خاصة ، كذلك قد يعتمد على قرينة عامة ، نظير الاعتماد على الشهرة في موارد المجاز المشهور ، ومعه يكون اللفظ مجملاً ، ولا ينعقد للكلام ظهور فعلي في الاطلاق . فبهذا ، تكون غالبية القيد مؤثرة في إبطال الاطلاق .

وأما مانعيتها عن ظهور الدليل المقيد في التقييد ، فتوضيحها : أن مقتضى ظهور التطابق بين أخذ القيد مولوياً في مقام الاثبات ، وأخذه مولوياً في مقام الثبوت ، هو كون القيد دخيلاً في موضوع الحكم كما تقدم ، غير أن هذا الظهور التطابقي ، فرع أن يكون المولى قد أخذ القيد في لسانه بما هو مولى ، وأما إذا كان قد أخذه لا بما هو مولى ، فيكون خارجاً عن موضوع ذلك الظهور التطابقي المزبور . ولا شك أن الظهور المقامي والحالي للمولى ، حينما يأخذ قيداً في كلامه ، أن يكون اخذه له بما هو مولى ، فيوجد عندنا في الحقيقة ظهوران :

أحدهما : ظهور أخذ المولى للقيد في كلامه ، في كونه قد أخذه بما هو مولى .

والآخر : ظهور أخذ المولى بما هو مولى للقيد اثباتاً ، في كونه مأخوذاً في موضوع الحكم ثبوتاً .

والظهور الأول ، يحقق الصغرى للظهور الثاني . وغالبية القيد ، وكون وجوده أمراً عادياً طبيعياً ، قد يؤدي إلى اختلال الظهور الأول من هذين الظهورين ، إذ يحتمل أن يكون أخذ المولى للقيد ، لا بما هو مولى ، بل بلحاظ طبع القضية ، فحينما يقول : « اغسل بالماء » ، حيث ان الغسل عادة يكون

بالماء ، فقد لا يبقى لأخذ قيد الماء ظهور في أنه أخذ مولوي ، بل قد يكون من ناحية طبع القضية ، وبهذا يتعذر التمسك بالظهور الثاني ـ أي ظهور التطابق ـ ، لأن التمسك به فرع إحراز صغراه .

ويتلخص من ذلك كله : ان نكتة مانعية القيد الغالبي والطبعي عن انعقاد الظهور الاطلاقي ، غير نكتة مانعيته عن انعقاد الظهور التقييدي ، بمعنى أن مانعيته ليست في كل منهما بمعنى الإخلال بالظهور التطابقي ، حتى يقال : إن الظهور التطابقي في المقيد ، أقوى منه في المطلق ، فلا يحتمل الاخلال بالأقوى دون الأضعف . بل عرفت ، أن مانعية غالبية القيد عن استفادة التقييد ، ليست بلحاظ الاخلال بالظهور التطابقي ، بل بلحاظ الاخلال بالظهور الذي يحقق الصغرى لذلك الظهور التطابقي ، وهو ظهور حال المولى ، في أنه يأخذ القيد في لسانه اثباتاً بما هو مولى ، فبالامكان أن يدعى ، أن عرفية القيد ، وكونه أمراً عادياً في مقام الغسل ، يوجب الاخلال بهذا الظهور ، وإن كان قد لا يوجب الاخلال بالظهور الاطلاقي .

والصحيح في رد استدلال الخصم بمطلقات الأمر بالغسل ، هو إنكار الاطلاق في نفسه ، بلا حاجة إلى التفتيش عن الروايات المقيدة . وذلك لأن كلمة « الغسل » ، مختصة بالغسل بالماء ، ولا تشمل الغسل بمثل ماء الرمان ، إن لم يكن وضعاً فانصرافاً .

والوجه في هذا الانصراف هو : أن الأوامر الواردة في مقام الأمر بالغسل ، ليس المنساق منها الأمر تعبداً بالغسل ، وانما المتفاهم منها عرفاً الأمر بالغسل بما هو تنقية وتنظيف . والمركوز في ذهن العرف ، أن الماء الذي ينقى به وينظف الشيء بغسله فيه ، إنما هو المطلق ، وان الماء المضاف كسائر الأشياء الأخرى ، مما ينقى منه ، لا مما ينقى به ، وهذا الارتكاز بنفسه ، يكون قرينة وملاكاً لانصراف الأمر بالغسل ، الوارد في مقام التنقية والتنظيف ، إلى الغسل بالماء المطلق .

الثاني : من الوجوه ، التي استدل بها على مطهرية المضاف قوله تعالى : ﴿ وثيابك فطهر ﴾[1] بدعوى : ان التطهير هنا بمعنى التنقية والإزالة ، فيكون الأمر أمراً بازالة القذر عن الثياب ، والازالة كما تتحقق بالماء المطلق ، كذلك بالمضاف .

ويرد عليه :

أولاً : انه لو سلمت دلالة الآية على ذلك فتكون باطلاقها دالة على كفاية الازالة بأي مزيل ، سواء كان بالغسل أو بغير ذلك . وهذا يعني أن جميع ما دل على الأمر بالغسل ، يكون أخص مطلقاً من الآية الكريمة ، فبعد تقييد الآية بما دل على الأمر بالغسل ، يكون العمل عليه لا عليها ، فلا يمكن التمسك باطلاقها . فان فرض في الغسل إطلاق يشمل الغسل بالمضاف ، فيكون ذلك استدلالاً بأدلة الأمر بالغسل ، لا باطلاق الآية .

نعم ، تظهر فائدة الاستدلال بالآية ، فيما لو فرض أن إطلاق الأمر بالغسل ، تعارض بنحو العموم من وجه ، مع إطلاق آخر يقتضي عدم الاكتفاء بالغسل ، كما هو الحال على بعض التقادير كما تقدم ، فانه حينئذ ، لابأس بالرجوع إلى إطلاق الآية ، لإثبات كفاية الغسل بالمضاف ، باعتبارها عاماً فوقانياً ، بعد تساقط إطلاق الدليل المخصص مع معارضه ، أو باعتبارها مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر ـ لو قيل بالترجيح حتى في المتعارضين بالعموم من وجه ـ .

ويرد عليه ثانياً ان الاستدلال بالآية الكريمة ، لا يكفي فيه مجرد حمل التطهير على الازالة ، بل لا بد مع ذلك ، من ضم أحد أمرين :

الأول : ان المأمور بازالته ، ليس هو النجاسة الحكمية التعبدية ، بل أعيان النجاسة ، من قبيل الدم والبول ونحوهما . وذلك لأن المراد لو كان الأمر

---

(١) المدثر : ٤

بازالة النجاسة الحكمية ، لما كان في الآية تعرض لما تتحقق به الازالة ، فقد لا يكفي في إزالتها مجرد الغسل بالمضاف ، ومن المعلوم أن دليل الحكم ، لا يتعرض لإثبات موضوعه .

الثاني : ان الأمر بالازالة ، ليس امراً نفسياً ، وإنما هو أمر ارشادي ، بمعنى كونه إرشاداً إلى نجاسة الأعيان التي أمر بازالتها ، وإلى سراية النجاسة إلى الثياب بملاقاتها ، وإلى كون الازالة لتلك الأعيان مطهرة للثياب . وأما إذا كان الأمر نفسياً ، بنحو الوجوب أو الاستحباب ، لأجل تحصيل النظافة من القذارات العينية ، فلا يكون للآية نظر إلى كيفية إزالة النجاسة الحكمية الحاصلة بالملاقاة ، وانها تحصل بمطلق ما يزيل العين .

وعلى أي حال ، فالمتحصل من مجموع ما ذكرناه ، صحة ما ذهب إليه المشهور ، من عدم مطهرية المضاف ، ولا يفرق في ذلك ، بين حالتي الاختيار والاضطرار ، خلافاً لما نسب إلى ابن أبي عقيل ، من التفصيل الذي يمكن أن يدَّعى في تصوير مدركه ، أن مقتضى مطلقات الأمر بالغسل ، كفاية الغسل بالمضاف . وهذه الاطلاقات مقيدة بما دل على الأمر بالغسل بالماء ، غير أن هذا الأمر ، مختص بالقادر على الماء ، إذ لا معنى لأمر فاقد الماء بالغسل بالماء ، فيرفع اليد عن إطلاق تلك المطلقات ، في خصوص حال القدرة على الماء ، ويبقى إطلاقها على حاله في غير تلك الحالة .

ويرد عليه : أن الأمر بالغسل ليس امراً تكليفياً ، بل هو أمر ارشادي ، فهو إرشاد وبيان لما هو المطهر ، فيكون للأمر بالغسل بالماء إطلاق ، حتى لفرض فقدان الماء .

المسألة الرابعة : في انفعال الماء المضاف بالنجاسة

ويمكن أن نصنف هذه المسألة إلى أربعة فروع :

الفرع الأول : في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة عين النجاسة .

الفرع الثاني : في **انفعال** الماء المضاف الكثير بملاقاة عين النجاسة .

الفرع الثالث : في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة المتنجس .

الفرع الرابع : في انفعال الماء المضاف الكثير بملاقاة المتنجس .

الفرع الأول : في انفعال المضاف القليل بملاقاة عين النجاسة

فهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه ، بعد البناء على ما هو الصحيح ، من أن الماء القليل ينفعل بملاقاة عين النجاسة ، كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى ، فان نفس أدلة انفعال الماء القليل ، تكفي لإثبات انفعال المضاف ، إذ لا يحتمل أن الماء بخروجه عن الاطلاق إلى الاضافة ، يصبح أكثر عصمة . نعم لو بني على عدم انفعال الماء المطلق القليل بملاقاة عين النجاسة ، لاحتجنا في اثبات انفعال المضاف بها ، إلى بحث ودليل مستقل ، ويظهر حال ذلك من كلامنا في الفروع الآتية .

الفرع الثاني : في انفعال المضاف الكثير بملاقاة عين النجاسة

ومرادنا بالماء المضاف الكثير ، هو المضاف الذي لو كان مطلقاً لكان معتصماً ، بأن كان بالغاً حد الكرية ، أو كانت له مادة . وقد يشمل الكلام في هذا الفرع ، بعض المائعات التي ليست بماء مضاف عرفاً ، كالنفط الذي له مادة ، فانه مائع كثير بالمعنى الذي ذكرناه ، فيقع الكلام في انفعاله بملاقاة عين النجاسة .

وقد استدل على الانفعال في المقام بوجوه :

الوجه الأول : ـ ما أفاده السيد الأستاذ ، من الاستدلال بأخبار السؤر[1] ، وحاصل الاستدلال بها : أن هذه الأخبار ، فرض فيها سؤر النجاسة ، كسؤر الكلب والخنزير وغيرهما ، فحكم عليه بالنجاسة ، وعنوان

---

(١) التنقيح الجزء الأول ص ٤٣ .

السؤر ، عنوان مطلق ، يشمل الماء المضاف الذي ساوره الحيوان ، كما يشمل المطلق الذي يساوره ، ويشمل القليل والكثير معاً ، غاية الأمر ، خرج منه الماء المطلق الكثير ، بلحاظ أدلة اعتصامه ، وغيره يبقى تحت إطلاقات السؤر ، فيحكم بانفعال المضاف بالملاقاة لعين النجاسة ولو كان كثيراً .

والتحقيق : أن الاستدلال بأخبار السؤر على انفعال المضاف بعين النجاسة ، ـ ولو كان كثيراً ـ ، لا يخلو عن إشكال ، لأن بعض أخبار السؤر مخصوصة بخصوص الماء صريحاً ، من قبيل رواية العباس ، حيث جاء فيها حينما سأله عن سؤر الكلب « وأصبب ذلك الماء »(١) فان هذا قرينة على أن السؤر المسؤول عنه ماء ، والماء عبارة عن الماء المطلق ، ولا يشمل المضاف .

وبعض الروايات ـ وإن لم تكن صريحة في توصيف السؤر بالماء ـ ، ولكنها ظاهرة في ذلك عرفاً ، من قبيل رواية معاوية بن شريح ، حيث سأل الامام عليه السلام عن سؤر السنور واشباهه ؟ فقال عليه السلام : نعم ، اشرب منه وتوضأ . وسأل عن الكلب ؟ فقال : لا(٢) ، فان عنوان الماء وإن لم يذكر صريحاً ، ولكن بقرينة عطف الوضوء على الشرب ، والحكم بجوازهما معاً في سؤر السنور ، وعدم جوازهما في سؤر الكلب ، يعرف أن محل الكلام ، سنخ سؤر صالح في نفسه للشرب والوضوء ، وليس هو الا الماء المطلق . وحمل الشرب على أنه بلحاظ طبيعي السؤر ، وحمل الوضوء على أنه بلحاظ حصة منه ، خلاف الظاهر ، ولا أقل من أن يكون عطف الوضوء على الشرب محتملاً للقرينية ، بحيث يوجب الاجمال وعدم انعقاد الاطلاق(٣) .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ، الباب ١ من أبواب الأسئار ، حديث ـ ٤ ـ . ص ١٦٣ .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي الباب ١ من ابواب الأسئار ، حديث ـ ٦ ـ .

(٣) لا يقال : اختصاص هذه الأخبار بالماء المطلق ، لا يضر الاستدلال بها على انفعال الماء المضاف الكثير ، لأنها لو دلت على انفعال الماء المطلق بالملاقاة مع عين النجاسة ، فتدل بالأولوية على انفعال المضاف أيضاً ، لأنه أولى بالانفعال من المطلق ، والمفروض أن المقدار الثابت بالتخصيص اعتصامه هو المطلق الكثير فقط ، فيبقى الماء المطلق القليل ، والمضاف القليل أو الكثير ، مشمولاً =

وبعض أخبار السؤر ، معارضة في موردها بروايات أخرى ، فتسقط بالمعارضة ، من قبيل أخبار سؤر الكافر ، واليهودي ، والنصراني[1] ، فانها معارضة بما دل على طهارتهم ، ولا يوجد جمع عرفي في صالح ما يدل على النجاسة ، فإما ان يلتزم بالتساقط ، أو بالجمع العرفي ، الموجب لتقديم دليل الطهارة ، وعلى التقديرين ، لا يمكن الاستدلال حينئذ بأخبار السؤر المزبورة ، لإثبات انفعال المضاف .

وبعض أخبار السؤر ، ليس في مقام بيان انفعال السؤر ليتمسك باطلاقه، وانما هو في مقام بيان حكم آخر ، كرواية علي بن جعفر قال : سألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات[2] . فإن الظاهر من السؤال ، المفروغية عن الانفعال ، وإنما السؤال عن تشخيص الوظيفة تجاه الإناء وكيفية تطهيره ، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية أصل الحكم بالانفعال ، ليتمسك باطلاقه .

وبعض أخبار السؤر ، يعلم وجداناً باختصاصها بالماء المطلق ، من قبيل ما ورد في سؤر الناصب ، في أخبار ماء الحمّام ، كرواية ابن ابي يعفور ، التي ورد فيها قوله : « وإياك أن تغتسل من غسالة الحمّام ، ففيها تجتمع غسالة

لدليل الانفعال وباقياً تحت إطلاقه ، فهذه الأخبار يصح الاستدلال بها على انفعال المضاف ، سواء قيل باختصاصها منطوقاً بالمطلق أم لا .

فانه يقال : شمول هذه الأخبار للمضاف ، لو كان باطلاق المنطوق والدلالة المطابقية ، تم ما ذكر ، وأما إذا لم تشمله بالمنطوق ، وانما كانت تدل عليه بالأولوية والدلالة الالتزامية ـ حيث إن انفعال المطلق القليل يلازم انفعال المضاف القليل ، وانفعال المطلق الكثير يلازم انفعال المضاف الكثير ـ فهذه الدلالة الالتزامية على انفعال المضاف الكثير ، لا تكون حجة بعد سقوط مدلولها المطابقي ـ في المطلق الكثير ـ عن الحجية بالتخصيص ، بل هي تسقط أيضاً تباعاً ، بناءاً على ما هو الصحيح في أمثال المقام من تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية . اذن فالاستدلال بهذه الاخبار على انفعال المضاف الكثير ، يتوقف على أن تكون بمنطوقها ومدلولها المطابقي شاملة للمضاف ، ولا يكفي شمولها له بالدلالة الالتزامية والأولوية .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الاسئار ص ١٦٥ .

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الأسئار حديث ـ ٢ ـ ص ١٦٢ .

اليهودي ، والنصراني ، والمجوسي ، والناصب »[1] فان من الواضح ، أن ماء الحمام هو الماء المطلق لا المضاف .

وبعض أخبار السؤر ، لا يشمل المائع الكثير : إما بتمام أقسامه ، وإما ببعض أقسامه على الأقل ، من قبيل الروايات التي ورد فيها عنوان الاناء ، كرواية محمد بن مسلم ، في اناء يشرب منه الكلب ؟ قال : إغسل الاناء[2] ، فان موردها بقرينة كلمة « الاناء » ، لا يشمل ماله مادة جزماً ، بل قد لا يشمل المائع البالغ كراً ، بناءاً على انصراف كلمة « الاناء » ، إلى الأواني المتعارفة التي لا تحمل كراً .

وأحسن أخبار السؤر حالاً من حيث الاستدلال بها في المقام ، رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس بفضل السنور بأس أن يتوضأ منه ويشرب ، ولا يشرب سؤر الكلب ، إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه[3] ، لأن موضوع الحكم في هذه الرواية ، عنوان سؤر الكلب ، وهو يشمل المطلق والمضاف ، القليل والكثير ، وبالاستثناء المتصل ، خرج منه المطلق الكثير ، لأن الحوض الكبير الذي يستقى منه ، إنما هو المطلق الكثير ، بقرينة الاستقاء ، الذي هو من شؤون المطلق لا المضاف ، فيبقى المضاف الكثير تحت اطلاق المستثنى منه ، فيحكم بنجاسته .

ولكن تمامية هذا الاطلاق ، لا يخلو من إشكال أيضاً ، وذلك لأن كلمة « يستقى منه » المأخوذة قيداً في المستثنى ، إذا كان المراد به أخذ الاستقاء قيداً في موضوع الحكم بالاعتصام على وجه الموضوعية ، فلا بأس بجعله قرينة على اختصاص المستثنى بخصوص الماء المطلق ، سواء أريد بالاستقاء فعلية الاستقاء ، أو كونه في معرض أن يستقى منه ، لأن الاستقاء فعلية ومعرضية لا

---

(١) وسائل الشيعة باب ١١ من ابواب الماء المضاف حديث ـ ٥ ـ ص ١٥٩ .

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الأسئار حديث ـ ٣ ـ . ص ١٦٢ .

(٣) نفس المصدر حديث ـ ٧ ـ ص ١٦٣ .

يشمل الماء المضاف ، والظهور الأولي لأخذ القيد ـ وان كان يقتضي دخله بنحو الموضوعية ـ ، ولكن يرفع اليد عن هذا الظهور في المقام ، بقرينة الارتكاز المبني على مناسبات الحكم والموضوع ، المركوزة في الذهن العرفي ، فان كون الماء مما يستقى منه ، أو في معرض الاستقاء ، ليس بعنوانه دخيلاً في اعتصام الماء ، وعدم انفعاله بحسب ما هو المركوز عرفاً من المناسبات الدخيلة في الاعتصام ، فارتكازية عدم دخل الاستقاء بعنوانه ، تكون قرينة على رفع اليد عن الظهور الأولي للقيد في الموضوعية ، وحمله على الطريقية ، بمعنى أن كون الحوض مما يستقى منه ، يكون دخيلاً بما هو معروف لخصوصية من الخصوصيات ، فالمأخوذ في موضوع الحكم حقيقة ، تلك الخصوصية لا الاستقاء .

وهناك ثلاث خصوصيات ، يصلح الاستقاء ان يكون مأخوذاً بما هو معرف لها :

الأولى : كون الماء كثيراً ، لوضوح ان الاستقاء لا يكون الا من الكثير .

الثانية : كونه مطلقاً ، لأن المياه المضافة لا يسقى منها للزرع والحيوانات ، ولو كان كثيراً .

الثالثة : كونه بصفة معينة من حيث الطعم والعذوبة ، لوضوح أن المياه المالحة ، من قبيل مياه البحر ، غير صالحة للاستقاء منها . فان كان المراد بقوله : « يستقى منه » ، أخذه معرفاً لمجموع الخصوصيات الثلاث ، اختص المستثنى بقسم من الماء المطلق ، وان كان المراد أخذه معرفاً للخصوصيتين الأوليين خاصة ، اختص المستثنى بالماء المطلق ، وان كان المراد أخذه معرفاً للخصوصية الأولى فقط ، فلا يختص المستثنى بالمطلق ، بل يكون قوله : « يستقى منه » توضيحاً لقوله : « حوضاً كبيراً » ، فكأنه قال : إلا أن يكون حوضاً كبيراً ، بحيث يناسب كبره مع الاستقاء منه ، فيشمل المستثنى ، مطلق الحوض الكبير ، سواء كان مطلقاً أو مضافاً .

ويكفي لإبطال الاستدلال بالرواية ـ بعد رفع اليد عن ظهور القيد في الموضوعية ـ ، الإجمال والتردد في ما أخذ القيد معرفاً له ، لأن الاجمال يوجب تردد المستثنى ، بين مطلق الكثير وقسم خاص من الكثير ، ويسري هذا الاجمال إلى المستثنى منه ، لأن إجمال الاستثناء المتصل ، يسري إلى المستثنى منه ، فلا يمكن التمسك باطلاق المستثنى منه ، لإثبات انفعال المضاف الكثير .

هذا إذا لم نقل بأن المستثنى منه ابتداءاً ، مختص بالماء المطلّق ، بدعوى ، ان المراد بسؤر الكلب ، نفس ما أريد بفضلة الهرة ، اذ قيل : « ليس بفضل السنور بأس أن يتوضأ منه ويشرب ولا يشرب سؤر الكلب » ، فكأنه في مقام التفرقة بين السنور والكلب بلحاظ موضوع واحد . وحيث إن المراد بفضل السنور ، خصوص الماء المطلق ، بقرينة عطف الوضوء على الشرب ،فليكن المراد من سؤر الكلب ذلك أيضاً .

الوجه الثاني : الاستدلال بما ورد في بعض الأخبار ، من أن الفارة إذا وقعت في السمن فماتت فيه : فإن كان جامداً فألقها وما يليها ، وكل ما بقي وإن كان ذائباً فلا تأكله ، واستصبح به ، والزيت مثل ذلك[١] .

وقد ذكر السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، في تقريب الاستدلال بذلك[٢] ، أن الحكم بانفعال السمن والزيت ، يدل على انفعال المضاف بالملاقاة ، لأنهما ـ وإن لم يكونا من المضاف ـ ولكن بعد أن عرفنا أن الانفعال مستند إلى ميعانهما وذوبانهما ، فكل مائع له ذوبان يحكم بنجاسته إذا لاقى نجساً ، بلا فرق في ذلك بين قلته وكثرته .

أقول : يوجد لدينا حكمان بالانفعال : أحدهما : الحكم بانفعال السمن والزيت ، في مقابل أن يحكم باعتصامهما ، على حد اعتصام الكر والجاري ،

---

(١) وقد ورد هذا المضمون ، في رواية زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام المروية في باب ٥ من أبواب الماء المضاف من الوسائل حديث ـ ١ ـ .
(٢) التنقيح الجزء الأول ص ٤٤ .

والآخر : بعد فرض ثبوت الحكم الأول بالانفعال ، يحكم بانفعال تمام السمن والزيت ، في مقابل أن يختص الانفعال بخصوص موضع الملاقاة ، كما في الجوامد .

وعلى هذا ، فما أفيد من معلومية أن المستند للحكم بانفعال السمن والزيت هو ذوبانهما وميعانهما ، فيحكم بانفعال كل مائع : إن أريد بذلك ، أن الحكم الأول بالانفعال مستند إلى الذوبان ـ أي أن أصل الانفعال في مقابل الاعتصام مستند إلى الذوبان والميعان ـ ، فهذا غير معلوم ، بل معلوم العدم ، لأن الحكم بالانفعال في مقابل الاعتصام ، لا يختص بالمائعات ، وليس بملاك الميعان ، لأنه ثابت في الجوامد أيضاً .

وإن أريد بذلك ، أن الحكم الثاني ـ وهو أن الانفعال لا يختص بموضع الملاقاة ـ مستند إلى الذوبان والميعان فهو صحيح ، ولهذا نسري الحكم الثاني إلى كل مائع ، ولكن هذا لا يثبت المقصود ، لأن كلامنا في الماء المضاف ، ليس في أن الانفعال يختص بموضع الملاقاة منه أو يشمله بتمامه ، بل الكلام في أصل الانفعال في مقابل الاعتصام .

والحاصل : أن الحكم الذي يكون الذوبان مناطاً له ، ليس هو محل الكلام ، وما هو محل الكلام ـ وهو أصل الانفعال في مقابل الاعتصام ـ ليس الذوبان مناطاً له حتماً ، لأنه ثابت في الأجسام الجامدة أيضاً .

فإن قيل : إن قوله : « وإن كان ذائباً فلا تأكله »، يتكفل بجزائه مجموع الحكمين ، أي أصل الانفعال وشموله لتمام الجسم ، وحيث إنه علّل ذلك بالذوبان ، فيستفاد منه ، أنه متى وجد الذوبان ترتب مجموع الحكمين .

قلنا : إن المعلق على الذوبان والمعلل به في هذه الجملة ، هو الحكم الثاني لا الأول ، لأن أصل الانفعال قد حكم بثبوته على كل حال ، وإنما فصّل بين حالتي الانجماد والذوبان بلحاظ الحكم الثاني .

ولو سلم كون أصل الحكم بالانفعال معلقاً على الذوبان ، فلا يمكن أن يستفاد من ذلك إسراء الحكم إلى كل ذائب ، لأن الذوبان ذكر شرطاً في ثبوت الانفعال للسمن ، لا تعليلاً لثبوته له ، ففرق بين أن يقول : « السمن ينفعل لأنه ذائب »، وبين أن يقول : « السمن إذا كان ذائباً ينفعل »، فإن القول الأول ، يقتضي التعدي إلى كل ذائب ، لأن مقتضى التعليل ، إلغاء خصوصية المورد ، وجعل الحكم دائراً مدار العلة . وأما القول الثاني ، فهو لا يقتضي التعدي ، لأنه إنما يدل على أن الذوبان شرط في ثبوت الانفعال للسمن ، وهذا لا يعني أنه يستتبع نفس الحكم في موضوع آخر ، بل هو من قبيل قولنا : « إذا كان العالم عادلاً فأكرمه »، فإن هذا لا يدل على أن غير العالم إذا كان عادلاً يجب إكرامه أيضاً ، والوارد في الرواية هو القول الثاني لا الأول ، فلا موجب للتعدي .

نعم ، لو كان الارتكاز العرفي قاضياً بعدم الفرق بين السمن والزيت ، وبين الماء المضاف ، لصح التعدي بتوسط الارتكاز ، ولكن هذا الارتكاز ممنوع ، لأن مائية الماء المضاف ، من الخصوصيات التي يحتمل دخلها في تميز الماء المضاف عن السمن والزيت .

الوجه الثالث : الاستدلال برواية عمار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الخنفساء ، والذباب ، والجراد ، والنملة ، وما أشبه ذلك ، يموت في البئر ، والزيت ، والسمن وشبهه ؟ قال : كل ما ليس له دم فلا بأس[1] .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية له وجهان :

أحدهما : استفادة النجاسة من مفهوم قوله : « كل ما ليس له دم فلا بأس » ، فإن مفهومه يدل على الانفعال عند ملاقاة ميتة ذي النفس السائلة ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٥ من أبواب النجاسات حديث ـ ١ ـ .

وموضوع الحكم هو الزيت والسمن وشبههما ، فيشمل كل ما يكون شبيهاً بالزيت والسمن ، وبهذا يعم كل أقسام الماء المضاف .

ويرد عليه : أن قوله : « كل ما ليس له دم فلا بأس »، لو كان مشتملاً على أداة الشرط ـ من قبيل أن يقال: إذا لم يكن له دم فلا بأس ـ ، فهو يدل منطوقاً ، على عدم الانفعال ، ويدل مفهوماً على الانفعال ، ومقتضى إطلاق المنطوق ، عدم الانفعال في تمام ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت ، ومقتضى إطلاق المفهوم ، ثبوت الانفعال في تمام ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت ، إذا وقعت فيه ميتة ما له نفس سائلة . ولكن الجملة الواردة في الرواية ، ليست مشتملة على أداة الشرط ، وإنما هي مشتملة على التفريع بقرينة الفاء ، إلا أن هذا بمجرده ، لا يكفي في إثبات مفهوم من سنخ مفهوم الشرط للجملة . نعم ، يستفاد من الجملة ، ثبوت الحكم بالانفعال ، ولو في الجملة ، فيما له دم ، إذ لو كان حكم ماله دم ، وما ليس له دم واحداً، لكان أخذ عنوان ما ليس له دم لغواً ، فيثبت بهذا اللحاظ ، أن ما له دم منجس ولو في الجملة ، دفعاً للّغوية ، وإعطاءً للتفريع حقه ، فلا يمكن التمسك بإطلاقه ، لإثبات أن ما له دم منجس لكل ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت .

والوجه الآخر : لتقريب الاستدلال ما ذكره السيد الاستاذ[1] ، من أن المستفاد من جواب الامام ، إقرار السائل على ما هو المركوز في ذهنه ، من أن وقوع ما له نفس سائلة في شيء من المائعات يقتضي نجاسته .

أقول : إن تخصيص السائل سؤاله بالخنفساء والذباب وأمثالها ـ وإن كان يشعر أو يدل ، على أن المركوز في ذهنه منجسية ما له نفس سائلة من الميتة ـ ، ولكن هذا الارتكاز ، حيث إن الراوي لم يكن في مقام بيانه ، فلا يمكن أن نحدد أن المركوز في ذهنه ، هل كان هو انفعال كل ما يكون شبيهاً بالسمن في الذوبان والميعان بوقوع الميتة النجسة فيه ، أو انفعال ما يكون شبيهاً بالسمن في

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٤٥ .

بعض المراتب ، بحيث لا يشمل كل مائع . وحيث ان الراوي لم يكن ابتداءاً في مقام إفادة هذا الارتكاز ، وإنما استفيد بقرينة تخصيصه للسؤال بأمثال الخنفساء والجراد ، فلا يمكن التمسك بإطلاق أو ظهور في كلامه ، لإثبات أن ارتكاز منجسية الميتة النجسة ، كان يشمل كل ما يكون شبيهاً للسمن في أصل الميعان والذوبان ، ومع تردد ارتكاز الراوي ، وعدم تبين حدوده ، لا يمكن أن يستكشف من سكوت الامام ، وعدم ردعه عنه ، امضاء الموجبة الكلية لانفعال كل مائع بالملاقاة ، سواء صدق عليه أنه ماء أوْ لا ، وسواء كان قليلاً أو كثيراً .

الوجه الرابع : ما دل من الروايات ، على نجاسة المرق في القدر ، إذا وقعت فيه نجاسة ، من قبيل رواية السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه أن علياً سئل عن قدر طبخت ، وإذا في القدر فارة ؟ قال : يهرق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل[1] .

والاستدلال بذلك على المطلوب ، يتم بدعوى : أن المرق يشمل ماء اللحم ، الذي هو ماء مضاف ، وكلمة : « القدر »، تشمل القدر الكبير الذي يحتوي كرا من المرق أو أزيد ، فيكون للدليل إطلاق يقتضي انفعال المضاف الكثير بملاقاة النجاسة .

ولكن رواية السكوني ضعيفة ، وكذلك رواية زكريا بن آدم ، القريبة منها[2] .

الوجه الخامس : التمسك بالقاعدة العامة ، وهي : « أن كل شيء ينفعل بملاقاة النجسة إلا ما خرج بالدليل »، وحيث لا دليل على عدم انفعال المضاف ، فيحكم بانفعاله عملاً بالقاعدة .

وقد قرَّب السيد الأستاذ هذا الوجه[3]، بإثبات هذه القاعدة العامة ،

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب الماء المضاف حديث ـ ٣ ـ .

(٢) وسائل الشيعة ، باب ٣٨ من أبواب النجاسات ، حديث ـ ٨ ـ .

(٣) التنقيح الجزء الأول ص ٤٣ .

بموثقة عمار ، التي ورد فيها : « اغسل كل ما أصابه ذلك الماء »[1]، فقد جعل من هذه الموثقة ، دليلاً على أن كل شيء ينفعل بالملاقاة ، فإذا ادعي في شيء أنه لا ينفعل ، فلا بد من دليل على عدم الانفعال ، ولا دليل على عدم الانفعال في المضاف الكثير .

والتحقيق : أن الاستدلال على انفعال المضاف الكثير بالقاعدة العامة ، يتطلب منا أن نتساءل عن الدليل الذي به نثبت تلك القاعدة العامة :

فإن كان مدرك القاعدة المدعاة ، هو موثقة عمار المشار إليها ، فيرد عليه : أن القاعدة المستفادة من موثقة عمار ، لا يمكن أن تكون أوسع من مدلول هذه الموثقة ، وهذه الموثقة ـ وإن دلت على الأمر بغسل كل ما أصابه النجس ، وحيث إن الأمر إرشاد إلى النجاسة ، فتدل على انفعال الملاقي للنجس مطلقاً ـ ، ولكن حيث إن الإرشاد إلى النجاسة ، كان بالأمر بالغسل ، فلا يكون الدليل شاملاً لما لا يقبل الغسل من الأجسام ، من قبيل الماء المضاف ، فإن الماء المضاف ، لا معنى للأمر بغسله ، فلا يصح الإرشاد إلى نجاسته بلسان الأمر بالغسل ، فالدليل الدال على نجاسة الملاقي بلسان الأمر بالغسل ، لا يشمل الماء المضاف ، ولا يكون دليلاً على انفعاله بالملاقاة ، ما دام لا يعقل بشأنه الغسل .

وإن شئت قلت : كما لا يمكن ورود الدليل الخاص على انفعال الماء المضاف عند ملاقاة النجس له بلسان : « إغسل ماءالرمان »، كذلك لا يمكن شمول الدليل الدال على الانفعال بلسان الأمر بالغسل له .

وإن كان مدرك القاعدة هو الاجماع ، وفرض انعقاد الاجماع على الانفعال في كل ملاقي حتى المضاف ، فهذا في الحقيقة استدلال بالاجماع ، وحيث إنه مدركي ، وليس تعبدياً ، فقد يقال بعدم حجيته ، لاحتمال استناده إلى بعض الوجوه السابقة .

---

(١) وسائل الشيعة ، باب ٤ من أبواب الماء المطلق ، حديث ١ .

وإن كـان مدرك القـاعدة ، مجمـوع الأخبار الـواردة في الانفعـال ، بمعنى كونها قاعدة متصيدة من مجمـوع الأخبار ، فـلا يمكن تطبيقهـا على مـورد إلا إذا كان هذا المورد ، داخلاً في نطاق الاطلاق اللفـظي للأخبـار ، أو كان الارتكـاز العرفي يلغي خصوصية الفرق بينه وبين ما هو داخـل في نطاق الاطـلاق اللفظي للأخبار . وأمـا إذا لم يكن المورد داخـلاً تحت الأخبار ـ لا لفـظاً ولا ارتكازاً ـ ، فلا معنى لتطبيق القاعدة عليه ، والماء المضاف في المقام كذلك : أما عدم دخوله تحت الأخبار لفظاً ، فقد اتضح حاله عند الكلام في الوجوه السابقة ، وأمـا عدم دخوله تحتها بتوسط الارتكاز ، فلأن الارتكاز العرفي لا يلغي خصـوصية الفـرق بـين المضـاف وبقيـة الأجسـام ، لأن مـائيـة المضـاف ، من المحتمـل دخلهـا في اعتصامه ، وتميزه من هذه الناحية على سائر الأجسام .

الفرع الثالث : في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة المتنجس

وحاصل الكلام في ذلك أنه : إذا قلنا : إن المـاء المطلق القليـل ، ينفعل بملاقاة المتنجس ، كفى نفس الدليل الدال على ذلك ، دليلاً على انفعال المضاف القليـل بملاقـاة المتنجس أيضـاً ، إذ لا يحتمـل كـون الاضـافـة سببـاً للزيـادة في العصمة . وأما إذا بنينا على أن المـاء القليل المـطلق ، لا ينفعل بمـلاقاة المتنجس الخـالي من عين النجس ، فـلا بـد من بحث مستقـل في هـذا الفـرع ، بقصـد الحصـول عـلى دليـل يـدل عـلى الانفعـال بمـلاقـاة المتنجس ، الخـالي عن عـين النجس ، في المـاء المضـاف القليـل ، بعـد الفـراغ عن انفعـالـه بمـلاقـاة عـين النجس .

والأخبار المتقدمة ، كلها واردة في مورد ملاقـاة المضاف ، أو شبـه المضاف لعين النجاسة ، فلا يمكن أن نستفيـد منها الانفعـال بملاقـاة المتنجس الخالي عن عين النجس ، إذ لا ملازمة بين الانفعال بعين النجس ، والانفعـال بالمتنجس ، بعد البناء على التفكيك بينهما في الماء المطلق القليل ، كما هو المفروض .

ويمكن أن يستدل على انفعال المضاف القليل بملاقاة المتنجس بأحد وجهين :

الأول : التمسك بأخبار سؤر الكتابي ، من قبيل قوله : سألته عن سؤر اليهودي ؟ قال : لا تشرب منه[1] ، بناءاً على أحد المحتملات الثلاثة لهذه الأخبار ، فإن هذه الأخبار ، قد تحمل على النجاسة الذاتية للكتابي ، بوصفه كافراً ، كما هو المشهور ، وقد تحمل على التنزه والاستحباب ، جمعاً بينها وبين ما دل على طهارة أهل الكتاب ، وقد تحمل على أنها في مقام الحكم بأصالة النجاسة العرضية في الكتابي ، فالكتابي وإن لم يكن نجساً ذاتاً ، ولكن بلحاظ مساورته للنجاسات ، أخرجه الشارع عن عموم قاعدة الطهارة ، وحكم بأن الأصل فيه هو النجاسة العرضية ، ما لم يتفق العلم بانتفائها . وقد جعل بعض الفقهاء ، هذا الاحتمال الثالث ، وجه جمع بين ما دل على النجاسة ، وما دل على الطهارة .

فإن بني على الاحتمال الأول ، فروايات السؤر أجنبية عن محل الكلام ، لأن موردها حينئذ ، هو فرض الملاقاة لعين النجس .

وإن بني على الاحتمال الثالث ، أمكن الاستدلال بها في المقام ، بدعوى أن الكتابي ـ بناءاً على هذا الاحتمال ـ محكوم عليه شرعاً بأنه متنجس ، لا عين النجس ، وقد حكم بنجاسة سؤره ، والسؤر شامل للمضاف ، فهذا يدل على أن المضاف ينفعل بملاقاة المتنجس ، إذ لولا ذلك ، لما حكم بنجاسة سؤره ، مع عدم كونه نجساً ذاتاً .

وأما إذا بني على الاحتمال الوسط ـ أي الثاني ـ ، فالرواية لا تدل على نجاسة السؤر ، ليتمسك بها في المقام ، إلا أن يقال : إن النهي فيها عن سؤر الكتابي ـ وإن كان تنزيهياً على هذا الاحتمال ـ ، ولكن المتفاهم عرفاً ، أن نكتة

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من أبواب النجاسات ، وكذلك في باب ٣ من أبواب الأسئار .

التنزيه ، هي احتمال كون الكتابي متنجساً بالنجاسات التي يساورها عادة ، وهذا يعني لزوم الاجتناب عن السؤر ، لو علم بتنجس الكتابي . ولكن يمكن أن يكون التنزه ، بلحاظ مرتبة من الحزازة الذاتية في نفس الكتابي ، من دون نظر إلى النجاسة العرضية ، فلا تكون أخبار السؤر دالة على أن المضاف ينفعل بالمتنجس .

الثاني : التمسك برواية عمار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن الدن يكون فيه الخمر ، هل يصلح أن يكون فيه خل ، أو ماء كامخ ، أو زيت ؟ قال : إذا غسل فلا بأس[1] ، فإنه سواء قلنا ، بأن مراد السائل بقوله : « الدن يكون فيه الخمر »، فعلية وجود الخمر في الدن ، أو كون الدن مستعملاً سابقاً ظرفاً للخمر ، وإن لم يكن الخمر موجوداً بالفعل ، وسواء قلنا ، بأن مراد السائل بقوله : « هل يصلح أن يكون فيه خل »، السؤال عن صلاحية الخل الموضوع في دن الخمر كما هو الظاهر ، أو السؤال عن صلاحية وضعه في دن الخمر ، بما هو استعمال لظروف الخمر .

على أي حال ، نستفيد من تعليق نفي البأس على الغسل ، أنه مع عدم الغسل وإزالة النجاسة عن الدن ، يكون هناك محذور ، ومناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن المتشرعي والعرفي ، تعين هذا المحذور ، في سراية النجاسة من الدن إلى المائع ، ما لم يغسل الدن ، وهذا دليل بإطلاقه ، على انفعال المائع بملاقاة المتنجس الخالي من عين النجس .

ويتوقف تتميم هذا الوجه ، على عدم الالتزام بسقوط هذه الرواية ، بالمعارضة مع الروايات الدالة على طهارة الخمر ، وإلا فلا مجال للاستدلال بها ، لأن مفادها ـ وهو الحكم بانفعال المضاف الموضوع في الدن قبل غسله ـ ، لازم لمجموع أمرين : **أحدهما** : نجاسة الخمر ، **والآخر** : انفعال المضاف بملاقاة المتنجس . وبعد فرض ابتلاء الرواية بالمعارض ، بلحاظ الأخبار الدالة على

(١) وسائل الشيعة باب ٥١ من أبواب النجاسات حديث ـ ١ ـ .

طهارة الخمر ، فلا يمكن بقاء هذه الرواية على الحجية في مفادها ، لأنه لازم لنجاسة الخمر ، ولا يمكن الالتزام بحجيتها في أحد ملزومي مفادها ، مع رفع اليد عن حجيتها بالنسبة إلى مفادها ، لكي يثبت بها انفعال المضاف بملاقاة المتنجس ، دون نجاسة الخمر ، لأن هذا تفكيك بين المدلول المطابقي والالتزامي في الحجية .

الفرع الرابع : في انفعال المضاف الكثير بملاقاة المتنجس

ولو حصلنا على دليل يدل على انفعال المضاف الكثير بملاقاة المتنجس ، لكان بنفسه دليلاً على الانفعال في الفرع الثاني ، لأن انفعال المضاف الكثير بالمتنجس ، يستلزم انفعاله بعين النجس .

ولا بد في تحقيق الحال في ذلك ، من الالتفات إلى الفرع الثالث ، فإن لم يكن قد تم فيه دليل على انفعال المضاف القليل بملاقاة المتنجس ، فلا دليل في المقام أيضاً ، وإن تم في الفرع السابق أحد الوجهين المتقدمين ، فلا بد من ملاحظة مدى شمولهما للمضاف الكثير .

أما الوجه الأول : وهو أخبار سؤر الكتابي ـ بناءاً على الاحتمال الثالث المتقدم فيها ـ ، فقد يقال : إنها إذا تمت دلالتها على انفعال المضاف بملاقاة المتنجس ، فلا يفرّق في ذلك بين القليل منه والكثير ، لصدق عنوان السؤر على كل منهما ، وستأتي تتمة تحقيق لذلك .

وأما الوجه الثاني : ـ وهو رواية الدن ـ ، فقد يدعى الاطلاق فيها للمضاف الكثير ، على أساس أن الدن من الظروف الكبيرة ، وفرض سعته للكر ، فرض اعتيادي يشمله الاطلاق . ولكن هنا نكتة في خصوص رواية الدن ، توجب الاشكال في الاستدلال بهذا الاطلاق على انفعال المضاف الكثير بالملاقاة ، وهي : أن الرواية لو كانت تفرض دناً مليئاً بالمضاف ، ثم تقع فيه النجاسة أو المتنجس ، لأمكن الالتزام بإطلاقها لإثبات أن المضاف الكثير ينفعل

أيضاً، ولكن الرواية تفرض دناً متنجساً بالخمر، ويوضع فيه المائع المضاف. ومن المعلوم أن المائع المضاف، حينما يوضع في الدن المتنجس بسبب سابق، يكون حين صبه في الدن غير متساوي السطوح عادة، بمعنى أنه يتشكل أسفل وأعلا، من قبيل ما إذا أردت أن تصب ماءاً من الابريق، فإذا قلنا إن تقوي السافل بالعالي ليس على مقتضى القاعدة، وإنما هو حكم تعبدي ثبت بلحاظ أخبار ماء الحمام، ـ كما هو مبنى السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ، فلا يكون الحكم بانفعال المضاف، الذي يوضع في الدن المتنجس، كاشفاً بإطلاقه عن أن المضاف الكثير ينفعل بالملاقاة أيضاً، بل لعله بلحاظ أن الملاقاة في مورد الرواية، لا تكون مع المضاف الكثير، إلا مع اختلاف سطوحه، أي أن الملاقي هو الجزء السافل، فإذا لم نقل بتقوي السافل بالعالي على القاعدة ـ وقلنا ان مقتضى القاعدة هو الانفعال، وإنما خرجنا عنها في خصوص الماء المطلق لأخبار ماء الحمّام ـ، فلا يكون الحكم بنجاسة المضاف في مورد الرواية، كاشفاً عن عدم اعتصام المضاف الكثير، بل المتيقن استكشافه من ذلك عدم تقوي السافل بالعالي، والمفروض أن هذا هو مقتضى القاعدة، حتى في الماء المطلق. وأما فرض إلقاء المضاف في الدن المتنجس، بنحو لا تختلف سطوحه، ولا يحصل له عال وسافل، فهو فرض نادر، لا معنى للتمسك بالاطلاق بلحاظه.

بل يمكن أن يدعى اكثر من ذلك، فيقال بعدم الاطلاق في الرواية للماء المضاف الكثير، الملاقي مع النجس أو المتنجس، لأنه من غير المتعارف عادة، وضع الخل أو غيره في الدن دفعة واحدة، عن طريق الصب المستمر بنحو الاتصال بأنبوب أو نحوه، بحيث يكون المضاف حين ملاقاته مع الدن كراً. وإنما المتعارف أن يفرّغ الخل أو الزيت، أو غيرهما، مما يحفظ في الدن متقطعاً بواسطة الأواني الصغيرة. فافتراض تفريغ المضاف الكر في الدن، بنحو يكون متصلاً حين الملاقاة، هذا الافتراض الذي هو المطلوب في المقام، نادر جداً، فلا معنى لدعوى الاطلاق بلحاظه.

بقيت نقطة مهمة ، مرتبطة بالاستدلال بأخبار السؤر على انفعال المضاف الكثير بعين النجاسة في الفرع الثاني ، وعلى انفعال المضاف الكثير بالمتنجس في الفرع الرابع بالتقريب المتقدم ، وهذه النقطة ،مبنية على تحقيق مطلب كلي ، له نفع في المقام ، وفي كثير من المقامات التي وقع فيها الاستدلال على نجاسة شيء من الأشياء بالروايات .

وتوضيح الحال في ذلك المطلب الكلي : أننا إذا لاحظنا حال السائل ، الذي يسأل عن حكم شيء من حيث النجاسة والطهارة ، عند ملاقاته لشيء آخر ، فهو بحسب مقام الثبوت يحتمل ثلاثة احتمالات :

الأول : أن يكون نظره في السؤال متجهاً محضاً إلى حيثية أن الملاقى ـ بالفتح ـ ، هل هو نجس ، بحيث تسري منه النجاسة بالملاقاة أوّلاً ، مع فراغه عن أن الشيء الملاقي ـ بالكسر ـ ، قابل للانفعال في نفسه ، وليس معتصماً .

الثاني : أن يكون نظر السائل في السؤال ، متجهاً محضاً إلى حيثية أن الملاقي ـ بالكسر ـ ، هل هو معتصم ، أو قابل للانفعال بملاقاة النجس ، مع فراغه عن أن الشيء الملاقى ـ بالفتح ـ ، نجس في نفسه ، ومنجس لما لا يكون محكوماً بالاعتصام .

الثالث : أن يكون نظر السائل متجهاً إلى كلتا الجهتين ، فهو لا يدري أن الملاقى ـ بالفتح ـ ، نجس أوّلاً ، ولا يدري ان الملاقي ـ بالكسر ـ ، هل هو معتصم ، أو قابل للانفعال بالنجس ، فلم يفرغ عن كل من الجهتين .

هذا بحسب مقام الثبوت ، وأما بحسب مقام الاثبات ، فقد يستظهر الاحتمال الأول ، ومناط استظهاره ، أن يكون اعتصام الملاقي ـ بالكسر ـ ، خلاف الارتكاز العام ، فبقرينة ارتكازية أن الملاقي ـ بالكسر ـ ، لا يتميز عن سائر الأشياء التي تنفعل بالنجاسة ، يستظهر عرفاً ، أن نظر السائل ليس إلى اعتصام الملاقي ـ بالكسر ـ ، بل إلى نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، مع الفراغ عن

عدم اعتصام الملاقي له في حد نفسه . ومثاله : ما إذا ورد السؤال عن حكم الثوب الذي أصابه دم البراغيث ، فإن المستظهر عرفاً من هذا السؤال ، أن الملحوظ للسائل ، حيثية أن دم البرغوث نجس أوْلا ، لا حيثية أن الثوب هل هو معتصم كاعتصام الجاري وماء المطر أوْلا ، لأن احتمال الاعتصام في الثوب ، حيث إنه على خلاف الارتكاز ، فيوجب الارتكاز انسباق الحيثية الأخرى ، فيكون كلام السائل ظاهراً في الاحتمال الأول .

وقد يستظهر الاحتمال الثاني ، ومناط هذا الاستظهار ، أن يكون الملاقي ـ بالكسر ـ ، مما يناسب بحسب الارتكاز العرفي ، احتمال كونه بعنوانه معتصماً ، بحيث لا يوجد ارتكاز على عدم اعتصامه ومساواته لغيره من الأجسام ، وان يكون الملاقى ـ بالفتح ـ، مما انعقد الارتكاز المتشرعي والعرفي على نجاسته . ففي مثل ذلك ، ينعقد للكلام ظهور ، في أن نظر السائل الى حيثية الاعتصام اثباتاً ونفياً ، مع الفراغ عن نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، ومثاله : ما إذا سأل السائل عن كر من الماء ، وقع فيه البول أو الميتة ، أو عن الماء الجاري ، يقع فيه البول أو الميتة . لأن احتمال اعتصام الكر أو الماء الجاري ، ليس على خلاف الارتكاز ، بينما نجاسة البول أو الميتة مركوزة ، فينسبق الى الذهن العرفي من السؤال الاحتمال الثاني .

وقد لا يستظهر شيء من الاحتمالين الأولين ، بأن تكون نسبة كلتا الجهتين الى نظر السائل واحدة بحسب الفهم العرفي ، وذلك فيما إذا لم يكن هناك ارتكاز لعدم اعتصام الملاقي ـ بالكسر ـ ، بحيث يوجب انصراف الذهن عن كون السؤال عن ذلك ، ولم يكن هناك ارتكاز لعدم طهارة الملاقى ـبالفتح ـ ، بحيث يوجب انصراف الذهن عن كون السؤال عن ذلك . ومثاله : ما إذا وقع السؤال عن غدير من الماء تبول فيه الدواب ، فإن افتراض توجه نظر السائل الى حيثية أن بول الدواب هل هو نجس ومنجس في نفسه ، يساوي في النظر العرفي ، افتراض توجه نظر السائل ، إلى أن مياه الغدران ، هل تنفعل

بالملاقاة ، أو معتصمة لا تنفعل بذلك ؟ .

وتعيين ما هو المستظهر من الاحتمالات الثلاثة ، له دخل في مقام استنباط الحكم بالنجاسة والطهارة من الأدلة ، وذلك لأن السؤال : إن استظهر منه الاحتمال الأول ، ـ وهو أن السائل يسأل عن نجاسة الملاقى ، بالفتح ، مع فراغه عن كون الملاقي ، بالكسر ، قابلاً للانفعال في نفسه ـ ، فيمكن حينئذ التمسك بالاطلاق ، لإثبات نجاسة الملاقى ، بالفتح ، بتمام افراده ، فإذا قيل : « ثوبي أو بدني اصابه دم » ، وأجيب بأنه « إغسله » ، واستظهر من ذلك الاحتمال الأول ، أمكن التمسك بالاطلاق ، لإثبات نجاسة كل دم ، لأن المفروض أن السؤال متجه الى التعرف على حكم الدم ، فيكون الجواب في مقام بيان نجاسة الدم ، فيتمسك باطلاقه لاثبات نجاسة الدم مطلقاً .

وعلى العكس من ذلك ، إذا قيل : « ماء البئر تقع فيه الميتة » ، فأجيب بأنه « إنزحه » ، واستظهر من ذلك الاحتمال الثاني ، فإنه لا يمكن التمسك بالاطلاق فيه ، لإثبات نجاسة الميتة بتمام أقسامها ، حتى ما ليس له نفس سائلة مثلاً ، لأن المفروض أن السؤال متجه إلى التعرف على حكم البئر ، من حيث الاعتصام وعدمه ، مع الفراغ عن نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية نجاسة الميتة ، ليتمسك باطلاقه لإثبات نجاستها مطلقا .

إذا عرفت ذلك ، أتينا بعد ذلك الى تطبيقه على اخبار سؤر الكتابي ، التي استدل بها السيد الاستاذ ، على انفعال المضاف الكثير ، تمسكاً باطلاقها ، كما تقدم في الفرع الثاني ، والتي تمسكنا بها لإثبات انفعال المضاف الكثير بملاقاة المتنجس ، في الفرع الرابع ، تمسكاً باطلاقها ، فنقول : إن ما جاء في هذه الروايات ، من أنه سئل عليه السلام ، عن سؤر اليهودي فقال : « لا تشرب منه » ، إنما يمكن التمسك باطلاقه ، لإثبات انفعال المضاف الكثير ، إذا لم نستظهر ، أو نحتمل استظهار الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة المتقدمة .

توضيح ذلك : إن نظر السائل في هذه الرواية ، إذا استظهرنا أنه متجه إلى حيثية أن اليهودي نجس أوّلاً ، مع الفراغ عن أن السؤر بحد ذاته مما ينفعل بملاقاة النجاسة ، فيكون المدلول العرفي للسؤال هو : أن اليهودي نجس أوّلاً . ويكون الجواب في مقام بيان نجاسته ، ولا يكون في مقام بيان أن السؤر متى ينفعل بملاقاة النجاسة ، ليتمسك باطلاقه من هذه الناحية ، لإثبات انفعال المضاف الكثير ، فالسؤال عن نجاسة اليهودي ، كما قد يكون بلسان أن اليهودي نجس أوّلاً ، يكون بلسان أن سؤر اليهودي ما هو حكمه ؟ . وكما لا يكون للجواب على اللسان الأول ، نظر إلى أن المضاف الكثير ينفعل بملاقاة النجاسة ، كذلك لا يكون للجواب على اللسان الثاني ، نظر الى ذلك ، لأن اللسانين ، أسلوبان في الاستفهام عن مطلب واحد .

نعم ، لو قلنا إن نظر السائل إلى حيثية كون السؤر معتصماً أوّلاً ، او أن نظره شامل لهذه الحيثية على الأقل ، فيكون الجواب في مقام البيان ، من ناحية نفي الاعتصام ايضاً ، فيتمسك باطلاقه ، لإثبات عدم اعتصام المضاف الكثير أيضاً .

ولكن لا ينبغي الاشكال ، في أن الظاهر من الرواية ، هو الاحتمال الأول ، لأن المناط الذي ذكرناه لاستظهار الاحتمال الأول ، موجود في المقام ، وهو أن احتمال كون السؤر معتصماً في نفسه ، ليس احتمالاً عرفياً ، فإن الطعام والشراب الذي يساوره اليهودي ، حاله بحسب الارتكاز العرفي ، حال سائر الأجسام في قابلية الانفعال . نعم ، المضاف الكثير ، بعنوان كونه كثيراً ، لا ارتكاز على عدم اعتصامه . ولكنه غير ما هو المفروض في السؤال ، فإن المفروض السؤر ، فبقرينة ارتكازية عدم عصمة السؤر بما هو ، ينصرف كلام السائل عرفا ، الى أن السؤال عن حيثية نجاسة الكتابي ، لا عن حيثية اعتصام السؤر وعدمه ، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية عدم الاعتصام ، ليتمسك باطلاقه .

وهـذا بخلاف مـا لو فـرض أن السـائـل سـأل عن مضـاف كثـير سـاوره اليهودي ، بحيث أُخذ قيـد الكثرة عنـوانا لمـورد السؤال ، ففي مثل ذلـك ، لا بـأس بدعـوى أن نظر السـائل، متجـه أو شامـل لحيثية الاعتصـام في الملاقي ، ـ بالكسر ـ، لأن احتمال اعتصام المضاف الكثير بما هو كثير ، إحتمال عرفي، لا يوجد ارتكاز على خلافه ، فلا ينعقد ظهور على صرف السؤال عنه . ولكن هذا مجرد فرض .

فإن قيل : أليس من المحتمل ، أن يكون السائل شـاكاً في أصـل سرايـة النجاسة من عين النجس إلى الملاقي ، فهو يحتمل أن سؤر اليهودي طاهـر ، لا لاحتمال كونه متميزاً عن سائر الأشياء بالاعتصام ، حتى يقال : إن هذا احتمال غير عرفي ، بل لأنه يحتمل أن النجاسة لا تسري أصلاً بالملاقاة من عين النجس إلى الملاقي لها ، فيكون الجواب في مقام بيان ، أن النجاسة تسـري من اليهودي إلى سؤره ، ومقتضى اطـلاقه حينئـذ ، أنها تسري إليـه ، سـواء كـان قليـلاً أو كثيراً .

قلنا : إن الاحتمال المذكور ـ وإن كان ثابتاً بما هو احتمال عقلي ـ ، ولكن ارتكازية أصل سراية النجاسة عرفـاً ومتشرعيـاً ، من عين النجس إلى مـلاقيه ، إلى جـانب معهودية كون نجـاسـة الكتـابي في نفسـه مـورداً للشـك والسؤال ، والاثبات والنفي ، يوجب الانسبـاق وظهور الكـلام عرفـاً ، في كونـه متجهاً إلى تلك الجهـة المعهـودة ، دون جهـة أخـرى ، عـلى خـلاف الارتكـاز العـرفي والمتشرعي .

ثم انه بعد الفراغ عن قيام الدليل عـلى انفعال المضـاف بالمـلاقاة ، ينبغي أن يقع الكلام فيما قد يقدم ، بوصفه معارضـاً لدليـل الانفعال من الـروايات ، التي قد يستدل بها على عدم الانفعال :

فمن ذلك : رواية سعيد الأعرج ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام

عن قِدْر فيها جزور ، وقع فيها قَدَر أوقية من دم ، أيؤكل ؟ قال . نعم ، فإن النار تأكل الدم[١] .

ويتوقف الاستدلال بهذه الرواية على أمرين :

الأول : : دعوى أن الدم منصرف الى الدم النجس ، إذ لو كان مطلقا وشاملاً للطاهر ، فيكون ما دل على انفعال المضاف بملاقاة النجس ، الدم وغيره ، أخص مطلقاً من هذه الرواية ، فيقيدها بخصوص الدم الطاهر ، بخلاف ما لو ادعي انصراف الدم فيها إلى النجس .

الثاني : دعوى أن قوله في مقام تعليل جواز الاكل : « فإن النار تأكل الدم » ، ليس المراد منه بيان مطهرية النار ، والا لم تكن الرواية دالة على عدم الانفعال ، وإنما تدل حينئذ ، على أن المضاف ينجس ، وان النار تطهره ، فلا بد من دفع احتمال أن الرواية بصدد بيان مطهّرية النار . وذلك بتقريب : ان مطهرية النار ، لا يناسبها التعليل بأن النار تأكل الدم ، لأن الدم لو كان منجساً للمرق ، لما أفاد أكل النار وافناؤ ها له في رفع النجاسة الواقعة بسببه ، لوضوح أن النجس اذا نجس شيئاً بالملاقاة، فلا يرتفع أثره بمجرد اعدام ذلك النجس . فهذا التعليل لا يناسب المطهرية بهذه القرينة ، وانما يناسب بيان أن المكلف لا يبتلى ، إذا تناول من المرق ، بشرب الدم المحرم شربه ، لأن الدم قد أكلته النار ، فلم يبق دم يبتلى بمحذور شربه . فالرواية اذن أجنبية عن جعل المطهرية للنار ، وإنما هي بصدد دفع المحذور النفسي في شرب الدم بوصفه محرماً في نفسه ، فتكون الرواية دليلاً على عدم انفعال الماء المضاف بملاقاة عين النجس ، إذ لو كان ينفعل ، لتنجس ما في القدر ، ولحرم التناول منه ، لا من أجل محذور شرب الدم ، بل من أجل محذور أكل النجس .

ولكن الصحيح مع هذا ، عدم إمكان الاستدلال بهذه الرواية ، لأن

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤٤ من أبواب الاطعمة المحرمة حديث ـ ٢ ـ .

الـرواية حكمت بجـواز الأكل من الجـزور ـ أي من اللحم ـ ، ولم تقتصـر عـلى تجويز شرب المرق فحسب . وعليه ، فإذا حملنـا الدم فيهـا على الـدم النجس ، فلا بد من الالتـزام بأحـد أمرين : إمـا أن الأوقية من الـدم لم تصل إلى الجـزور أصـلاً ، بحيث انها استهلكت قبل أن يصـل شيء منهـا الى الجـزور ، وإمـا أن الجزور لا يتنجس بملاقاة الدم أيضاً .

وكلا الأمرين غريب :

أمـا الأول : فـلأن من البعيـد جـداً . أن يستهلك الــدم كله ، دون أن يلاقي مع الجزور .

وأما الثاني : فلأن الكلام إنما هو في انفعال المضاف وعدم انفعاله ، بعـد الفراغ عن انفعال غيره من الأجسام . ويتعين على هذا الأساس ، رفع اليد عن الأمر الأول الذي بنينـا عليه الاستـدلال بالـرواية ، وحمـل الدم فيهـا على الـدم الطاهر ، الذي ينحصر محذوره في شربه ، وهو محذور يرتفع بسبب اكل النـار للدم .

ومن ذلك : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام ، قال : سـألته عن قِدْر فيها ألف رطل ماء ، يـطبخ فيهـا لحم ، وقع فيهـا أوقية من دم ، هـل يصلح أكله ؟ فقال : إذا طبخ فكل فلا بأس(١) .

وحيث إن الرطل في هذه الرواية مجمل ، فلا يعلم أن المراد به ، هل هـو الرطل العراقي ، ليكون المـائع أقـل من الكر ، أو الـرطل المكي ، أو المـدني ، ليكون أكثر من الكر ، فينعقد للجواب إطلاق ، بملاك ترك الاستفصـال ، بعد فرض إجمال الكلمـة ، ومقتضى الإطلاق النـاشيء من ترك الاستفصـال ، عدم انفعال المضاف بالملاقاة ، سواء كان قليلاً أو بالغاً حد الكر . وحينئـذ ، يعارض مع ما دل على انفعال المضاف بالملاقاة مطلقاً لو كان .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤٤ من ابواب الأطعمة المحرمة حديث ـ ٣ ـ .

نعم ، إذا كان جارياً من العالي إلى السافل ، ولاقى سافله النجاسة ، لا ينجس العالي منه[1] ، كما إذا صب الجلاب من إبريق على يد كافر ، فلا ينجس ما في الإبريق ، وإن كان متصلاً بما في يده .

غير أن بالامكان تصوير حل هذا التعارض ، بناءاً على انقلاب النسبة ، بأن يقال : إن ما دل على عدم الانفعال ، له مقيد أخص منه مطلقاً ، وهو ما ورد في انفعال ما في الاناء ونحو ذلك ، مما هو مختص بالقليل ، فيختص دليل عدم الانفعال بالكثير ، وبذلك تنقلب نسبته ، الى ما دل على انفعال طبيعي المضاف ، الشامل باطلاقه للكثير ، إذ يكون أخص منه مطلقاً ، فيخصصه ، وينتج التفصيل بين القليل والكثير من المضاف في الانفعال ، بناءاً على تمامية انقلاب النسبة .

ولكن هذا كله ، لو استظهر انصراف الدم في الرواية ، إلى خصوص الدم النجس ، وأما مع فرض الاطلاق والشمول للطاهر ، فتكون جميع أدلة انفعال المضاف أخص مطلقاً من الرواية ، فتحمل على الدم الطاهر . بل عرفت أن الحمل على الدم النجس ، فيه محذور أحد أمرين كلاهما لا يلتزم به ، كما تقدم في رواية سعيد الأعرج .

وهناك روايات أخرى قد يظهر الحال فيها من مجموع ما تقدم .

(١) توضيح الحال في ذلك : ان عدم سراية النجاسة من السافل إلى العالي ، هو المشهور في الماء المضاف ، مع نقل الخلاف عن بعض ، كما أنه هو المشهور في الماء المطلق ، بنحو لم ينقل الخلاف فيه .

ولا بد قبل تحقيق هذه المسألة ، من توضيح مدرك سراية النجاسة في المائع الساكن إلى تمام أجزائه ، بمجرد ملاقاة النجس لجزء منه ، لكي يرى ، أن

ما هو مدرك السراية في المائع الساكن ، هل يشمل الماء الجاري ، ويقتضي سراية النجاسة إلى جزئه العالي ، بملاقاة النجس لجزئه السافل ، فالكلام إذن يقع في مقامين :

المقام الأول : في توضيح مدرك سراية النجاسة في المائع الساكن إلى تمام اجزائه ، على عكس الجامد ، الذي لا ينفعل بالملاقاة إلا موضع الملاقاة منه .

فقد يقال في باديء الأمر : إن دليل الانفعال بالملاقاة واحد ، وهو يشمل المائع والجامد على السواء ، فكيف اقتضى في المائع انفعال تمام أجزائه بملاقاة النجس لجزئه ، واقتضى في الجامد انفعال موضع الملاقاة منه خاصة ؟ فإن كان عنوان الملاقي ، المحكوم بالانفعال في هذا الدليل ، ينطبق على الجزء خاصة ، فلماذا تسري النجاسة إلى باقي الأجزاء في المائع ، وان كان ينطبق على الكل ، لزم سريان الانفعال إلى تمام الجامد ايضاً عند ملاقاة النجس لشيء منه .

وقد يجاب على ذلك بعدة وجوه :

الوجه الأول : إن دليل الانفعال العام ، لا يقتضي في المرتبة الأولى ، إلا انفعال الجزء الملاقي من المائع للنجس ، إلا أن اجزاء المائع ، لما كانت تتحرك وتنفذ ، فبتحرك الجزء الملاقي ونفوذه ، ينجس سائر الأجزاء .

ويرد على هذا الوجه ـ بقطع النظر عما سوف يأتي ـ ، ان لازم تفسير السراية على هذا الأساس ، احتياج استيعاب الانفعال لتمام المائع إلى مرور برهة من الزمن ، مع أن السراية المدعاة ، لا تتوقف على ذلك .

الوجه الثاني : ان دليل الانفعال العام ، لا يقتضي في المرتبة الأولى ، إلا انفعال الجزء الملاقي من المائع للنجس ، غير أن هذا الجزء يُنَجِّس بدوره الجزء الثاني ، لحصول الملاقاة بينهما في الآن الأول ، ويتنجس الثالث بالثاني ، وهكذا تحصل نجاسات مترتبة . ولكن ترتباً رتبياً لا زمانياً ، لأن الملاقاة بين الأجزاء كلها ، حاصلة في الآن الأول ، فلا حاجة إلى نفوذ وتحرك ومرور زمان .

وقـد اعترض في كلمـات المحقق الهمداني ـ قـدس سره ـ ، وغيـره ، على هـذا التفسير للسـراية ، وذهبـوا إلى أن المائـع عند مـلاقاة النجس لجـزء منـه ، يتنجس كله في عـرض واحد . ويتحصـل من كلماتهم ، تـوجيه اعتـراضين إلى التفسير المذكور للسراية :

الاعتراض الأول : إن صاحب هـذا المبنى ، يفترض أن الجـزء الأول من المائع الملاقي للنجس ، يتنجس بملاقاة النجس ، ثم يتنجس الجزء الثاني بملاقاة الجزء الأول ، وهكـذا . ولكننـا نستشكـل في نفس تنجس الجـزء الأول ، وذلـك لأن الجـزء الأول له سـطحان : **أحـدهما** : مـلاق للنجس ، **والآخر** : مـلاق للجزء الآخـر من الماء . فـإذا أردنا أن نقتصـر على التـطبيق الـدقيق لـدليـل الانفعـال بالملاقاة ، دون إدخال أي توسعة عرفية ، فلا بد أن نلتـزم أن الملاقي للنجس ، إنمـا هو أحـد السطحـين للجزء الأول ، فتختص النجـاسـة بـه ولا تسـري إلى السطح الآخر ، ومع عدم تنجس السطح الآخر ، فلا موجب لسـراية النجـاسة من الجـزء الأول إلى الجزء الثـاني . وهكذا يبـدو ، أن التـطبيق الـدقيق لـدليـل الانفعال بالملاقاة ، لا يمكن أن يفسر سراية النجاسة إلى السطح الآخر من الجزء الأول ، فضلاً عن سائر الأجزاء .

وأما إذا أريد إعمال العناية العرفيـة ، وتبريـر نجاسـة السطح الآخـر من الجزء الأول بدعـوى : أن العرف يـرى الجزء الأول بتمـام سطوحـه ، مصداقـاً لعنوان الملاقي للنجس ، فيحكم بنجاسته ، فلتعمل هذه العناية العرفية بـالنسبة إلى مجموع المائع ابتداءاً ، ويقال : إنه بتمامه مصداق لعنوان المـلاقي للنجس ، وفرد واحد من موضوع دليل الانفعال ، فيحكم بنجـاسة تمـام أجزائـه في عرض واحد ، بسبب الملاقاة للنجس ، بلا حاجة إلى تفسير السراية على أساس انفعال الجزء الثاني بالجزء الأول ، والثالث بالثاني ، وهكذا .

الاعتراض الثاني : أنا لو قطعنا النـظر عن الإعتراض السـابق ، وفرضنـا عـدم التمييـز بـين سـطحي الجـزء الأول ، وأن نجـاسـة السـطح المـلاقي منـه

للنجاسة ، مساوقة لنجاسة الجزء الأول بتمام سطوحه ، نقول : إن هذا المبنى ، يتوقف على القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، فإنه حينئذ ، يمكن أن يدعى ، أن المقدار الذي يتنجس مباشرة بملاقاة النجس ، هو الجزء الذي لا يتجزأ من الماء ، ثم تسري النجاسة منه إلى الجزء المجاور له وهكذا . وأما بناءاً على استحالة الجزء الذي لا يتجزأ ، وقابلية كل ما يفرض جزءاً للانقسام إلى جزئين ، فهذا يعني ، أن أي جزء تفرضه فهو له جزء أيضاً .

وعلى هذا الأساس نقول لصاحب ذلك المبنى ـ القائل بأن الذي يتنجس مباشرة هو الجزء الأول ـ ، إن أي جزء يفرض أنه الجزء الأول ، فهو بحسب الحقيقة ، يمكن تقسيمه إلى جزء أقرب إلى النجاسة ، وجزء أبعد عنها ، فهل أن الجزء الأبعد ، يتنجس بنفس ملاقاة النجس مباشرة في عرض الجزء الأقرب ، أو أنه يتنجس بملاقاة الجزء الأقرب ؟ .

فإن قيل : إنه يتنجس بنفس النجس ، فهذا لا يمكن أن يتم ، على أساس التطبيق الدقيق لدليل الانفعال ، بل يتوقف على إعمال المؤونة العرفية ، التي تجعل المجموع مصداقاً لعنوان الملاقي ، ومعه نعمل المؤونة لجعل مجموع المائع بتمام أجزائه مصداقاً لعنوان الملاقي .

وإن قيل : بأن الجزء الأبعد لا ينجس بنفس النجس ، بل بالملاقاة للجزء الأقرب ، نقلنا الكلام إلى الجزء الأقرب ، فإنه بدوره ينقسم إلى جزئين أيضاً : أحدهما أقرب ، والآخر أبعد . وكررنا الكلام السابق في جزئه الأبعد ، وهكذا ، حتى لا ننتهي إلى النتيجة .

أما تحقيق الحال في الاعتراض الأول من هذين الاعتراضين ، فهو : أن تصوير السراية على أساس تنجس الجزء الأول من المائع بالنجس ، وتنجس الجزء الثاني بالجزء الأول وهكذا ، إن أريد به محاولة تفسير السراية وتبريرها ، في حدود التطبيق الدقيق العقلي لدليل الانفعال بالملاقاة ، فيرد عليه الاعتراض الأول من الاعتراضين السابقين ، لأن التطبيق العقلي لدليل الانفعال ، لا يفسر

نجاسة السطح الآخر من الجزء الأول . وأما إذا أريد به محاولة تفسير السراية وتبريرها بتطبيق دليل الانفعال ، على ضوء المؤونات العرفية المرتكزة ، بأن يقال : إن المركوز في الذهن العرفي ، أن الجزء الأول بتمامه مصداق لعنوان الملاقي ، وفرد من موضوع دليل الانفعال ، فتثبت النجاسة لتمام سطوحه ، وينجس الجزء الثاني بسببه ، فهو تصوير معقول ثبوتاً ، ومحتاج إلى البحث إثباتاً .

ولا يكفي في الايراد عليه أن يقال : ما ورد في الاعتراض الأول ، من أنه بعد فرض الاحتياج إلى المؤونة العرفية ، فلنعمل المؤونة لجعل مجموع المائع مصداقاً لعنوان الملاقي ، لأن البحث ليس في الصور المعقولة ثبوتاً لإعمال المؤونة ، حتى يقال : إنه إذا تعقلنا إعمالها بالنسبة إلى الجزء الأول ، فمن المعقول إعمالها بالنسبة إلى تمام المائع . وإنما البحث في تحليل ما هو الواقع من الارتكازات والمؤونات العرفية ، إذ بالإمكان أن يُدَّعى ، أن العرف يساعد على إعمال تلك المؤونة بالنسبة إلى الجزء الأول ، ويرى بارتكازه ، أن النجاسة تسري إلى الجزء الثاني بتوسط الجزء الأول ، ولا يساعد على إعمال تلك المؤونة بالنسبة إلى المائع بتمام أجزائه .

فالبحث إذن من هذه الناحية إثباتي ، لا بد فيه من تحليل الارتكاز العرفي في باب السراية ، الذي لا يبعد أن يكون منعقداً على الوجه المذكور ، بحيث ينفعل كل جزء من المائع ، بسبب ملاقاته للجزء السابق ، لأن السراية فيما يستقذره العرف ثابتة في أذهانهم العرفية على هذا النحو ، فمن الطبيعي أن يفهموا من دليل الانفعال بالملاقاة ، هذا النحو نفسه .

والسر في ثبوت السراية في أذهانهم العرفية بذلك النحو : أنهم لا يرون تقذّر المائع الملاقي للقذر أمراً تعبدياً ، ليمكنهم أن يفترضوا تقذّر المائع بتمامه في عرض واحد ، بملاقاة جزئه للنجس ، وإنما هو بملاك نفوذ أثر تلك القذارة التكويني في تمام المائع . ومن المعلوم أن نفوذ هذا الأثر ، إنما هو بتوسط الجزء

الملاقي للقذر ، لا أن أثر القذارة يطفر بطفرة لا يتعقلها العرف ، إلى تمام أجزاء المائع ، بل ينفذ هذا الأثر إلى كل جزء أبعد ، بتوسط الجزء الذي هو أقرب .

ويشهد لذلك ، خفة القذارة في نظر العرف ، مهما بعد الجزء عن النجاسة ، ولهذا لو فرضنا أن المائع موضوع في أنبوب طويل جداً ، ولاقت القذارة مع الجزء الأول منه ، نجد أن استقذار العرف من الجزء الأبعد ، أخف من استقذاره من الجزء الأقرب ، لأن تنجس الجزء الأبعد ، إنما يكون بالجزء الأقرب ، لا بالقذارة العينية مباشرة .

وأما الاعتراض الثاني المتقدم ، الذي وجّهه المحقق الهمداني وغيره ، وركزوا فيه على أن الوجه المذكور للسراية ، يتوقف على القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، مع أنه مستحيل ، فيرد عليه : أنه لا ربط لمسألة استحالة الجزء الذي لا يتجزأ فلسفياً ، بتحليل السراية من وجهة نظر الارتكاز العرفي ، لأن تحليلها من وجهة النظر هذه ، يستدعي فرض أصغر جزء من المائع ، بحيث يقبل أن يكون موضوعاً للحكم بالنجاسة في نظر العرف ، لأن قابلية اتصاف الأجسام بالنجاسة عرفاً ، تتوقف على حد أدنى من الحجم ، ولهذا لا يتعقل العرف اتصاف البخار بالنجاسة ، مع أنه جسم بالنظر الدقيق ، ولكن صغر الذرات البخارية ، يجعلها غير صالحة عرفاً للحكم عليها بالنجاسة ، فالجزء الأول الذي يتنجس بملاقاة النجس ، وينجس بدوره الجزء الثاني ، هو ذلك المقدار ، الذي لا يتعقل العرف اتصاف ما هو أصغر منه حجماً بالنجاسة ، سواء قام برهان فلسفي على إمكان تجزئته أم لا .

فالوجه المذكور في تفسير السراية سليم إذن عما وجه إليه من اعتراضات ، غير أنه محتاج على أي حال ، إلى ضم عناية عرفية ارتكازية إلى دليل الانفعال بالملاقاة ، لكي نبرر على أساسها ، شمول الانفعال الناشيء من ملاقاة النجس مع جزء المائع ، لتمام أعماق ذلك الجزء وسطوحه ، إذ لو بقينا نحن ودليل

لانفعال العام بمجرده ، لما استفدنا إلا إنفعال السطح الملاقي للنجس من ذلك الجزء فقط .

ولا شك في وجود تلك العناية العرفية الارتكازية ، غير أن الكلام يقع في تحليل نكتتها ، وتوضيح ذلك : أن الملاقاة على نحوين في نظر العرف :

أحدهما : ملاقاة يرى فيها العرف نحواً من التسلط للنجس أو المتنجس على ملاقيه ، وهذا التسلط ينتزعه النظر العرفي ، من صلاحية النجس للنفوذ في أعماق ملاقيه ، من قبيل ملاقاته للمائع .

والآخر : ملاقاة مجردة عن هذا النحو من التسلط في النظر العرفي ، لعدم وجود تلك الصلاحية ، من قبيل الملاقاة للجامد الذي لا يصلح النجس للنفوذ فيه عرفاً .

والعرف بحسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة لديه ، يرى أن الانفعال الذي ينشأ من النحو الأول من الملاقاة ، أوسع دائرة من الانفعال المسبب عن النحو الثاني ، وعلى هذا الأساس ، يرى وقوف الانفعال على خصوص السطح الملاقي للنجس في الجامد ، وسريانه إلى تمام الجزء المائع الملاقي ، وشموله لسائر سطوحه وأعماقه .

الوجه الثالث : إن دليل الانفعال العام ، يتكفل الحكم بنجاسة الملاقي للنجس ، وعنوان الملاقي في باب المائعات ، ينطبق على تمام المائع ، لأنه فرد واحد . وأما في باب الجوامد ، فلا ينطبق إلا على الجزء الملاقي من الجامد للنجس ، لأن كل جزء فرد مستقل ، فلا يصدق عنوان الملاقي ، إلا على ذلك الجزء خاصة .

ويرد عليه : إن المقصود بدعوى التفرقة بين المائع والجامد ، من ناحية صدق عنوان الملاقي على الكل في الأول ، وعلى الجزء في الثاني ، إن كان دعوى التفرقة بينهما في نفسيهما ، بقطع النظر عن دليل الانفعال ، ووقوعهما موضوعين

له ، فهذا واضح البطلان ، لأننا لا نجد فرقاً بين المائع والجامد من هذه الناحية ، فبنظر دقيق في مقام تطبيق عنوان الملاقي ، يمكننا أن نقول : حين نمس بأصبعنا جسماً جامداً ومائعاً : « إن الملاقي للأصبع ليس إلا الجزء » حقيقة ، وبنظر توسعي مسامحي ، كما يصدق القول : « بأن اصبعي لاقى ماء الإناء »، كذلك يصدق أنه لاقى ثوب زيد وإن كان المقصود ، دعوى التفرقة بلحاظ وقوع الجامد والمائع موضوعين في دليل الانفعال ، فهذا يعني ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً ، وتحكيمها في كيفية تطبيق الدليل على المائع والجامد ، وهو رجوع في الحقيقة إلى العناية العرفية الارتكازية ، التي تقدم الكلام عنها في الوجه السابق .

الوجه الرابع : أن يعترف بأن دليل الانفعال العام ، لا يقتضي في المائع والجامد معاً ، إلا نجاسة موضع الملاقاة خاصة ، وإنما يلتزم السراية في المائع ، على أساس دليل خاص ، وهو إما الإجماع ، وإما الروايات الخاصة الواردة في الماء القليل ، والمضاف ، والسمن إذا كان ذائباً ، حيث نهي عن استعماله والوضوء منه ، أو الأكل منه ، عند ملاقاة النجس له ، وحيث إن موضوع النهي فيها أوسع من خصوص موضع الملاقاة ، فيعرف من ذلك أن الانفعال في المائعات ، يسري إلى تمام المائع .

ويرد عليه : انا إذا لاحظنا الارتكاز العرفي القاضي بالسراية في باب المائعات ، فسوف يكون بنفسه قرينة على فهم السراية من هذه الروايات ، ولكن مع هذا الارتكاز ، لا حاجة إلى هذه الروايات ، بل يثبت المقصود بنفس الدليل العام للانفعال ، مع تحكيم الارتكاز في فهمه . وأما إذا قطعنا النظر عن ذلك الارتكاز ، وافترضنا أن العرف لا يرى السراية إثباتاً ولا نفياً ، فيشكل إثبات السراية بالمعنى المقصود من الروايات الخاصة المشار إليها ، لأن النهي فيها - وإن كان يستفاد منه النجاسة - ، ولكن ، كما يمكن أن يكون بلحاظ نجاسة المائع بتمامه ، يمكن أن يكون بلحاظ اشتماله على النجس ، وعدم إمكان تميز النجس عن غيره عادة .

فإن قيل : بـالإمكان تعيـين الأول ، على أسـاس ظهور الـدليل في الحكم الواقعي ، فإننـا إذا حملنا النهي عن المجمـوع على السـراية ، كـان واقعياً ، وإذا حملناه على الاختلاط ، كان ظاهرياً .

قلنا : إن نفي الظاهرية وتعيين الواقعية ، إنما يكون بإطـلاق الدليـل لغير صورة الشك ، فـإن هذا الاطـلاق ، هو الـذي ينفي الظاهـرية ، لتقـوُّم الحكم الظاهري بالشك . وهذا الاطلاق غير موجود في المقام ، لأن التمييـز بين الجـزء المتنجس وغيره غير ممكن عادة .

وعلى أي حال ، فقد اتضح أن النجاسة تسـري إلى تمام المـائع ، بلحـاظ دليل الانفعال العام ، مع تحكيم الارتكاز .

المقام الثاني : بعد الفراغ عن سـراية النجـاسة إلى تمـام المائـع ، لا بد أن نلاحظ ، أن النجاسة هل تسري إلى الجزء العالي ، إذا كان الماء جارياً ، ولاقت النجاسة الجزء الأسفل ، كما لو كان ساكناً ، أوْ لا .

وما يُقرَّب به عدم السراية إلى الجزء العالي وجوه :

الأول : أنه لم يتحصل لـدينا دليـل لفظي عـلى انفعال المـاء أو المضاف ، وإنمـا العمدة في إثبـات انفعالـه ، والخروج عـما هو مقتضى القـاعدة من الحكم بالطهارة ، هو الاجماع .

ومن المعلوم ، أن المـاء ، أو المضاف ، إذا كـان بعضـه عـاليـاً ، وبعضـه سـافـلاً ، ولاقت النجاسة مع السافل منه في حالـة الجريـان ، فلاإجـمـاع عـلى نجاسة تمامه بهذه الملاقاة ، وإنما الاجماع على نجاسة الجزء السافل منه فحسب .

وهذا الوجه ، لا يتوقف على دعوى أن النجس لا يصدق عليه عرفاً ، أنه لاقى الماء أو المضاف بتمامه ، بل حتى لو سلم صدق ملاقاته للمضاف بتمامه ، يقال : بأنه لا دليل على الحكم بنجاسة الجزء العالي منه ، لعدم شمول الإجمـاع له .

وهـذا الوجـه غير تـام ، بناءاً عـلى أن الدليـل اللفظي عـلى انفعـال المـاء القليل ، والمضاف ، بالملاقاة ، تام كما تقدم ، فلا بد من ملاحظة إطلاقه .

الثاني : أن يبنى في تفسير السراية في المقـام الأول ، على الـوجه الـرابع ، وذلـك بأن يقـال : ـ بعد فـرض تسليم وجود دليـل لفظي ، يـدل عـلى انفعـال المضاف بالملاقاة ـ ، إن هذا الدليـل بمجرده ، لا يثبت سـراية النجـاسة إلى غـير السـطح الذي حصلت معـه الملاقـاة ، فالسـرايـة ، إنمـا هي بـدليـل خـاص ، كالإجماع ، والروايات الخاصة ، وهذا الدليل الخاص ، لا يشمل محل الكلام ، ولا يقتضي السراية إلى الجزء العالي ، لعـدم الإجماع عـلى ذلك ، وخـروجه عن مورد الروايات .

ويرد عليه ما تقدم : من أن السراية في باب المائعـات ، ثابتـة بنفس دليل الانفعال ، بقرينة الارتكاز العرفي ، فلا بد من ملاحـظة كيفية استفـادة السرايـة منه ، لنرى مدى شمولها لمحل الكلام .

الثالث : أن يبنى على الوجه الأول للسراية في المقـام السابق ، وذلـك بأن يقال ـ بعد الفراغ عن أن كلاً من الانفعال والسراية ، ثابت بالدليل اللفظي ـ : إن النجس الملاقي للمائع ، ينجس الجزء الملاقي له ، وإنما تسري النجـاسة إلى بـاقي الأجزاء ، بتحـرك هذا الجـزء وتغلغله في بـاقي الأجـزاء . وهـذا الـوجـه للسـرايـة ، لا ينـطبق عـلى محـل الكـلام ، لأن الجـزء السـافـل ـ بحكم كـونـه سـافلاً ـ ، لا يمكن أن يتحـرك نحو العـالي وينفذ فيـه ، لكي تسري النجـاسـة إليه . وهذا الوجه غير صحيح ، لما تقدم في المقام الأول ، من أن مدرك السراية ليس هو هذا الوجه .

الـرابع : مـا ذكره السيـد الأستـاذ ـ دام ظله ـ(١) ، من أن المـاء الجـاري بتدفق ، يعتبر مائين ، لا ماءاً واحداً ، فـالسافـل منه مـاء ، والعالي مـاء آخر ،

---

(١) التنقيح ص ٤٧ الجزء الأول .

ومع فرض كونهما مائين ، فلا موجب لنجاسة العالي منهما ، عند ملاقاة السافل منهما للنجاسة .

ولأجل كونهما مائين ، لا يتقوّى أحدهما بالآخر على القاعدة، فالعالي لا ينفعل بملاقاة السافل للنجاسة ولا يتقوى السافل به ، إذا فرض أن المجموع من السافل والعالي كان كراً ، لأنهما ماءان ، فلا موجب للانفعال ، ولا للتقوّي على القاعدة . وإنما قيل بتقوّي السافل بالعالي ، على أساس التعبد ، بلحاظ أخبار ماء الحمام ، ولا تعبّد بانفعال العالي عند ملاقاة السافل للنجاسة ، فيبقى على ما يقتضيه تعدد الماء من عدم السراية . وهذا خلافاً للماء الساكن ، فإنه بمجموعه يعتبر فرداً واحداً من الماء ، فينجس بتمام أجزائه عند ملاقاة النجس لجزء منه ، كما أن بعضه يتقوى ببعض . هذا خلاصة ما أفاده ـ دام ظله ـ .

ولنا حول هذا الوجه كلامان :

أحدهما : إن مجرد إبراز تعدد الماء عرفاً ، وكون العالي ماءاً في مقابل السافل ، لا يكفي لإثبات طهارة العالي ، لأن كونهما مائين ، ينفي تنجس العالي بنفس ملاقاة السافل للنجاسة .

ولكن يبقى مع ذلك سؤال أنه : لماذا لا يتنجس بملاقاته للسافل نفسه ، الذي تنجس بالنجس ، لأن المفروض اتصال السافل بالعالي ، وهذا الاتصال ـ لو سلم أنه لا يوجب وحدة العالي والسافل ـ ، فهو يوجب على الأقل ، ملاقاة أحدهما للآخر ، فلا بد من استئناف نكتة أخرى ، لتفسير عدم انفعال العالي بالملاقاة للسافل .

والكلام الآخر : إن كون الماء الساكن ماءاً واحداً ، بحيث يصدق عنوان الملاقي عليه بتمامه ، وكون الماء الجاري مائين ، بحيث لا يصدق عنوان الملاقي عليه بتمامه ، عند ملاقاة النجس للجزء الأسفل منه ، بحاجة إلى بحث ، لأنه :

إن أريد اختلاف صدق عنوان الملاقي فيهما ، بقطع النظر عن وقوعهما موضوعين لدليل من الأدلة ـ بمعنى اختلاف دائرة صدق عنوان الملاقاة عرفاً ، بصورة منفصلة عن وقوع الملاقاة موضوعاً للحكم في الدليل الشرعي ـ فهو غير واضح ، لأن الملاقاة بما هي ، ليست إلا بمعنى المماسة ، ونحن كثيراً ما لا نجد أي فرق ، بين ما إذا لاقى الشيء مع الجزء السافل من الماء الساكن ، أو مع الجزء السافل من الماء المتحرك . فإذا أدخلتُ يدي في نهر جاري ، وأدخلت أخرى في ماء ساكن ، أمكنني بالعناية ، أن أضيف كلتا الملاقاتين إلى مجموع الماء ، ولا يمكنني بالدقة إلا أن أقتصر على إضافتهما إلى الجزئين الماسين لليد من الماء .

وإن أريد بذلك ، التكلم عن دائرة صدق عنوان الملاقاة عرفاً ، بلحاظ وقوعها موضوعاً للحكم بالانفعال في الدليل الشرعي ، فهو يعني إدخال مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً ، فبالإمكان حينئذ أن يقال مثلاً : إننا نفهم بقرينة ارتكازية السراية في باب المائعات ، أن الملاقاة للمائع الساكن ، ملحوظة موضوعاً للحكم بالانفعال والتنجيس ، بما هي منسوبة إلى مجموع المائع ، ونفهم بقرينة ارتكازية عدم السراية من السافل إلى العالي في الماء الجاري ، أن الملاقاة للمائع الجاري ، ملحوظة موضوعاً للتنجيس بما هي منسوبة إلى الجزء ، لا إلى مجموع المائع . ولكن هذا لا يعني تعدد الماء الجاري عرفاً ، ووحدة الماء الساكن عرفاً في نفسيهما ، بل تعدد ذاك ووحدة هذا ، بلحاظ دليل الانفعال ، وبضم مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ، التي تعين مدلول هذا الدليل ، فيرجع في الحقيقة ، إلى دعوى أن ارتكازية السراية إثباتاً ونفياً ، هو الذي يحدد دائرة الانفعال المجعول في دليل الانفعال بالملاقاة .

وبذلك يظهر النظر ، فيما أفاده السيد الأستاذ ، من جعل عدم إنفعال العالي بالسافل ، وعدم تقوّي السافل بالعالي ، على القاعدة ، بنكتة واحدة ، وهي تعدد الماء عرفاً .

وحاصل ما يقال في توضيح ما أفاده ـ دام ظله ـ ، إن النجس الملاقي للجزء السافل من الماء الجاري ، إن صدق عليه أنه ملاق للمجموع ، من أجل وحدة الماء ، فيلزم انفعال المجموع لو كان قليلاً ، وعدم انفعال الجميع حتى السافل ، لو كان المجموع كراً . وإن لم يصدق على النجس أنه ملاق للمجموع ، من أجل تعدد الماء ، فيلزم عدم انفعال العالي ، ولو كان المجموع قليلاً ، وعدم اعتصام المجموع ولو كان كراً .

ولكن ظهر بما ذكرناه ، أن اختلاف دائرة صدق عنوان الملاقي باختلاف الماء ـ من حيث الجريان والسكون ـ ، إن أريد بذلك ، أن دائرة الصدق تختلف عرفاً ، بقطع النظر عن ضم مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ، فقد عرفت ، أن دائرة الصدق بهذا المعنى ، لا تختلف ، وإن أريد بذلك ، أن دائرة الصدق تختلف حينما تلحظ الملاقاة بما هي موضوع للحكم بالانفعال ، لا بذاتها ، فهذا رجوع إلى المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع . ومعه ، لا ملازمة بين أن يكون دائرة الصدق واحدة ، بلحاظ مسألة انفعال العالي بملاقاة السافل ، ومسألة تقوي السافل بالعالي ، إذ يوجد في كل من المسألتين دليل ، فهناك دليل انفعال الشيء بالملاقاة ، وهناك دليل اعتصام الماء إذا بلغ كراً . وما دام اختلاف دائرة الصدق بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً ، فلا تلازم بين الدليلين في دائرة الصدق ، بل قد تكون مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عرفاً بلحاظ الانفعال ، تقتضي عدم سراية النجاسة من الجزء السافل إلى العالي ، وتطبيق عنوان الملاقي بما هو موضوع للانفعال ، على خصوص الجزء السافل ، لعدم تعقل العرف صعود النجاسة من السافل إلى العالي ، ومناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عرفاً ، بلحاظ الاعتصام ، تقتضي تقوي السافل بالعالي ، وتطبيق عنوان الكر ، المأخوذ موضوعاً لدليل الاعتصام ، على المجموع المركّب من السافل والعالي ، بل قد يفرق بين السافل والعالي ، فيبنى على تقوي الأول بالثاني دون العكس .

الخامس : من وجوه عدم سراية النجاسة إلى الجزء العالي ، وهو مبني ، على أن سراية الانفعال إلى تمام المائع بالملاقاة ، مستفادة من نفس دليل الانفعال العام ، بضم قرينة الارتكاز ، وذلك ، إما بإعمال العناية الارتكازية في سراية الانفعال إلى تمام الجزء الأول بأعماقه ومختلف سطوحه ، ثم تسري النجاسة من الجزء الأول إلى الثاني بالملاقاة بينهما ، مع إعمال العناية مرة أخرى ، في سراية الانفعال إلى تمام الجزء الثاني ، وهكذا ، على ما تقدم في الوجه الثاني من وجوه السراية في المقام الأول . وإما بإعمال العناية الارتكازية ، في إسراء الانفعال إلى تمام المائع في عرض واحد ، كما اختاره المحقق الهمداني ، بحيث ينجس بتمامه بنفس الملاقاة للنجس .

فإن افترضنا إعمال العناية الارتكازية على النحو الأول ، فنقول في تقريب الوجه الخامس : إن تلك العناية ، التي تقتضي سراية النجاسة بالملاقاة إلى تمام الجزء بالملاقاة ، وعدم وقوفها على سطحه الملاقي فقط ، لا تنطبق على الجزء العالي ، فلا موجب لنجاسته ، لا من ناحية الملاقاة الأصلية مع النجس ، ولا من ناحية ملاقاة الجزء العالي للجزء السافل المتنجس بالنجس ، أما من الناحية الأولى ، فلأننا نتكلم على افتراض أن النجس بالملاقاة ، لا ينجس بصورة مباشرة إلا الجزء ، دون المائع بتمامه ، وأما من الناحية الثانية ، فلأن الجزء العالي - وإن كان ملاقياً للسافل المتنجس ومتصلاً به - ، إلا أن هذه الملاقاة ، ليست مورداً للعناية الارتكازية ، التي تقتضي انفعال تمام الجزء الملاقي ، لأن نكتة هذه العناية - كما تقدم في الوجه الثاني من المقام الأول - ، هي تحقق الملاقاة بنحو التسلط في النظر العرفي ، المنتزع عن صلاحيةُ الشيء للنفوذ في ملاقيه ، فالملاقاة التسلطية ، هي ملاك سراية الانفعال إلى تمام الجزء الملاقي في المائع ، ولما كانت الملاقاة للجامد غير تسلطية ، فلا توجب إلا إنفعال السطح خاصة . ومن الواضح ، أن ملاقاة الجزء السافل المتنجس للجزء العالي من المائع ، هي، على حد ملاقاة النجس للجامد ، ليست تسلطية ، لعدم صلاحية الجزء السافل للنفوذ في العالي ، فالنكتة الارتكازية لسراية الانفعال وتعديه عن السطح إلى تمام

(مسألة ـ ٢) الماء المطلق ، لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه . نعم لو مزج معه غيره وصعّد ـ كماء الورد ـ يصير مضافاً .

(مسألة ـ ٣) المضاف المصعَّد مضاف(١) .

الجسم ، غير موجودة في ملاقاة السافل للعالي .

وإن افترضنا إعمال العناية الارتكازية على النحو الثاني ، الذي استَقْرَبَهُ المحقق الهمداني ، فنقول أيضاً : إن العناية العرفية ، التي تستوجب سريان النجاسة إلى تمام المائع في عرض واحد ، من قبل ملاقاة النجس لجزئه مباشرة ، مردها إلى كون النجس ملاقياً للمائع بنحو التسلط ، ومن الواضح ، أن الملاقاة بهذا النحو ، تختص بالجزء السافل ولا تشمل الجزء العالي ، بخلاف ما لو كان الماء ساكناً ، فإن تسلط النجس بالملاقاة حينئذ ، يضاف إلى المائع بتمامه .

وهكذا يتضح ، أن الملاك في عدم سريان النجاسة إلى الجزء العالي ، هو أن العناية الارتكازية ، التي بضمها إلى دليل الانفعال ، استخلصنا دلالته على سريان النجاسة في المائعات ، لا تقتضي إسراء النجاسة إلى الجزء العالي من الماء الجاري .

وليس المراد بالعالي والسافل ، العلو والسفل المكانيين ، بل المعنويين ، ففي الفوارات ، يعتبر المتدافع منه عالياً ، والمتدافع إليه سافلاً .

(١) تعرض الماتن ـ قدس سره ـ ، في هذه المسألة ، والمسألة السابقة عليها ، إلى ثلاثة فروع :

الفرع الأول : هو أن المصعَّد من المطلق مطلق ، تعرض لذلك في المسألة الثانية .

الفرع الثاني : أن المصعد من المضاف مضاف ، تعرض لذلك في المسألة الثالثة

الفرع الثالث : أن الماء المطلق ، إذا مزج معه غيره ثم صعد ، يكون مضافاً ، تعرض لذلك في ذيل المسألة الثانية .

أما الفرع الأول : فلا إشكال فيه ، لأن مجرد تصعيد الماء المطلق ، لا يوجب إضافة شيء إليه من الخارج ، كي يترقب خروجه من الاطلاق .

وأما الفرع الثاني : فكأن الماتن ـ قدس سره ـ ، يريد أن يقدم بهذا الفرع ، والفرع السابق ، ميزاناً كلياً في تشخيص إضافة المصعد وإطلاقه . وهو ملاحظة أصله ، فإن كان أصله مطلقاً ، فالمصعد منه مطلق أيضاً ، وإن كان أصله مضافاً ، فالمصعد منه مضاف أيضاً .

ويستشكل في هذا الميزان الكلي ، بأنه غير مطرد ، فإن المصعد من المضاف ، قد يكون مطلقاً ، وتفصيل ذلك : أنه لا بد من النظر إلى الجهة التي صار بها المضاف مضافاً ، وملاحظتها من حيث أنها هل تقبل التبخر أَوْ لا :

فإن فرض أن تلك الجهة ، لا تقبل التبخر أصلاً ، فلا يكون المصعد من ذلك المضاف مضافاً ، بل مطلقاً دائماً ، كما هو الحال في الماء الذي صار مضافاً ، بإضافة كمية من التراب إليه ، فإذا صعد صار مطلقاً ، لأن التراب لا يقبل التبخر .

وإن فرض أن العنصر الآخر ، الذي به صار المضاف مضافاً ، كان قابلاً للتبخر ، فلا بد من ملاحظة درجة قابليته للتبخر : فلو فرض كونها بدرجة قابلية الماء للتبخر ، فالمصعد من مثل هذا المضاف ، مضاف دائماً ، لأن نفس النسبة بين الماء والعنصر الآخر ، سوف تكون ثابتة في المصعد منه أيضاً ، وإذا فرض أن قابلية العنصر الآخر للتبخر ، أبطأ من قابلية الماء ، فقد يتفق أن يكون المقدار المستحصل أوَّلاً بالتصعيد مطلقاً ، لغلبة الماء فيه على العنصر الآخر ، وقد يبقى مطلقاً ، وقد يصبح مضافاً في مراحل متأخرة من التصعيد ، حسب درجة قابلية العنصر الآخر للتبخر .

وأما الفرع الثالث : الذي فرض فيه مزج شيء من الماء ثم تصعيده ، فإما أن يريد بالمزج ، المزج الحقيقي ، من قبيل إلقاء عصير الرمان في الماء ، وإما أن يريد به المزج ، بمعنى الاضافة والجمع ، كما هو الحال في إلقاء كمية من الورد في الماء .

فإن أريد الأول ، فاللازم ، أن يلاحظ الماء الممتزج قبل تصعيده ، فإن كان قد خرج بذلك عن الاطلاق ، دخل في الفرع الثاني ، وإلا دخل في الفرع الأول ولا يكون هذا فرعاً برأسه .

وإن أريد الثاني ، فما في المتن ، من أن المصعد منه محكوم بالاضافة ، ليس على إطلاقه صحيحاً ، لأن خروج الماء عن الاطلاق إلى الاضافة ، له ميزانان بحسب الارتكاز العرفي : كميّ وكيفي .

فالميزان الكمي هو عبارة عن غلبة العنصر الآخر على الماء بكميته وكثرته ، فيخرج المائع عن كونه متمحضاً في الماء ، ويصبح مضافاً ، والميزان الكيفي ، هو أن يكون العنصر الآخر واجداً لكيفية مخصوصة ، تجعل القليل منه بحكم الكثير ، بحسب الارتكاز العرفي ، فيخرج الماء عن الاطلاق إلى الاضافة .

ففي المقام ، إذا أضفنا إلى الماء شيئاً ثم صعَّدناه ، واستحصلنا بالتصعيد على ماء يحتوي على أجزاء مائعة من ذلك الشيء الذي أضفناه إلى الماء ، فلا بد من ملاحظة تلك الأجزاء المائعة : فإن كانت بكمية معتد بها ، خرج الماء عن الاطلاق إلى الاضافة ، وكذلك إذا كانت بكيفية مخصوصة ، تعوّض عن الجهة الكمية ، كما قد يقال ذلك في المصعَّد من الماء الملقى فيه الورد ، فإن كمية المائع الوردي في المصعَّد ، وإن كانت قليلة ، ولكنها بلحاظ رائحتها وتأثيرها ، قد توجب خروج المائع المصعد في نظر العرف عن التمحض في الماء ، فيصبح مضافاً ، وأما إذا لم تكن الأجزاء المائعة الموجودة في المصعد متميزة ، لا بجهة كمية ، ولا بجهة كيفية تعوض عن الكم ، فلا موجب للحكم بالاضافة على المصعد ، بل يكون مطلقاً كأصله .

(مسألة ـ ٤) المطلق ، أو المضاف النجس ، بطهر بالتصعيد ، لاستحالته بخاراً ثم ماءاً[١] .

---

(١) ـ الكلام في هذه المسألة يقع في جهتين :

إحداهما : في حكم البخار الحاصل بتبخير المائع المتنجس حالة كونه بخاراً .

والأخرى : في حكم البخار بعد تحوله إلى الماء .

أما الجهة الأولى : فالمتراءى من كلماتهم ، جعل البخار الحاصل بتبخير المائع المتنجس ، من مصاديق الاستحالة ، وبناء الحكم بالطهارة فيه على مطهرية الاستحالة .

والتحقيق : أن الحكم بارتفاع النجاسة وعدم ثبوتها في البخار ، ـ الحاصل بتبخير المائع المتنجس ـ ، ليس من صغريات مطهرية الاستحالة ومن فروعها ، بمعنى أننا حتى لو بنينا على أن الاستحالة في المتنجسات ، لا توجب الحكم بالطهارة ، نلتزم في المقام بعدم نجاسة البخار الحاصل من تبخير المائع المتنجس ، فإن هناك خلافاً ، في أن الاستحالة ، هل توجب ارتفاع النجاسة في المتنجسات ، أوْ لا ؟ كما إذا استحال الخشب رماداً ، على ما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالى .

ومنشأ الخلاف ، أن ما هو موضوع الحكم بالنجاسة ، هل يكون محفوظاً بعد الاستحالة أو لا ؟، فالقائل بعدم ارتفاع النجاسة ، بتحول الخشب إلى رماد ، يقول : إن موضوع الحكم بالنجاسة في المتنجس ، إنما هو الجسم ، ولا دخل لخصوصية الخشبية والرمادية فيه ، وحيث إن الجسم لا يزال محفوظاً ، فالنجاسة باقية . والقائل بارتفاع النجاسة عن المتنجس بالاستحالة ، يصور للنجاسة موضوعاً ، بنحو لا يكون محفوظاً بعد الاستحالة .

ولكن في مسألتنا ، ـ وهي عدم الحكم بنجاسة البخار الحاصل من المائع المتنجس ـ ، ينبغي الإلتزام بعدم النجاسة على كلا ذينك القولين في مسألة استحالة المتنجسات ، وليس عدم النجاسة للبخار في المقام ، متوقفاً على القول بعدم النجاسة في سائر موارد استحالة المتنجسات . وذلك ، لأن كبرى البحث في مطهرية الاستحالة في المتنجسات ، والنزاع في ذلك بين القولين المزبورين ، إنما هو في مورد يكون المستحال إليه في نفسه ، قابلاً للاتصاف بالنجاسة في نفسه ، كما هو الحال في مورد استحالة الخشب إلى رماد ، فإن الرماد قابل للاتصاف بالنجاسة في نفسه ، ولهذا لو لاقته النجاسة مع الرطوبة وهو رماد ، لحكم بنجاسته بلا إشكال . وإنما الكلام ، ـ بعد الفراغ عن قابليته للنجاسة ـ ، في أن النجاسة التي كانت ثابتة له سابقاً حال الخشبية ، هل ترتفع عنه بزوال الخشبية أَوْ لا ؟، فمن يقول بأن النجاسة الثابتة له سابقاً لا ترتفع عنه ، يدَّعي أن الخشبية لا دخل لها في موضوع تلك النجاسة ، وأن موضوعها محفوظ بعد الرمادية أيضاً .

وأما في مسألتنا ـ أي في البخار الحاصل من المائع المتنجس ـ ، فهو خارج عن موضوع ذلك النزاع ، ويتعين فيه الالتزام بعدم نجاسة البخار ، حتى لو قيل بنجاسة الرماد في تلك المسألة ، لأن البخار في نفسه ، لا يقبل الحكم بالنجاسة عليه بالارتكاز العرفي ، كسائر الغازات . وهذا هو الفرق بينه وبين الرماد ، ولهذا ، لو لاقت النجاسة المرطوبة مع البخار ، حال كونه بخاراً ، لا يحكم بنجاسته . ولا يصح التمسك بإطلاق أدلة الانفعال بالملاقاة ، لأنها منزَّلة على الارتكاز العرفي ، القاضي بعدم قابلية الأجزاء البخارية للانفعال والتنجس ، وهذا يعني ، أننا حتى لو فرض أنا التزمنا بنجاسة الخشب المتنجس بعد تحوله إلى رماد ، ـ بدعوى أن نفس الموضوع للنجاسة محفوظ فتكون النجاسة باقية تمسكاً بإطلاق دليلها ، أو بالاستصحاب ـ ، لا يمكننا أن نلتزم بذلك في البخار الحاصل من المائع المتنجس ، لا بدعوى أن إطلاق دليل نجاسة المائع المتنجس ، يشمل حالة كونه بخاراً أيضاً ، كما يفترض شمول إطلاق دليل

نجاسة الخشب المتنجس ، لحالة كونه رماداً ، ولا بدعوى استصحاب النجاسة الثابتة قبل تحول المائع إلى بخار .

أما الدعوى الأولى فيدفعها : أن دليل نجاسة المائع المتنجس ، إنما هو دليل الإنفعال بالملاقاة ، وهو منزَّل على الارتكاز العرفي ، وحيث إن البخار لا يقبل الحكم عليه بالنجاسة والقذارة بحسب الإرتكاز العرفي ، فلا يكون لدليل الانفعال إطلاق ليشمل البخار ، وإلاّ للزم التمسك بإطلاقه ، لإثبات أن البخار يتنجس ابتداءاً ، عند ملاقاة النجاسة له بما هو بخار . وهذا بخلاف الخشب المتنجس المستحيل رماداً ، إذ قد يتوهم هناك ، بعد فرض أن الرماد في نفسه قابل للنجاسة ، وجود إطلاق في دليل الانفعال بالملاقاة ، يشمل الخشب بعد صيرورته رماداً ، لانحفاظ الموضوع ، وهو عنوان الجسم مثلاً .

وأما الدعوى الثانية فيرد عليها : أن معنى عدم قابلية البخار ، بما هو غاز ، للحكم بالنجاسة بحسب الارتكاز العرفي ، أن الحالة المقابلة للبخارية والغازية ، دخيلة في موضوع الحكم بالنجاسة بحسب الارتكاز العرفي ، ومقومة له ، فمع زوالها ، لا يكون الموضوع العرفي محرزاً بقاءاً ليجري الاستصحاب .

وهكذا اتضح ، أن المتعين ، هو الالتزام بعدم نجاسة البخار ، وأن هذا ليس متوقفاً على قبول كبرى المطهرية في الاستحالة في باب المتنجسات ، وإن كنا نقبل تلك الكبرى أيضاً ، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى .

وأما الجهة الثانية : وهي في حكم البخار الحاصل من الماء المتنجس بعد تحوله إلى ماء ، فقد ذكر السيد ـ قدس سره ـ ، في المستمسك[1] ، وغيره من الفقهاء : أن هذا الماء ، بعد فرض مغايرته للماء المتنجس الأصلي عرفاً ، لا يمكن إجراء استصحاب النجاسة فيه ، بل يرجع إلى قاعدة الطهارة .

والتحقيق : انا إذا فرضنا أن البخار حقيقة نوعية مغايرة للماء المتبخر

---

(١) مستمسك العروة الوثقى للإمام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ٩٦ الطبعة الثانية .

عرفاً ، فلا محالـة يكون البخـار المتحول إلى المـاء ، فرداً جـديداً من المـاء ، غير الفرد السابق من الماء ، الذي تحول إلى بخار ، وفي هذه الحالـة ، لا حاجـة إلى قاعدة الـطهارة ، بـل يرجـع في إثبات طهـارة هذا الفـرد الجديـد من الماء ، إلى الأدلـة الاجتهاديـة ، أي إلى الاطلاقـات الدالـة على طهـارة المـاء ـ عـلى القـول بوجودها ـ ، لأن الشك في طهارة الفرد الجديد من الماء ، هو في الحقيقة شك في تخصيص زائد لتلك الاطلاقات ، وليس شبهة مصداقية .

وبكلمـة أخـرى : يـوجـد مـاءان : أحـدهمـا : المـاء المتنجس المتبخـر ، والآخـر : الماء المتحـول إليه ذلـك البخار . والاطـلاقات تشمـل كلا المـائين في نفسها ، ولكن الأول ، خرج بـدليل انفعـال الماء بـالملاقـاة ، وأما الثـاني ، فلا موجب لخروجه ، فيتمسك بنفس الاطلاقات لإثبات طهارته .

هذا كله ، على فرض الالتزام بأن البخار حقيقة نوعية مغايرة عرفاً للماء ، كما أشرنا إليه، وأما لو قيـل: بأن البخـار ليس حقيقة نوعية مغايـرة، وإنما هـو نفس الأجزاء المائية ، غاية الأمر ، أن هذه الأجزاء ، لشـدة صغرهـا وتشتتها ، خرجت عرفـاً عن القابليـة للحكم بالنجـاسة عليهـا ، وتحول البخـار إلى ماء ، معناه ، تجمع تلك الأجزاء الصغيرة مرة أخرى . لـو قيل بهـذا ، فالمـاء المتكوّن من البـخـار ، نـفس المـاء الـسـابـق الـذي تحـول إلى الـبـخـار ، فـهـنـاك مـاء واحـد دقـت أجـزاؤه ، وتشـتّتـت ، ثم تجـمـعـت ، مـن قـبـيـل مـا إذا استهلك المتنجس في المعتصم ، ثم أمكن استخـراجه وعـزل تمام أجـزائـه ، وتجميعهـا مرة أخـرى . والمرجـع عندئـذ ، نفس الاطلاق في دليـل انفعال المـاء بالملاقاة ، إذ بعد فرض أن هذا الماء ، هو نفس ذلك الماء الـذي حكم بانفعـاله قبل التبخر بـدليل الانفعـال ، فيشمله الاطلاق الأحوالي لدليـل الانفعال ، إذا كان فيه إطلاق أحوالي ، وإذا لم يكن فيه إطلاق أحوالي ـ كما لـو فرض أن دليـل الانفعال كان لبياً مثلاً ، وكان القدر المتيقن منه انفعال المـاء قبل التبخـر ـ ، فإن كان في الأدلة الاجتهادية الدالة على طهارة الماء إطلاق أحـوالي ، فيقال : إن المرجع

(مسألة ـ ٥) إذا شك في مائع أنه مضاف أو مطلق : فان علم حالته السابقة أخذ بها ، والا فلا يحكم عليه بالاطلاق ولا بالاضافة ،

هو إطلاقها الأحوالي ، لأن الخروج عنها إنما يكون بمقدار القدر المتيقن من الدليل اللبي على الانفعال ، وفيما زاد عليه ، يرجع إلى الاطلاق الأحوالي لتلك الأدلة الاجتهادية الدالة على طهارة الماء .

وإذا فرضنا عدم الاطلاق في دليل الانفعال ، وعدم الاطلاق الأحوالي في أدلة طهارة الماء ، فالماء المتنجس ، بعد رجوعه مرة أخرى إلى المائية ، غير مشمول لكل من الدليلين ، فتنتهي النوبة حينئذ إلى الأصل العملي ، ويقع الكلام عندئذ ، في أن المرجع هل هو الاستصحاب ، أو أصالة الطهارة .

وهكذا يتضح بما ذكرناه ، أن ما تقدم عن سيدنا الحكيم ـ قدس سره ـ ، من الاستناد في الحكم بالطهارة إلى دعوى جريان قاعدة الطهارة في الماء المتحول إليه البخار ، وعدم جريان استصحاب النجاسة لتعدد الموضوع عرفاً ، لا يخلو عن نظر . لأننا إذا كنا نتكلم ، على تقدير كون البخار حقيقة نوعية ، في مقابل الماء عرفاً ـ كما هو المفروض عنده ـ ، فالمرجع هو الدليل الاجتهادي ، أي الاطلاق الافرادي في دليل طهورية الماء ، لأن الشك في طهارة الماء المتحول إليه البخار ، شك في تخصيص زائد ، ولا حاجة للرجوع إلى قاعدة الطهارة ، وإذ كنا نتكلم ، على تقدير كون البخار ماءاً عرفاً ، غاية الأمر ، أن دقة أجزائه وصغر حجمها ، يمنع عن صلاحيتها لتقبل النجاسة عرفاً ، فلا بد من الرجوع ـ بعد صيرورة البخار ماءاً ـ إلى إطلاق دليل انفعال الماء لو كان ، وإلا فالإطلاق الأحوالي لأدلة طهارة الماء لو كان ، وإلا فإلى الأصل .

وعلى هذا التقدير ، فالأصل هو قاعدة الطهارة ، لا استصحاب النجاسة ، ولكن لا لتعدد الموضوع ، لأن المفروض أن الماء محفوظ عرفاً ـ حتى في حال البخارية ـ ، بل لأن الشك في الحقيقة ، شك في حدوث النجاسة بعد

لكن لا يرفع الحدث والخبث ، وينجس بملاقاة النجاسة إن كان قليلاً ، وإن كان بقدر الكر لا ينجس ، لاحتمال كونه مطلقاً ، والأصل الطهارة[1] .

العلم بارتفاعها ، فلا معنى لاستصحاب النجاسة .

(١) الكلام فيما إذا شك في مائع أنه مطلق أو مضاف يقع في مقامين :

المقام الأول : فيما إذا كانت الشبهة مفهومية ، كما إذا كان هناك مقدار معلوم من الماء ، ألقينا فيه مقداراً معلوماً من الزعفران ، فأوجد فيه درجة محددة من التغير في رائحته ، وطعمه ، ولونه ، وشككنا في أن هذه الدرجة من التغير ، هل تخرج الماء عن الإطلاق رأساً ، أو أن الماء يبقى في نظر العرف ـ رغم ذلك التغير ـ على الاطلاق ، غاية الأمر ، انه ماء متغير ، لا ماء مضاف ، فهذه شبهة مفهومية ، والكلام فيها يقع في جهات :

الجهة الأولى : في جريان الاستصحاب الموضوعي ، وهو استصحاب الإطلاق في المثال السابق . وهذا مبني على جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية ، والتحقيق عدم جريانه ، لأن ما هو مصب اليقين والشك ، ليس هو الموضوع للحكم الشرعي ، وما هو الموضوع للحكم الشرعي ليس مصباً لهما ، فإن موضوع الأحكام الشرعية ، ليس هو الشيء المسمى بالماء ، بما هو مسمى بهذا اللفظ ، بحيث تكون التسمية مأخوذة في موضوع الحكم ، بل الموضوع ذات المسمى بما هو . وما هو المشكوك في المقام ، إنما هو بقاء المسمى بما هو مسمى ، وأما بقطع النظر عن التسمية ، فلا شك في شيء ، للعلم بكمية الماء ، وكمية الزعفران ، ودرجة التغير الحاصلة ، فذات ما هو المسمى بلفظ الماء ، ليس مشكوكاً ، بل هو مقطوع البقاء ، أو مقطوع الارتفاع . وعنوان المسمى ـ وإن كان مشكوكاً ـ ، ولكن لم يقع هذا العنوان موضوعاً للحكم

الشرعي ليشمله دليل الاستصحاب . وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى علم الأصول .

الجهة الثانية : انه بعد فرض تعذر إجراء الاستصحاب الموضوعي في نفس الاطلاق والاضافة ، تنتهي النوبة إلى الحديث عن الأصول الحكمية ، التي تكون جارية في مرتبة آثار الاطلاق والاضافة . وآثار الاطلاق هي :

أولاً : جواز الوضوء والغسل به .

وثانياً :كونه مطهراً للثوب المتنجس مثلاً .

وثالثاً : أنه لو كان كراً فهو معتصم لا ينفعل بملاقاة النجاسة .

ورابعاً : أنه يطهر بالإتصال بالمعتصم ، لأن الماء المطلق إذا تنجس ، يطهر بالاتصال مع المعتصم ، بخلاف المضاف ، فإنه لا يجوز الوضوء والغسل به ، ولا يكون مطهراً ولا معتصماً ، ولا يطهر بالاتصال بالمعتصم إذا تنجس .

فهذه آثار أربعة يقع الكلام في إجراء الاستصحاب فيها .

والصحيح عدم جريان الاستصحاب ، لا لما افاده السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ[1] ، من أن الاستصحاب الحكمي في الشبهات المفهومية ، لا يجري في نفسه دائماً ، من ناحية الشك في بقاء موضوع الحكم وارتفاعه ، وما لم يحرز بقاء الموضوع ، لا يجري الاستصحاب .

فإن ما افيد ، لا يمكن تسليمه كقرار عام في الاستصحابات الحكمية في الشبهة المفهومية ، لأن المفهوم المجمل ، قد يكون دخله في الحكم بنحو الحيثية التعليلية ، وقد يكون دخله فيه بنحو الحيثية التقييدية بالنظر العرفي .

فعلى الأول : يكون الموضوع العرفي محرز البقاء على أي حال ، سواء كان المفهوم المجمل وسيعاً أو ضيقاً ، .

---

(١) التنقيح ص ٥١ الجزء الأول .

وعلى الثاني : لا يكون الموضوع العرفي محرز البقاء . وعليه فحال الشبهات الحكمية المفهومية ، حال الشبهات الحكمية غير المفهومية ، غاية الأمر ، أننا في الشبهات المفهومية ، نعلم بدخل خصوصية مفهومية وتكون مرددة عندنا بين الوسيع والضيق ، وفي الشبهات الحكمية الأخرى ، نشك في أصل دخل تلك الخصوصية . ففي كل مورد نلتزم فيه بجريان الاستصحاب الحكمي في نفسه ، إذا شك في أصل دخل خصوصية ، نلتزم بجريانه ، إذا كان الشك في سعتها وضيقها مع العلم بأصل دخلها ، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى علم الأصول .

بل المهم في المنع عن جريان الاستصحاب في مرتبة تلك الآثار الأربعة ، انه استصحاب تعليقي ، فلا يجري ، بناءاً على عدم جريان الاستصحاب في القضايا التعليقية ، لأن مرجع جواز الوضوء والغسل بالماء ، إلى أنه لو توضأ به لارتفع الحدث ، ومرجع جواز غسل الثوب بالماء ، إلى أنه لو غسل به الثوب لارتفعت عنه النجاسة ، واعتصام الماء منتزع عن أنه لو لاقى النجاسة لم ترتفع طهارته ، وكونه يطهر بالاتصال بالمعتصم ، مرجعه ، إلى أن الماء المتنجس ، لو اتصل بالمعتصم لطهر ، فالآثار الأربعة إذن كلها قضايا تعليقية .

الجهة الثالثة : في أنه إذا لم يجر الاستصحاب الموضوعي ، ولا الاستصحاب الحكمي ، في مرتبة آثار نفس الاطلاق الأربعة المتقدمة ، فيجب علينا أن نفكر في مرتبة ثالثة لإجراء الأصل ، أي في اجراء الأصول الحكمية في مرتبة أدنى من ذلك ، وهي مرتبة الثوب المغسول بهذا الماء ، ومرتبة المحدث المتوضيء أو المغتسل به ، أو مرتبة الطهارة الفعلية لهذا الماء .

وقد ذهب السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، الى أنه يجري في المقام استصحاب بقاء الحدث ، لو توضأ الانسان أو اغتسل بهذا المائع ، الذي يشك في إطلاقه ، لأنه يشك في بقاء الحدث فيستصحبه ، ويجري استصحاب بقاء النجاسة في

الثوب المغسول بذلك الماء ، وأما لو لاقى هذا الماء المشكوك مع النجاسة ، وكان كراً ، فتجري أصالة الطهارة ، لأنه محتمل الطهارة فعلاً ، لاحتمال كونه مطلقاً ومعتصماً ، وليس عندنا أصل موضوعي يثبت كونه مطلقاً ، أو ينفي ذلك ، فتجري أصالة الطهارة .

هذا هو ما ذكره السيد الاستاذ ، في تشخيص الأصول الجارية في هذه المرتبة(١) ، إلا أن ما أفيد فيه بعض المواقع للنظر ، وهي كما يأتي :

الأول : إن استصحاب بقاء الحدث في الإنسان المتوضيء والمغتسل بذلك الماء ، لا يمكن للسيد الاستاذ التمسك به ، لأنه من الاستصحابات الجارية في الشبهة الحكمية ، وهو لا يقول بجريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية . وتوضيح ذلك : أن الشبهة المفهومية ، قسم من الشبهة الحكمية ، والمحدث المتوضيء أو المغتسل بالماء المشكوك ـ وإن كان يشك في بقاء حدثه ـ ، ولكن هذا الشك ، يعبر عن شبهة حكمية ، بلحاظ دليل جعل الحدث ، لا شبهة موضوعية ، لأنه لا يدري أن الحدث المجعول في دليله ، هل جعل بنحو وسيع وباق حتى بعد التوضي والاغتسال بمثل ذلك الماء ، أو بنحو محدد ومقيد بعدمه . وهذه شبهة حكمية ، فيكون استصحاب بقاء الحدث ، الى ما بعد التوضي والاغتسال بذلك الماء ، معارضاً باستصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الحدث . فكان اللازم على مباني السيد الاستاذ ، رفض هذا الاستصحاب ، والرجوع إلى أصول حكمية أخس منه وفي طوله .

الثاني : إنا لو افترضنا بناء السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، تصحيحاً للتمسك باستصحاب بقاء الحدث في الانسان المتوضيء أو المغتسل بذلك الماء المشكوك ، فهل يكون استصحاب الحدث كافياً ، لتنجيز تمام الآثار الالزامية الثابتة واقعاً ، على تقدير

---

(١) التنقيح ص ٥١ , ٥٢ الجزء الأول

عدم كون الماء المشكوك مطلقاً أَوْلا ؟ .

وتفصيل ذلك : أنه على تقدير عدم كون الماء المشكوك مطلقاً في الواقع ، فهناك آثار إلزامية متعددة :

منها : أن المغتسل بذلك الماء المشكوك ، يحرم عليه المكث في المساجد مثلاً ، لأنه لا يزال جنباً .

ومنها : أن صلاته باطلة .

أما الأثر الأول : ـ وهو ما كان من قبيل حرمة المكث في المساجد ـ ، فقد يقال : إنه يترتب على استصحاب بقاء الحدث ويتنجز به ، لأن استصحاب الحدث ، ينقح الموضوع الشرعي لذلك الأثر الالزامي .

وأما الأثر الثاني : ـ وهو بطلان الصلاة ـ ، فلو بني على أن استصحاب بقاء الحدث في أمثال المقام ، يكفي للحكم ببطلان الصلاة ، بدعوى أن الصلاة من المحدث باطلة ، وهذه صلاة من المحدث ، بلحاظ استصحاب بقاء الحدث ، للزم من ذلك ، كون الأصل العملي في باب الوضوء والغسل والتيمم ، إذا شك في شرط أو جزء زائد ، مقتضياً دائماً للاحتياط من ناحية الصلاة ، لا للبراءة عن المشكوك .

توضيح ذلك : أن الشبهة المفهومية في المقام ، مرجعها الى الشك في تقييد زائد في الوضوء والغسل ، لأن المكلف يعلم بوجوب الوضوء أو الغسل عليه ، ولكنه لا يدري أن الغسل والوضوء ، هل هو مقيد بأن يكون بمائع أصفى من هذا المائع ، أو بأن يكون بمائع شامل لهذا المائع ايضاً . فالشك في الحقيقة ، شك في التقييد الزائد ، كما لو شك في أنه هل يشترط في الوضوء ، أن يكون بماء غير مستعمل في الوضوء سابقاً ، أو شك في أن المسح في الوضوء ، هل يجب أن يكون بتمام الكف أَوْلا ؟ ، فكما أن الشك في هذه الموارد ، شك في

التقيد الزائد ، كذلك في المقام . فإن بني في المقام ، على جريان استصحاب الحدث بعد التوضي والاغتسال بالماء المشكوك ـ كما ذكره السيد الاستاذ ـ ، للزم من ذلك ، إجراء استصحاب الحدث في سائر موارد الشك في التقييد الزائد في باب الوضوء والغسل والتيمم . فإذا شك في وجوب كون المسح بتمام الكف ، يجري استصحاب بقاء الحدث ، لو اقتصر على الأقل ، ومسح بأقل من الكف ، ويؤدي ذلك ، إلى غلق باب البراءة في باب الطهارات الثلاث ، والالتزام بأن موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، في باب الوضوء والغسل والتيمم ، لا بد فيها من الإتيان بالأكثر ، تخلصاً من استصحاب الحدث ، ولا تجري البراءة عن الزائد ، مع ان المعروف عند السيد الاستاذ ، وغيره من المحققين ، جريان البراءة عن الزائد ، في موارد الوضوء والغسل والتيمم ، بناءاً على كون الطهارة هي نفس هذه الأفعال ، لا أمراً مسبباً عنها . وهذا يعني ، أن استصحاب الحدث ، لا يجري بنحو يقتضي الحكم ببطلان الصلاة ، فبأي نحو نوجه به عدم اقتضاء هذا الاستصحاب للحكم ببطلان الصلاة في سائر موارد الشك في التقييد الزائد في باب الوضوء والغسل ، نوجه به أيضاً عدم إمكان الحكم ببطلان صلاة من توضأ واغتسل بالماء المشكوك في المقام ، استناداً إلى استصحاب الحدث .

والحاصل : ان المقام ، من موارد الشك في التقييد الزائد ، فحاله حال الشك في التقييد الزائد ، بنحو الشبهة الحكمية في سائر الموارد ، فمن يبني في سائر الموارد ، على أن هذا الشك ، داخل في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ويتمسك بالبراءة لنفي الزائد ، وبجواز الاقتصار على الأقل ، لا بد له أن يبني في المقام أيضاً ، على إجراء أصالة البراءة عن التقييد الزائد ، وجواز الاقتصار على الأقل ، ومعنى الأقل في المقام ، هو التوضي بالماء المشكوك إطلاقه بنحو الشبهة المفهومية .

وأما تحقيق كيفية التخلص من دعوى بطلان الصلاة الواقعة مع ما هو

الأقـل من الوضـوء أو الغسـل ، استنـاداً إلى استصحـاب الحـدث ، فيمكن أن يكون بأحد وجهين :

الأول : أن يُدَّعى حكومة أصالة البراءة عن التقييد الزائـد في الوضـوء ، أو الغسل ، على استصحـاب الحدث ، بتقـريب : ان الشك في بقـاء الحدث ، مسبب عن الشك في تقييد الوضوء بالقيد الزائد ، فالأصل النـافي لهذا التقيـد ، يكون حاكماً على الأصل المتعبد ببقاء الحدث .

ويرد على هذا الوجه : أن مفاد أصـالة البـراءة في موارد دوران الأمـر بين الأقل والأكثر ، ليس إلا نفي الإلزام التكليفي بالـزائد ، والتـأمين من نـاحيته ، دون أن يكـون له نـظر إلى اثبات الإطـلاق في الـواجب . ولهـذا ، فـإن الأقـل بحدّه ـ أي الأقل لا بشرط ـ ، لا يثبت بالبراءة ، وانما البراءة تنفي الأقل بشرط شيء ، ـ أي الزائد ـ ، والعلم الاجمالي يثبت الأقل الجامع بين المطلق والمقيـد ، فيجـزي عقلاً حينئـذ ، الاتيان بـالمطلق ، لأن التكليف بـأزيـد منـه مؤمن عنـه بـالبراءة . وعـلى هذا ، فـلا معنى لـدعـوى حكـومـة البـراءة عـلى استصحـاب الحـدث ، لأن الشك في بقـاء الحدث ، مسبب عن الشـك في حصول غـايته ، حث إن الحدث مغيى بالوضوء ، والغاية مرددة بين المـطلق والمقيد ، ولا يـوجد أصل يعين فيها الاطلاق ، ليؤدي إلى التعبد بتحققها في ضمن الأقل .

الثاني : إننا إذا قلنا ، بأن المحـدثية إعتبـار شرعي قـائم بالمحـدث ، وقد أخـذ مانعـاً عن الصلاة ، بمعنى أن الصـلاة أخذت مقيـدة بعدمـه ، مضافـاً إلى تقييدها بالطهارة ، فباستصحاب بقاء المحدثية ، يثبت اقتـران الصلاة بـالمانـع ، فيحكم ببطلانها . ولا ينفع لتصحيحها أصالـة البراءة عن التقييـد الزائـد ، لأن هذا الأصل ، ينفي الالزام التكليفي ، ولا يقتضي التعبد بارتفاع الحدث . وأما إذا قلنـا بأن المحـدثية بهـذا المعنى ، لم تؤخذ مـانعـة عن الصـلاة ، وإنمـا أخـذ الـوضوء شـرطاً ، غـاية الأمـر ، أن الشرط هـو الوضـوء ، الذي لا يتعقبـه ولا ينقضـه حدث ، كـما أن وقوع الحـدث في اثناء الصـلاة ، قاطـع لها ، ومـوجب

لبطلانها ، ولو كان في كَوْن من أكوانها ، فالمكلف لا بد له أن يحرز وقوع الصلاة مع وضوء غير منقوض ، وعدم تخلل الحدث القاطع في أثنائها ، فلا يكون استصحاب بقاء الحدث ، الذي يراد إجراؤه ، بعد الاقتصار على ما هو الأقل في الوضوء ، موجباً للحكم ببطلان الصلاة ، وتكون البراءة عن التقييد الزائد في الوضوء ، كافية لتجويز الاقتصار على الصلاة الواقعة مع ما هو الأقل في الوضوء .

فاتضح من مجموع ما ذكرناه : أن الحكم ببطلان الصلاة الواقعة ممن توضأ بالماء المشكوك في المقام ، استناداً إلى استصحاب الحدث ، لا يتم على مباني السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ :

أولاً : لأنه استصحاب للحكم في الشبهة الحكمية الكلية .

وثانياً : لأن مرجع الشك في المقام ، الى دوران أمر الوضوء أو الغسل الواجب ، بين الأقل والأكثر ، والمختار في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الوضوء والغسل ، إجراء البراءة عن الزائد ، والحكم بصحة الصلاة الواقعة مع الأقل .

ولو كان استصحاب بقاء الحدث في المقام ، موجباً لعدم جواز اكتفاء المصلي بالوضوء من الماء المشكوك ، للزم من ذلك ، عدم جواز اكتفاء المصلي بالوضوء الفاقد لأي شيء يحتمل كونه جزءاً أو شرطاً ، وَلَانْسَدَّ باب البراءة في تمام الشبهات الحكمية ، للجزئية والشرطية للغسل والوضوء .

الثالث : ان ما تمسك به السيد الأستاذ ، من استصحاب بقاء النجاسة في الثوب المغسول بالماء المشكوك ، لا يلائم أيضاً ما بنى عليه ـ دام ظله ـ ، من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، فإن الثوب عند غسله بالماء المشكوك ـ وإن كان يشك في بقاء النجاسة فيه ـ ، إلا أن هذا الشك ، يعبر عن شبهة حكمية في دليل نجاسة الثوب ، إذ لا يعلم بأن النجاسة المجعولة في ذلك

الدليل على الثوب ، هل هي وسيعة ، بحيث تبقى بعد الغسل بذلك الماء المشكوك أو ضيقة ، فكان اللازم على القول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، رفض هذا الاستصحاب ، والرجوع إلى أصول حكمية أخس منه وفي طوله ، فما هو المرجع بعد رفض هذا الاستصحاب على مباني السيد الاستاذ ؟

وتحقيق الحال في ذلك : أن دليل نجاسة ذلك الثوب المغسول :

إما أن يلتزم بأن له إطلاقاً في نفسه ، بحيث لو خلينا نحن معه ، لحكمنا بمقتضى هذا الاطلاق ، ببقاء النجاسة حتى مع الغسل بالماء المطلق ، وإنما خرجنا عنه بلحاظ المخصص المنفصل ، الدال على مطهرية الغسل بالماء المطلق .

وإما أن يلتزم بأن دليل نجاسة الثوب ، ليس له في نفسه إطلاق بهذا النحو ، وإنما مفاده هو إثبات النجاسة ، ما لم يغسل بالماء ، وليس له نظر إلى نفي مطهرية الغسل بالماء .

فبناءاً على الأول ، يتعين في المقام الرجوع إلى إطلاق دليل نجاسة الثوب ، الحاكم على الاستصحاب ، لأن المقام ، من قبيل موارد المخصص المنفصل ، الدائر أمره بين الأقل والأكثر ، لأن مقتضى دليل نجاسة الثوب بحسب الفرض ، أن الثوب نجس مطلقاً ، حتى لو غسل بالماء ، ومقتضى المخصص المنفصل الدال على مطهرية الماء ، رفع اليد عن ذلك الاطلاق ، غير أن الماء ، حيث إنه مردد بين الأقل والأكثر ـ أي بين ما لا يشمل هذا المائع المشكوك وما يشمله ـ ، فحالة الغسل بالمائع المشكوك ، لا يعلم بدخولها في المخصص المنفصل ، فيتمسك فيها باطلاق دليل نجاسة الثوب ، الحاكم على استصحاب النجاسة ، لو قيل بجريانه في المقام .

وبناءاً على الثاني ، لا يمكن التمسك بدليل نجاسة الثوب ، لأن المفروض

أن مفاده ، هو إثبات النجاسة ما لم يغسل بالماء ، ونحن نشك في أن هـذا غسل بالماء ، فلا يمكن التمسك به ، كما لا يمكن إجراء استصحاب النجاسة على مبنى الاستاذ ، فيتعين له الرجوع إلى قاعدة الطهارة .

نعم الرجوع إلى قاعدة الطهارة ، لا يخلو من اشكـال ، على أسـاس نكتة نبهنا عليها سابقاً ، وهي : أن دليـل القاعـدة ، ليس له إطـلاق في نفسه لمـوارد الشك في بقاء النجـاسة ، بمعنى أن عـدم شمول القـاعدة لمـوارد الشك في بقـاء النجاسة ، ليس بلحاظ حكومة دليل الاستصحـاب على دليلهـا ، ليختص ذلك بمـوارد جريـان الاستصحاب ، بـل بلحاظ القصـور في المقتضي ، وعدم وجـود إطـلاق في دليل القـاعدة ، شـامل لتلك المـوارد ، كما تقـدم وجهه . فعـلى هذا الاسـاس لا تجري في المقـام قاعـدة الطهـارة أيضاً ، بـل لا بد من الـرجوع إلى أصول حكمية طولية أدنى منها مرتبة .

الرابع : من مواقع النظر يرتبط بمـا أفاده السيـد الأستاذ ـ دام ظله ـ[١] ، من أن هذا المائع المشكوك ، إذا كـان كراً ، ووقعت فيـه النجاسـة ، جرى فيـه استصحاب الطهـارة ، أو قاعـدتها ، ونفس الشيء ، ذكـره غيره من الفقهـاء ، كالسيد ـ قدس سره ـ في المستمسك[٢] .

والتحقيق : أن المورد ليس من موارد الرجوع إلى أصالة الـطهارة ، بنـاءاً عـلى ما هـو مختارهم ، من وجـود العمومـات ، أو الاطـلاقـات ، الـدالـة عـلى الانفعال ، فإننا إذا بنينا مثلاً ، على أن أخبـار السؤ ر ، تدل عـلى انفعال السؤ ر مطلقاً ـ قليلاً كان أو كثيراً ـ ، بملاقـاة النجاسـة ، كما ذكـر السيد الاستـاذ ، في مسـألة انفعـال المضاف ، غـايـة الأمـر ، أن المـطلق الكثـير ، خـرج بمخصص منفصل ، وهو أدلة اعتصام الكر ، فيكون المقام من موارد المخصص المنفصل ، الدائر أمره بين الأقل والأكثر مفهوماً ، حيث إن الخارج بالتخصيص ، هـو الماء

(١) التنقيح الجزء الأول ص ٥٢ .
(٢) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ٩٧ الطبعة الثانية

المطلق الكر ، ولما كان المطلق مردداً مفهوماً ، بين ما يشمل المائع المشكوك في مفروض المسألة ، وما لا يشمله ، فيتمسك باطلاق أدلة الانفعال ، لإثبات أن هذا المائع المشكوك ، ينفعل بملاقاة النجاسة ، لأن احتمال عدم انفعاله ، يرجع إلى احتمال تخصيص زائد على المقدار المتيقن خروجه بالتخصيص من دليل الانفعال ، فلا مجال إذن ، على هذا الأساس ، للرجوع إلى أصالة الطهارة .

بقي الكلام في أثر آخر ، أشرنا إليه سابقاً ، من آثار الاطلاق ، وهو : انه لو تنجس ، لطهر بالاتصال بالمعتصم ، فلو فرضنا أن هذا المشكوك الاطلاق بنحو الشبهة المفهومية ، تنجس ، ثم اتصل بالمعتصم على نحو بقي الشك في إطلاقه على حاله ، فتحقيق الحال فيه : أن دليل نجاسة المائع ـ ماء أو غيره ـ ، بالملاقاة ، إن فرض فيه إطلاق يقتضي ثبوت النجاسة حتى لما بعد الاتصال بالمعتصم ، وانما خرجنا عن هذا الاطلاق في الماء المطلق ، لدليل منفصل دال على المطهرية بالاتصال ، كرواية ابن بزيع[1] مثلاً ، فيكون المقام من موارد المخصص المنفصل ، المردد بين الأقل والأكثر مفهوماً ، فيتمسك في الزائد بالعام ، فنحكم ببقاء النجاسة في الماء المشكوك بعد الاتصال بالمعتصم ، تمسكاً باطلاق دليل النجاسة . وإذا لم نفرض في دليل نجاسة المائع ـ ماء أو غيره ـ ، إطلاقاً من هذا القبيل ، ناظراً إلى إثبات النجاسة لما بعد الاتصال بالمعتصم ، فالمرجع هو استصحاب النجاسة ، بناءاً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

المقام الثاني : فيما إذا كانت الشبهة موضوعية ، وللشبهة الموضوعية أربع صور :

الصورة الأولى : ما إذا كانت الحالة السابقة هي الاطلاق ، ولا اشكال

---

(١) عن محمد بن اسماعيل بن بزيع ، عن الرضا عليه السلام قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، الا ان يتغير ريحه أو طعمه ، فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ، لأن له مادة .
وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب الماء المطلق حديث ٦ ، ٧ .

عندهم في استصحاب الاطلاق حينئذ ، وترتيب آثار الاطلاق على الماء المشكوك ، بسبب إحراز موضوعها بالاستصحاب .

ولكن التحقيق ، لزوم التفصيل ، وذلك أن الماء الذي يشك في خروجه عن الاطلاق إلى الاضافة ، بنحو الشبهة الموضوعية ، لا يتصور فيه هذا الشك ، إلا مع احتمال ظرو شيء يوجب خروجه عن الاطلاق . ومن المعلوم أن الشيء الذي يوجب خروج الماء عن الاطلاق : تارة يكون موجباً لذلك بالكمية ، وأخرى يكون موجباً لذلك بالخاصية . أما الموجب بالكمية ، فهو من قبيل إلقاء كمية من الحليب في الماء ، بحيث لا يستهلك فيه ، فيكون موجباً لخروجه عن الاطلاق ، نظراً إلى عدم تمحضه في المائية . وأما الموجب بالخاصية ، فهو من قبيل أن نلقي قطرة من مادة كيماوية معينة ، في ماء ، لها خاصية ، بموجبها يتحول الماء عن خصائصه ، ويخرج عن الاطلاق إلى الاضافة . ففي الموجب بالخاصية ، لا يلزم أن يكون له مقدار معتد به ، بل قد يكون ضئيلاً جداً ، بخلافه في الموجب بالكمية ، فإنه لا يخرج الماء عن الاطلاق ، إلا إذا كان بمقدار لا يقبل الاستهلاك في الماء .

وعلى هذا الاساس نقول : إن الشك في صيرورة الماء المطلق مضافاً ، إن كان ، لاحتمال طرو ما يكون موجباً لذلك بالخاصية ، فأركان الاستصحاب تامة ، إذ يمكن أن نشير إلى نفس الماء الفعلي ونقول : « هذا كان مطلقاً ، ونشك في بقائه على الاطلاق ، فنستصحب اطلاقه » .

وأما إذا كان الشك في صيرورة الماء المطلق مضافاً ، لاحتمال طرو ما يكون موجباً لذلك بالكمية ، ففي جريان الاستصحاب إشكال ، وذلك لأننا حينما نلقي كمية من الحليب في الماء ، فلا يخلو من احد فروض ثلاثة : إما أن يكون الحليب قليلاً ، بنحو يستهلك في الماء وينعدم عرفاً ، وإما أن يكون كثيراً جداً ، بحيث يستهلك الماء فيه ، فيكون المتحصل بعد المزج حليباً كله ؛ وإما

أن يكون حالـة متوسـطة، فلا تستهلك كـل منهما في الآخـر . وهذا يعني تكـوّن مائع ثالث ، لا هو ماء مطلق محضا ، ولا هو حليب محضـاً ، بل هـو مزيـج من الماء والحليب .

فالمائع الذي يتحصل بعد مزج الماء بالحليب ، هو مـاء مطلق في الفـرض الأول ، وحليب مطلق في الفرض الثاني ، وماء غـير مطلق في الفـرض الثالث ، لأن المفروض أن الحليب لم يستهلك ، مع كونه موجوداً بالفعل ، ضمن المائع ، لا يكون المائع متمحضاً في المائية ، فلا يكون ماءاً بقول مطلق .

وفي هـذا الضوء ، نعـرف أن الشك في خـروج الماء عن الاطـلاق ، عند إضافة كمية من الحليب إليه ، إنمـا يعقل فيـها إذا لم نقطع بـاستهلاك الحليب في الماء ، وأما مع القطع بذلك ، فلا شك في بقاء الاطلاق .

وهكـذا يكون الشـك في الاطلاق ، مسـاوياً لاحتمـال أن يكـون المـائـع الفعلي ، بعد المزج مشتملاً على حليب له وجـود عرفي غـير مستهلك ، وعليه ، فلا يمكن أن نشير إلى هذا المائع الفعلي ونقـول : إنه كـان مطلقـاً ، فنستصحب اطلاقه . لأننـا نحتمل أن يكـون الحليب جزءاً من المشـار إليه ، ومن المعلوم أن الحليب لم يكن مـطلقاً سـابقاً ، ليستصحب إطـلاقه ، فـالمـائـع المتحصـل بعـد المزج ، ليس له حالة إطلاق محرزة سابقاً ليجري استصحابها

نعم ، يمكننا أن نشير إلى ذات الماء السابق ، المحفوظ فعلاً في المـائع بعـد المزج ، فنقول : إن هذا كان مطلقاً سابقاً ، ولا نـدري هل خـرج من الاطلاق أو لا ، لأن الحليب إن كان بقدر مستهلك ، فهو باق عـلى الاطلاق ، وإن كـان بقدر لا يستهلك ، ولا يهلك ، فهو خارج عن الاطلاق ، ولكن لا ينفعنا اجراء الاستصحاب لاثبات إطـلاقه ، لأن ذلـك لا يثبت إطلاق المـائع المتحصـل فعلاً بعد المزج ، لكي نـرتب عليه آثـار المطلق ، إلا بنـاءاً على الأصـل المثبت ، لأن بقاء ذلك المـاء على اطـلاقه ، يستلزم استهـلاك الحليب ، المساوق لفـرض كون المائع الفعلي بتمامه ماءاً مطلقاً .

فاتضح ، أن ما نريد إثبات الاطلاق له ، وترتيب أحكام المطلق عليه ـ وهو المائع الفعلي المتحصل بعد المزج ـ ، ليس الاطلاق حالة سابقة محرزة له ، لاحتمال أن يكون الحليب جزءاً منه ، وذلك على فرض عدم الاستهلاك ، والحليب لم يكن مطلقاً سابقاً ، وما يكون الاطلاق حالة سابقة محرزة له ، لا ينفع استصحاب إطلاقه في ترتيب أحكام المطلق على المائع الموجود فعلاً ، إلا بالملازمة العقلية .

وعليه ، فينبغي أن يفصَّل في إثبات إطلاق المائع المشكوك بالاستصحاب : بين ما إذا كان الشك ناشئاً من احتمال وجود ما يوجب خروجه عن الاطلاق بالخاصية، وما إذا كان الشك ناشئاً من احتمال وجود ما يوجب خروجه عن الاطلاق بالكمية ، فالاستصحاب يجري في الأول دون الثاني .

الصورة الثانية : ان تكون الحالة السابقة هي الاضافة ، فيجري استصحابها عندهم .

والتحقيق : أن احتمال خروج المضاف عن الاضافة إلى الاطلاق : إن كان بلحاظ احتمال وجود ما يوجب ذلك بالخاصية ، فلا بأس باستصحاب عدم الاطلاق ، وترتيب آثاره ، لتمامية أركانه ، وإن كان بلحاظ احتمال وجود ما يوجب ذلك بالكمية ، فمن المعلوم ـ على ضوء ما تقدم ـ أن ما يوجب خروج المضاف إلى الاطلاق بالكمية ، إنما هو إلقاء ماء عليه ، بنحو يستهلك فيه المضاف وينعدم عرفاً . إذ بدون ذلك لا يوجد الاطلاق ، فاحتمال الاطلاق ، يكون مساوقاً لاحتمال استهلاك المضاف السابق ، واندكاكه فيما ألقي عليه من ماء ، ومع احتمال ذلك ، لا يكون هناك مائع محفوظ بقاءاً ، يشار إليه ويقال : « إن هذا كان مضافاً فنستصحب إضافته » ، لأننا إلى ماذا نشير ونقول : « هذا كان مضافاً » ، ونجري فيه استصحاب الاضافة : فان كنا نشير إلى المائع الفعلي ، الحاصل بعد مزج المضاف بالمطلق ، فمن الواضح ، أننا نحتمل أن يكون الغالب على هذا المائع هو الماء الملقى على المضاف ، فكيف نستصحب

إضافته . وإن كنا نشير إلى نفس المائع الذي كان مضافاً جزماً وألقينا عليه الماء ، فنستصحب إضافته .

فيرد عليه : أن هذا الاستصحاب ، لا يثبت أن المائع الفعلي المتحصل بعد المزج مضاف ، إلا بالملازمة العقلية ، بل قد يقال : انه لا معنى لهذا الاستصحاب ، مع احتمال انعدام المضاف واستهلاكه ، حيث لا يكون الموضوع محفوظاً بقاءاً لتستصحب صفته ـ وهي الإضافة ـ .

والحاصل : انه إذا كان لدينا ماء رمان ، وألقينا عليه ماءاً مطلقاً ، فإن جزمنا باستهلاك ماء الرمان في الماء الملقى عليه ، فلا شك في الاطلاق ، ولا موضوع للاستصحاب حينئذ ، وإن جزمنا بعدم استهلاك ماء الرمان في الماء الملقى عليه ، فلا شك في الاضافة ، ولا موضوع للاستصحاب ، سواء جزمنا باستهلاك الماء الملقى ، أم لم نجزم بذلك . وأما إذا لم نجزم باستهلاك ماء الرمان في الماء الملقى ـ لا إثباتاً ولا نفياً ـ ، فهذا يعني ، أن المائع المتحصل ، بعد إلقاء الماء المطلق في ماء الرمان ، يحتمل اندكاك المضاف فيه ، وفناؤه في المطلق . ومع هذا الاحتمال ، كيف نشير إليه ونقول : « هذا كان مضافاً ، والآن كما كان بالاستصحاب » ، لأننا من المحتمل ، أن نشير بهذا إلى الماء الملقى ، لا إلى ماء الرمان ، والماء الملقى ، ليس له حالة إضافة سابقة ، فلا معنى لاستصحاب الاضافة .

الصورة الثالثة : ان لا يكون للمائع المشكوك حالة سابقة أصلاً ، كما لو وجد مائع مردد من حين تكوُّنه بين الاطلاق والاضافة ، فإن بني على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، جرى استصحاب العدم الأزلي للاطلاق ، وترتب على ذلك نفي تمام آثار الاطلاق . ولا يعارض باستصحاب العدم الأزلي للاضافة ، لأن الآثار الشرعية مترتبة وجوداً وعدماً على الاطلاق وجوداً وعدماً ، لا على الاضافة وعدمها .

وأما إذا بني على عدم جريان هذا الاستصحاب ، فلا بد من الرجوع إلى

الاصول الطولية ، وحينئذ ، يتعين ، بلحاظ الشك في بقاء الخبث عند الغسل بذلك الماء المشكوك ، الرجوع إلى استصحاب بقاء الخبث فيما غسل به ، ويتعين ، بلحاظ الشك في بقاء طهارة الماء المشكوك إذا لاقى النجس وكان كراً ، إجراء استصحاب الطهارة وقاعدتها ، ويتعين ، بلحاظ الشك في بقاء النجاسة في الماء المشكوك إذا اتصل بعد تنجسه بالماء المعتصم ، الرجوع إلى استصحاب النجاسة .

وأما بلحاظ الشك في صحة الصلاة الواقعة مع الوضوء الواجب بذلك الماء المشكوك ، فتجري أصالة الاشتغال ، لأن تقيد الوضوء الواجب بالماء معلوم ، وإنما الشك في انطباق القيد المعلوم على الماء المشكوك خارجاً ، فيكون من الشك في الامتثال ، لا من الشك في أصل التكليف ، فلا يقاس بالمائع المشكوك الاطلاق على نحو الشبهة المفهومية ، فان الشك هناك في أصل سعة القيد وضيقه في عالم الجعل ، فهو شك في التقييد الزائد ، والتكليف الزائد ، وأما في المقام ، فالقيد محدود معلوم ، وانما الشك في انطباقه ، فمقتضى أصالة الاشتغال ، عدم جواز الإكتفاء بالصلاة الواقعة مع الوضوء بالماء المشكوك في المقام .

هذه هي الأصول ، التي تحدد المرجع في المقام ، بعد فرض عدم جريان الاستصحاب الموضوعي ، ويوجد حول مرجعية هذه الأصول ثلاث نقاط :

النقطة الأولى : إن السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، تمسك في المقام ، باستصحاب بقاء الحدث إذا توضأ المحدث أو اغتسل بالماء المشكوك ، فإن أريد بهذا الاستصحاب ، تنجيز الوضوء بغيره للصلاة ، وإثبات أن الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك ، غير مجزية في مقام الامتثال ، فقد عرفت آنفاً ، أن عدم الاجتزاء بهذه الصلاة ، يثبت بنفس أصالة الاشتغال ، وأما لو قطع النظر عن أصالة الاشتغال ، وفرض أن المورد من موارد البراءة عن التقييد الزائد ، لما كان استصحاب الحدث كافياً للتعبد ببطلان الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك ، على ما تقدم من التفصيل والتوضيح في الشبهة

المفهومية للماء المشكوك الاطلاق .

فان قيل : لماذا لا تتمسكون في المقام ، لإبطال الصلاة ، باستصحاب عدم وقوع الوضوء بماء مطلق ، فان الصلاة مشروطة بوقوع الوضوء بماء مطلق ، والوضوء بالماء المشكوك الاطلاق على نحو الشبهة الموضوعية ، يشك في كونه مصداقاً للشرط ، فيستصحب عدم وقوع الوضوء بالماء المطلق .

قلنا : إن عنوان الوضوء بالماءالمطلق ، تارة نأخذه بنحو التركيب ، بأن نفترض كونه مركباً من جزئين ـ وهما الوضوء بشيء ، وأن يكون ذلك الشيء ماءاً مطلقاً ـ ، وأخرى نأخذه بنحو التقييد ، بأن يكون أمراً واحداً تقييدياً .

فعلى الأول : لا يتم إجراء الاستصحاب المذكور ، لأن العنوان بعد فرض كونه مركباً من جزئين ، فلا بد من اجراء الأصول في كل جزء بما هو ، لا في المجموع بما هو مجموع . وفي المقام ،الجزء الأول ـ وهو الوضوء بشيء ـ محقق وجداناً ، والجزء الثاني ـ وهو أن يكون ما توضأ به ماءاً مطلقاً ـ ، فهذا ليس له حالة سابقة إثباتاً ولا نفياً ، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه ، ومجموع الجزئين بما هو مجموع ، ليس مورداً للأثر ليجري استصحاب عدمه .

وعلى الثاني : لابأس باجراء استصحاب عدم ذلك الأمر الواحد التقييدي ، ولكن لازم هذا المبنى ، أن الماء ، لو كانت حالته السابقة الاطلاق ، لما أجدى استصحاب الاطلاق لتصحيح الوضوء به ، لأن استصحاب الاطلاق ، لا يثبت ذلك الأمر الواحد التقييدي ، إلا على نحو الأصل المثبت ، لأن معنى أخذ الوضوء بالماء المطلق بما هو أمر واحد تقييدي : أن الوضوء مقيد بالماء المطلق بما هو مطلق ، وهذا التقيد لا يمكن إثباته ، لأن ما هو الثابت وجداناً ، إنما هو الوضوء بذات هذا المائع ، وما هو الثابت استصحاباً ، أن هذا المائع مطلق . وأما تقيد الوضوء بالماء المطلق ، فهو لازم عقلي لمجموع ما ثبت بالوجدان وبالاستصحاب .

وهذا بخلاف ما إذا كان الوضوء بالماء المطلق مأخوذاً بنحو التركيب ، بحيث يرجع إلى الوضوء بشيء وكون هذا الشيء ماءاً ، فلو توضأ بمائع مستصحب الاطلاق ، فالجزء الأول ثابت وجداناً ، والجزء الثاني ثابت بالاستصحاب .

النقطة الثانية : ان استصحاب بقاء الحدث في المتوضيء والمغتسل بذلك الماء المشكوك، واستصحاب بقاء الخبث في الثوب المغسول به، واستصحاب بقاء النجاسة في الماء المشكوك ، إذا تنجس ثم اتصل بالمعتصم ، كلها استصحابات حكمية جزئية، وليست استصحابات موضوعية، لأن المفروض في المقام، أنه لا توجد حالة سابقة بالنسبة إلى نفس الاطلاق وعدمه ، فالمستصحب ، هو نفس الحكم الجزئي بالخبث أو الحدث ، وحينئذ ، فان بنينا على جريان الاستصحاب في الأحكام بوجه عام ـ كما هو المختار ـ ، فلا اشكال ، وإذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، من أجل التعارض بين استصحاب المجعول ، واستصحاب عدم الجعل الزائد ، فلا بد من ملاحظة هذا التعارض المدعى ، فان ادعي في الشبهات الحكمية الكلية فقط ، فلا بأس بجريان الاستصحاب في الأحكام الجزئية ، وأما إذا عممنا التعارض بين الاستصحابين ، للشبهات الحكمية الجزئية أيضاً ، فلا يمكن في المقام ، التمسك بالاستصحابات المزبورة ، لأنها كلها استصحاب للحكم الجزئي ، وليست جارية في موضوعه ، فتكون مبتلاة ـ بحسب الفرض ـ ، باشكال المعارضة بين استصحاب المجعول ، واستصحاب عدم الجعل الزائد .

وقد حققنا في الأصول ، ان الصحيح ، هو جريان الاستصحاب في الأحكام مطلقاً ، ولا يكون استصحاب عدم الجعل ، معارضاً لاستصحاب المجعول ، كما أنا بينا هناك ، أن التعارض بين الاستصحابين ـ لو فرض صحته ـ ، يختص بالشبهات الحكمية الكلية ، ولا يشمل الشبهات الحكمية الجزئية .

وبما أشرنا إليه هنا ، ظهر وجه النظر فيما ذكره السيد الاستاذ في المقام ، من التمسك باستصحاب بقاء الحدث ، واستصحاب بقاء النجاسة في الثوب المغسول ، مع تصريحه في الأصول ، بأن إشكال المعارضة بين الاستصحابين ، الذي بنى عليه ، كما يجري في الأحكام الكلية ، كذلك يجري في الأحكام الجزئية ، وان دليل الاستصحاب يختص بالموضوعات[1] .

فإن مقتضى ذلك، عدم إجراء الاستصحاب في الحدث والخبث، لأن الحدث والخبث ـ وان كانا موضوعين للاحكام الشرعية ـ ، ولكنهما بأنفسهما حكمان مجعولان أيضاً ، فيتطرق إليهما أيضاً ، إشكال المعارضة بين الاستصحابين .

النقطة الثالثة : عرفت أن الماء المشكوك بنحو الشبهة الموضوعية في المقام ، إذا بنينا على جريان استصحاب العدم الأزلي فيه ، فيحكم بانفعاله عند ملاقاة النجاسة له ، وإلا فتجري فيه أصالة الطهارة واستصحابها .

ولكن قد يقال : بوجود قاعدة حاكمة على هذه الأصول ، وهي القاعدة التي ادعاها المحقق النائيني ـ قدس سره ـ[2] . وحاصلها : أنه إذا انشأ المولى حكماً إلزامياً على عنوان عام ، ثم استثني منه عنوان وجودي ، وشك في مصداقية فرد للعنوان الوجودي ، فلا يجوز في مقام العمل ، رفع اليد عن حكم العام ، لمجرد احتمال دخول الفرد في العنوان الوجودي المستثنى . فإذا قال المولى : « لا تُدْخل عَلَيَّ أحداً إلا أصدقائي » فلا يكفي لجواز إدخال شخص ، مجرد احتمال أن يكون صديقاً له ، بل لا يجوز إدخال أحد ما لم يحرز كونه صديقاً . وفي المقام ، قد عُلِّق الحكم بالانفعال على عام ، وهو طبيعي المائع ،

---

(١) مباني الاستنباط الجزء الرابع ص ٧٠

(٢) فوائد الاصول الجز الثالث ص ١٤٠ .

أو الشيء مثلاً ، واستثني منه عنوان وجودي ، وهو الماء المطلق الكر ، فإذا شك في إطلاق كر ، لم يكف ذلك لرفع اليد عملاً عن الحكم بالانفعال .

ولكن التحقيق ، أن هذه القاعدة التي ادعاها المحقق النائيني ـ قدس سره ـ ، لا يمكن المساعدة عليها ، سواء رجعت إلى دعوى ، أن الخارج من دليل العام واقعاً هو خصوص الحصة المعلومة ، بحيث يكون الفرد الذي لا يعلم بدخوله تحت عنوان المستثنى ، باقياً تحت العام حقيقة ، أو رجعت إلى دعوى أن الخارج بالاستثناء ـ وان كان واقع الحصة ـ ، ولكن الدليل له مدلولان عرفيان : احدهما : مدلول مطابقي ، يتكفل الحكم الواقعي ، وفي هذا المدلول ، قد استثني واقع الصديق ، أو واقع الماء الكر مثلاً ، لا بقيد أن يكون معلوماً . والآخر : مدلول إلتزامي ، يتكفل الحكم الظاهري بوجوب الاحتياط في موارد الشك في دخول الفرد تحت العنوان المستثنى .

أما الدعوى الأولى : فواضحة البطلان ، لأن لفظ « الصديق » ، أو « الماء المطلق » ، مثلاً ، موضوع للمعنى لا بقيد المعلومية ، فلا موجب لدعوى اختصاص الاستثناء واقعاً بالحصة المعلومة .

وأما الدعوى الثانية : فلا منشأ لها ، إلا أن يدَّعى مثلاً ، أن المرتكز عقلائياً ، معاتبة العبد إذا أدخل على مولاه في المثال السابق ، كل من يحتمل كونه صديقاً ، وصحة هذا العتاب عقلائياً ، كاشفة عن استفادة خطاب طولي ثانوي من كلام المولى ، يتكفل جعل حكم ظاهري بوجوب الاحتياط ، وإلا لم يكن هناك مصحح لذلك العتاب عقلائياً .

ولكن يندفع ، باحتمال أن تكون المعاتبة العقلائية للعبد المزبور ، بلحاظ ارتكازية الاستصحاب وعقلائيته ، والاستصحاب يقضي بعدم كون المشكوك صداقته صديقاً ، فلعل العتاب بهذا اللحاظ .

(مسألة ـ ٦) المضاف النجس ، يطهر بالتصعيد كما مر ، وبالاستهلاك في الكر أو الجاري[١] .

الصورة الرابعة : أن نفرض مائعاً مشكوك الاطلاق بنحو الشبهة الموضوعية ، وقد توارد عليه كلتا الحالتين : الاطلاق والاضافة ، ولا يعلم المتقدم والمتأخر منهما . فإن فرض ، أن ما أوجب الاطلاق ، وما أوجب الاضافة ، كان موجباً بالخاصية لا بالكمية ، تعارض الاستصحابان ، وبعد التعارض والتساقط ، يرجع إلى الأصول التي بيناها في الصورة السابقة .

(١) ـ طهارة المضاف المتنجس بالاستهلاك في الماء المعتصم ، تقرَّب بعدة وجوه :

الوجه الأول : ما هو المتراءى من كلمات جملة من الفقهاء ، وحاصله : ان الاستهلاك مطهر بملاك السالبة بانتفاء الموضوع ، فنجاسة المضاف المستهلك ، ترتفع باعتبار انعدام النجس وزواله ، لأننا إذا ألقينا مضافاً قليلاً متنجساً في كر من الماء ، فهو ـ وإن لم يكن منعدماً بالنظر الدقيق العلمي ـ، ولكنه منعدم بالنظر العرفي ، ومع انعدامه ترتفع النجاسة .

ومن هنا ، ذكر السيد الأستاذ ـ دام ظله ، أن عدَّ الاستهلاك مطهراً ، مبني على المسامحة ، فإن فَرْضَ المطهر ، هو فَرْضُ انحفاظ ذات النجس ، وزوال النجاسة عنه ، وهنا لم ينحفظ ذات النجس في مورد الاستهلاك ، بل هو منعدم عرفاً[١] .

وهذا الوجه لو تم ، لا يفرق فيه بين ما إذا فرض الاستهلاك في المطلق المعتصم ، أو في المطلق غير المعتصم ، إذا بني على عدم انفعال الماء القليل

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث اية الله الخوئي الجزء الأول ص ٥٧ .

بملاقاة المتنجس مطلقاً ، أو فرض استهلاك الجامد النجس في الجامد الطاهر ، كفضلة الفأرة المستهلكة في كمية كبيرة من الطحين ، فإن السالبة بانتفاء الموضوع ، لا يفرق فيها ، بين مورد ومورد ، والنظر العرفي للاستهلاك ، لا يفرق فيه بين استهلاك واستهلاك .

إلا أن هذا الوجه بظاهره مما لا محصل له ، وذلك لأنه :

إن أريد باستهلاك النجس وزوال ذاته ، أن المضاف النجس ـ بما هو مضاف ـ يزول ويستهلك ، فمرجع ذلك إلى زوال صفة الإضافة واستهلاكها مع بقاء ذاته، فهذا صحيح، لأن المضاف بما هو مضاف، لم يبق محفوظاً، بل خرج بالاستهلاك عن كونه مضافاً إلى كونه مطلقاً، إلا أن مجرد خروج المضاف عن الاضافة، لا يوجب بمجرده الحكم بالطهارة . ولهذا ، لو فرض أنه أخرج عن الاضافة بعملية كيماوية فصار ماءاً مطلقاً ، لا تزول عنه النجاسة عند القائلين بمطهرية الاستهلاك بلا إشكال ، فانعدام المضاف بما هو مضاف ، الذي يرجع إلى انعدام صفة الإضافة مع بقاء ذات الموصوف ، ليس بنفسه ملاكاً للتطهير ، بل لا بد من إبراز نكتة إضافية لإثبات المطهرية ، ولو كان هذا ملاكاً للتطهير ، لما كانت مطهرية الاستهلاك من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، كما صرح به السيد الأستاذ وغيره .

وإن أريد باستهلاك المضاف وانعدامه ، زوال ذات المضاف ؛ بمعنى أن ذات المائع منعدم ، وأن انعدام أوصافه من الإضافة والنجاسة ، إنما هو بتبع إنعدام ذات الموصوف ، فهذا مما لا نسلّم موافقة النظر العرفي عليه ، فإن دعوى أن العرف ـ بما هو عرف، يرى أن ذات المضاف الملقى في الكر، قد فني وانعدم لقلته وضآلته ، عهدتها على مدّعيها . ولا يمكن التسليم بها ، بل إن العرف يرى أن ذات المضاف لا يزال محفوظاً في الكر ، وإنما المستهلك صفة الاضافة فيه لا ذاته ، ومجرد كونه قليلاً جداً بالنسبة إلى الكر ، لا يصحح كونه منعدماً وفانياً في النظر العرفي .

وقولنا : إن المضاف القليل الملقى في الكر يستهلك فيه ، وإن كان قولاً صحيحاً في نظر العرف ، ولكن العرف لا يعنون بذلك ، أن ذات المضاف قد انعدم انعداماً مطلقاً ، إذ فرق ، بين أن نقول ، إن المضاف الملقى منعدم ومستهلك ، وبين أن نقول ، إنه منعدم ومستهلك في الكر ، بحيث يجعل الكر ظرفاً للانعدام والاستهلاك . وما يراه العرف صحيحاً ، إنما هو الثاني لا الأول ، ويعنون بالاستهلاك في الكر ، تحول خصائصه وصفاته إلى نفس خصائص الكر وصفاته ، ولهذا يجعل الكر ظرفاً لهذا الاستهلاك ، لا أنه انعدم ذاتاً .

والشاهد على أن المنعدم في النظر العرفي هو الصفة لا الذات : أنا لو فرضنا أن القليل الملقى ، كان متحداً في الصفة مع الكثير الملقى عليه ، بأن نفرض ، أننا بدلاً عن إلقاء ربع كيلو من ماء الرمان في ماء مطلق كثير ، ألقينا ربع كيلو من الماء المطلق في ماء مطلق كثير ، أو ربع كيلو من ماء الورد في ماء الورد الكثير ، فهل يقال باستهلاك القليل الملقى أوْ لا ؟ .

فإن قيل : بعدم استهلاكه ، فهذا منبه ، على أننا حينما نلقي ربع كيلو من ماء الرمان في ماء مطلق كثير ، لا يستهلك إلا صفة ، إذ لو كانت الذات تستهلك لقلتها ، لم يكن فرق في استهلاكها ، بين ما إذا كانت من جنس الملقى فيه ، أو من غير جنسه .

وإن قيل : بأن القليل الملقى في كثير من جنسه ، يستهلك ذاتاً أيضاً ، فهذا خلاف الوجدان العرفي ، ويمكن الاتيان بمنبهات على هذا الوجدان .

فمثلاً : إذا كان لدينا ماء مطلق ، أقل من الكر بمقدار ربع كيلو ، فألقينا فيه ربع كيلو من الماء ، فلا شك في أن العرف يرى ، أن هذا الماء قد أصبح أزيد من السابق ، ويطبق عليه عنوان الكر ، ويبني على انطباق دليل اعتصام الكر عليه . واعترافه بما هو عرف بهذه الزيادة ، هو بنفسه دليل على أنه لا يرى الماءالقليل الملقى منعدماً وفانياً في نفسه ، بل يرى أن هذه الزيادة هي نفس

ذلك الماء القليل الملقى ، لأ أنها من خلق الساعة .

بل يمكن أن نفرض ، أننا ألقينا في ذلك الماء الـذي يقل عن الكـر ، ربع كيلو من ماء الرمان الطاهر ، إذ قد يلتزم بالاعتصام لصدق عنـوان الكر المـطلق على ما هو الموجود فعلاً ، مع أن هذه الـزيادة ، ليست في نـظر العرف من خلق السـاعة ، بـل هي نفس ماء الـرمان ، وهـذا يعني أنـه لم يستهلك ، ولم ينعـدم ذاتاً ، وإنما استهلك صفة ، بمعنى أن إضافته انعدمت لا ذاته .

ومثال آخر يمكن جعله منبهاً إلى الوجدان العرفي المـدعى ، وهو : أنـا لو ألقينـا قنينة من مـاء الورد في مـاء ورد كثير ، يبلغ ألف قنينـة مثلاً ، فـلا ينبغي الاشكال ، في أن الملقى ، لا يعتبر تآلفاً عرفاً ، وإلا لزم اشتغال الذمة بقيمته ، على فرض أن يكـون قيمياً ، إذا كـان القليل مملوكـاً للغير ، وأخـذه مالـك الماء الكثير وألقاه في ماء ورده ، لأن الميزان في الانتقال إلى القيمة ، هو التلف العرفي للمال ، وإن كان محفوظاً دقة ، كما لو غسل الانسان بدنه بماء الغـير ، فإن المـاء يعتبر تالفاً عرفاً ، وتشتغل ذمة الغاسـل بقيمته ، وإن كـان الماء محفـوظاً دقـة في الرطوبات المتبقية ، فلو التزم في المقام ، بأن الملقى مستهلك ذاتاً ، يلزم اشتغال الـذمة بـالقيمة ، مـع أنـه لا ينبغي الاشكـال في أن الارتكـاز العـرفي ، قـاض بالشركة في ماء الورد الخارجي ، بكسر خارجي ، يناسب نسبة أحـد المائـين إلى الآخر .

والحـاصـل : إنــه ينبغي الاعتـراف ، بـأن المضـاف المتنجس الملقى في المعتصم ، محفـوظ في النظر العـرفي ذاتاً ، ولكنـه غير محفـوظ صفة . وعـلى هذا الأسـاس ، تُقَرَّب مـطهـريـة الاستهـلاك ببيـان آخـر ، وحـاصله : إن من جملة الصفات التي يفقدها المضاف المتنجس الملقى ، هي القابلية للحكم بالنجاسة ، لأن انتشـاره في ما ألقي فيـه ، وتشتت أجزائـه ، يوجب وصـول كـل جـزء من أجـزائه إلى درجـة من الصغـر ، بحيث لا تصلح بحسب الارتكـاز العـرفي لأن تكون موضـوعاً لـلاستقذار والنجـاسة ، وبهـذا يكون الاستهـلاك مطهـراً ، لأن

قابلية الجسم للاستقذار عرفاً ، يتوقف على حد أدنى من الحجم ، وبهذا لا يحكم بالنجاسة على الأجزاء العقلية غير المحسوسة المتبقاة في موضع النجاسة ، لأن صغرها يأبى عن استقذارها عرفاً . وهذا الوجه يطابق الوجدان العرفي ، ولا يتوقف على دعوى كون المضاف الملقى مستهلكاً ذاتاً ، كما أنه يتم في تمام فروض المسألة ، فيكون مدركاً للحكم بمطهرية الاستهلاك ، لو ألقي مقدار ملعقة من المضاف المتنجس في ألف رطل عراقي من الماء المطلق ، لو بني على أن الماء القليل ، لا ينفعل بملاقاة المتنجس ، كما أنه يكون مدركاً للحكم بمطهرية الاستهلاك ، لو ألقي الجامد في جامد آخر كثير .

وإن شئت قلت : إن المضاف الملقى ، بعد أن ينتشر وتصغر أجزاؤه وتدق ، يكون للعرف نظرتان إليه : فهو حين ينظر إلى كل جزء من تلك الأجزاء بمفرده ، يراه مستهلكاً وفانياً ، وحين ينظر إلى المضاف الملقى المنتشر بنظرة جمعية ، يراه موجوداً . ولكن اعترافه بوجوده بالنظرة الجمعية ، لا يوجب أن يحكم عليه بالنجاسة ، لأن الأجزاء واصلة إلى درجة من الصغر ، بحيث لا تقبل الاستقذار عرفاً .

الوجه الثاني : لتقريب مطهرية الاستهلاك : أن المضاف المتنجس ، بعد فرض استهلاك صفته ـ بمعنى زوال الاضافة عنه ، كما بينا في مناقشة الوجه الأول ـ يصبح ماءاً مطلقاً متنجساً ، والماء المطلق المتنجس ، يطهر بالاتصال بالمعتصم ، فيحكم بطهارته في المقام ، لاتصاله بالكر أو الجاري .

وهذا الوجه يختلف عن الوجه السابق ملاكاً ونتيجة :

أما من ناحية الملاك ، فلأن الوجه السابق ، لم يكن بحاجة إلى ضم دليل مطهرية الاتصال بالمعتصم للماء المطلق المتنجس ، كصحيح ابن بزيع مثلاً ـ لو قيل بدلالته على ذلك ـ، بخلاف هذا الوجه، الذي يرجع في الحقيقة إلى جعل المقام صغرى لدليل مطهرية الاتصال بالمعتصم للماء المطلق المتنجس ، لأن المضاف بعد تحوله إلى الاطلاق بسبب الاستهلاك ، يصبح من صغريات ذلك

الدليل ، فالمطهر ، ليس هو الاستهلاك ، بل الاتصال بالمعتصم ، والاستهلاك يحقق الصغرى لهذا المطهر ، لأنه يحوّل المضاف إلى ماء مطلق .

وأما من ناحية النتيجة ، فقد عرفت أن مطهرية الاستهلاك بالوجه الأول ، لا تختص باستهلاك المائع في الكر والجاري ، وأما مطهرية الاستهلاك بهذا الوجه ، فيختص بذلك ، ولا يشمل مثل استهلاك الجامد في الجامد ، أو المائع ، في ماء غير معتصم ، حتى على القول بعدم انفعال الماء بملاقاة المتنجس مطلقاً ، لأن دليل مطهرية الاتصال ، إنما ورد في اتصال الماء المطلق المتنجس بالماء المطلق المعتصم خاصة .

الوجه الثالث : هو استفادة ذلك من الأخبار الدالة على نفي البأس عن الكر إذا وقع فيه البول مثلاً(١) . وبيان ذلك بأحد تقريبين :

أحدهما : أن البول إذا وقع في الكر ، فالأجزاء المحيطة بهذا البول تتغير لا محالة ، فتصير من المضاف المتنجس ، والمفروض أن تلك الأخبار دلت على طهارتها ، ونفي البأس عن تمام ما في الكر . وهذا الوجه يتوقف ، على إحراز كون الغالب في الأجزاء المجاورة للبول أن تصبح مضافة ، وأما إذا لم يحرز ذلك ، وقيل إن المتيقن حصول التغير فيها لا الإضافة ، فلا يتم هذا التقريب .

والتقريب الآخر : هو التمسك بالأولوية ، بأن يقال : إن ظاهر نفي لبأس في تلك الأخبار ، هو نفي البأس عن المتحصل بعد الملاقاة ، لا عما كان ماءاً قبل الملاقاة فقط ، وحينئذ ، يدل بإطلاقه على طهارة نفس البول بالاستهلاك ، لأن البول جزء من المتحصل بعد الملاقاة ، فإطلاق نفي البأس يشمله ، وإذا طهر عين النجس بالاستهلاك ، فيطهر المضاف المتنجس بالأولوية العرفية .

---

(١) من قبيل رواية محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « وسئل عن الماء تبول فيه الدواب ، وتلغ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » .

وسائل الشيعة للحر العاملي ، كتاب الطهارة باب ٩ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .

وهذا الوجه يختص أيضاً بالاستهلاك في المعتصم ، لأن مورد الروايات طهارة عين النجس بالاستهلاك في المعتصم ، ولا تشمل الاستهلاك في غيره .

ثم إن ظاهر العبارة المنقولة عن الشيخ ـ قدس سره ـ، في باب تطهير المضاف المتنجس ، أنه يشترط في ذلك ، أن لا يتغير الماء المطلق ، الذي يراد تطهير المضاف به من ناحية أوصاف المضاف المتنجس ، فإن تغير بأوصافه لا يحكم بالطهارة .

وقد بنى السيد ـ قدس سره ـ ، في المستمسك[١] والسيد الأستاذ ـ دام ظله[٢] ـ ، هذا الكلام ، على مسألة في بحث التغير ، وهي : إن تغير الماء المعتصم بأوصاف المتنجس ، هل يوجب نجاسة الماء أوْ لا ؟ فإن بني على أنه يوجب النجاسة ، فهذا الشرط صحيح ، وإلا فلا موجب له .

والتحقيق : أنه لا بد لدى دراسة هذا الشرط ، من الرجوع إلى مدرك مطهرية الاستهلاك ، فقد تقدم أن مطهرية الاستهلاك ، يمكن أن يستدل عليها بأحد وجوه ثلاثة ، فعلى بعض تلك الوجوه ، يتعين هذا الشرط الذي ذكره الشيخ، حتى لو لم نقل بأن التغير بأوصاف المتنجس منجس. وذلك لأجل قصور دليل المطهرية عن الشمول ، لفرض فقدان ذلك الشرط . وعلى بعض تلك الوجوه ، لا قصور في دليل المطهرية في نفسه عن الشمول لفرض فقدان ذلك الشرط، فتكون المسألة رهناً بما يختار في تغير المعتصم بأوصاف المتنجس. وعلى بعض تلك الوجوه ، يمكن أن يُدَّعى قصور دليل المطهرية في نفسه عن الشمول لفرض فقدان ذلك الشرط ، كما يمكن أن يدَّعى الشمول فيه ، بمعنى احتياج إثبات القصور أو الشمول إلى بحث واستظهار .

وتوضيح الكلام في ذلك : إن الدليل على مطهرية الاستهلاك ؛ إن كان

---

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الاول ص ٩٧ الطبعة الثانية .
(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٥٧ .

منحصراً بالوجه الثالث ، ـ من الوجوه الثلاثة السابقة ـ ، فيتعين المصير إلى ذلك الشرط ، لقصور الدليل عن الشمول لفرض فقدانه .

وبيانه : إن الوجه الثالث ، هو التمسك بالأخبار الواردة في بول يقع في كر ، والنافية للبأس عنه ، فإن هذه الروايات ، لها مدلول مطابقي ، وهو طهارة نفس البول بالاستهلاك في الكر ، ومدلول التزامي ، وهو طهارة المضاف المتنجس بالاستهلاك في الكر ، ولا إشكال في أن المدلول المطابقي ، مختص بصورة ما إذا لم يتغير الماء بأوصاف البول المستهلك ، لأن الماء لو تغير بأوصافه ، ينجس بلا اشكال ولو استهلك البول فيه ، لأن كل ماء معتصم ، ينجس بالتغير بأوصاف عين النجاسة ، وإذا ثبت أن المدلول المطابقي ، مختص بخصوص هذه الصورة ، فالمدلول الالتزامي ، إنما يثبت بقانون الأولوية ، طهارة المضاف المتنجس بالاستهلاك أيضاً ، مع حفظ صورة عدم تغير الماء المطلق بأوصاف المستهلك ، إذ في غير هذه الصورة ، لا جزم لنا بالأولوية ، فلو قارنا بين صورة استهلاك البول في الماء مع عدم تغير الماء بأوصافه ، وصورة استهلاك المضاف المتنجس في الماء مع تغير الماء بأوصاف المضاف المتنجس ، فلا قطع لنا بأولوية الصورة الثانية بالطهارة من الصورة الأولى ، ولا بالمساواة بين الصورتين . وإنما يحصل القطع بالأولوية ، فيما إذا تحفظنا على تمام القيود المأخوذة في المدلول المطابقي ، التي منها : أن لا يكتسب الماء صفات ما يستهلك فيه في جانب المدلول الالتزامي ، وقارنا بين حالة بول يستهلك في ماء دون أن يكتسب صفته ، وحالة مضاف متنجس يستهلك في ماء دون أن يكتسب صفته . وهكذا يتضح ، أنه مع فرض تغير الماء بوصف المضاف المتنجس ، لا إطلاق في دليل المطهرية يقتضي طهارة الماء المضاف في هذا الفرض . هذا إذا كان دليل المطهرية منحصراً بالوجه الثالث .

وأما إذا قبلنا الوجه الثاني ، وقلنا : إن المضاف المتنجس ، يتحول بالاستهلاك إلى ماء مطلق متنجس ، فيطهر بالاتصال بالمعتصم ، كما هو الحال في كل ماء مطلق متنجس . فلا قصور في دليل مطهرية الاستهلاك حينئذ ، عن

الشمـول لفرض تغـير الماء المعتصم بـأوصاف المضـاف المتنجس المستهلك فيه ، وذلـك أنا إذا بنينـا في مسـائـل التغـير ، عـلى أن تغـير المـاء المعتصم بـأوصـاف المتنجس لا ينجسـه، فلا يبقى أي قصـور في التمسك بـاطلاق دليـل مـطهـريـة الاستهلاك ، للحكم بطهارة المضاف المتنجس المستهلك ، حتى مـع فرض تغـير المـاء المعتصم بأوصـافه ، لأن المضـاف المتنجس ، قـد خـرج بـالاستهـلاك عن الإضافة إلى الاطلاق عرفاً بحسب الفرض ، غـاية الأمـر ، أنه أوجب صيـرورة الماء المستهلك فيه ماءاً متغيراً ، إلا أن هـذا التغير ، لم يخـرج الماء المستهلك فيـه عن الاعتصام ، لأنه تغير بأوصاف المتنجس لا بأوصاف النجاسة ، فعلى الـوجه الثاني ، ينحصر مدرك الشرط الذي ذكره الشيخ في البناء في مسائل التغير ، على أن التغير بأوصاف المتنجس يوجب تنجس المعتصم أيضاً .

وأمـا إذا كان المـدرك لمطهـرية الاستهـلاك الـوجـه الأول : إمـا بتقـريبـه المشهـور ، وهـو أن المضـاف منعـدم في النـظر العـرفي ، وإمـا بتقـريبـه الـذي أوضحناه ، وهو أن أجزاء المضاف تصبح بدرجة من الضآلة تجعل النظر العرفي - رغم اعترافه بـوجودهـا - ، يلحقها بـالمعدوم من نـاحية عـدم الاستقذار ، فقـد يشـك بناءاً عـلى هذا الـوجه ، في شمـوله لفـرض تغير المـاء المعتصم بأوصـاف المضاف المتنجس المستهلك فيه ، إذ قد يدعى - عـلى أساس التقـريب الأول - ، أن ظهور وصف المضاف المتنجس في الماء ، يكون بنفسه منبهاً للعـرف ، ومانعـاً له عن إعمال المسامحة في رؤ يته فانياً ومنعدماً . وقد يدعى على أسـاس التقريب الثاني ، أن انفعال الشيء بملاقاة النجس وتأثره بـه ، وإن كان يتـوقف على حـد أدنى من الحجم لذلك الشيء ، فلا يتعقل العـرف تأثـر ما هـو أصغر من ذلـك حجماً ، كما لا يتعقل تأثر الجامد اليابس بالملاقاة بسبب عدم الرطوبـة ، ولكن ، إذا توفر الحجم المطلوب ، وانفعل الشيء ، فبقاء النجاسة ليس رهناً ببقاء ذلك الحجم ، كما أن الرطوبة إذا توفرت لدى الملاقاة ، فلا يكون بقاء الانفعـال رهناً ببقـائها ، وإنمـا بقاء القـذارة في القذر عـرفاً ، رهن بـأن يكون لـوجوده مـظهـر

متمثل ، إما في حجم معتد به ، أو في الصفات التي هي مرتبة معتد بها من وجوده عرفاً .

ثم ينبغي أن يعلم ، أن استهلاك المضاف المتنجس في الماء المعتصم ، هو إحدى حالات اتصال المضاف المتنجس بالمعتصم ، فإن اتصال أحدهما بالآخر له حالات :

الأولى : أن يستهلك المضاف المتنجس في المعتصم ، وهي الحالة التي درسناها .

الثانية : أن تستهلك الخصوصية التي بها صار المضاف المتنجس مضافاً ، دون أن يستهلك هو ، كما إذا كان مضافاً بمقدار من الأجزاء الترابية ، فألقي على خمسة أضعافه من الماء المطلق ، فإن تلك الكمية من التراب ، سوف تتوزع في مجموع الماء . وبذلك تضمحل عرفاً ، ويخرج الماء الذي كان مضافاً بسببها عن الاضافة إلى الاطلاق ، نتيجة لاضمحلالها . فالاستهلاك هنا للخصوصية ، لا لذات المضاف ، لأن نسبة الواحد إلى الخمسة ، لا توجب ضآلة أجزائه إلى درجة الاستهلاك .

وفي هذه الحالة ، لا ينطبق الوجه الأول ، وهو انعدام المضاف ، لوضوح أن المستهلك خصوصيته التي بها صار مضافاً لا نفسه ، ولا ينطبق الوجه الثالث ، لأن الأولوية غير موجودة مع فرض عدم الاستهلاك . وأما الوجه الثاني ، فقد يقال بانطباقه ، لأن المضاف المتنجس بعد استهلاك الخصوصية التي بها صار مضافاً يصبح مطلقاً متنجساً ، فيطهر بالاتصال بالمعتصم . وهذا صحيح ، إذا أمكن افتراض أن الماء الذي ألقي فيه لم يتجزأ ، ولم ينفصل بعضه عن بعض ، بسبب ما ألقي فيه ، على نحو ينقص عن الكرية .

الحالة الثالثة : أن يلقى الماء المضاف في الماء المعتصم بنحو لا يستهلك أحدهما في الآخر ، ولكن يؤدي إلى خروج الماء المطلق عن كونه مطلقاً ، إلى كونه مضافاً . وهذا يتصور بأحد وجهين :

أحدهما : أن يفترض للماء المضاف ، من الناحية الكيفية ، خواص وصفات شديدة التأثير، بحيث يخرج الماء المطلق عن الاطلاق بالتأثير الكيفي لا الكمي ، أي التأثير بالخاصية لا بالكمية . وفي مثل ذلك ، لا ينبغي الاشكال في الحكم بنجاسة الجميع ، وعدم انطباق شيء من الوجوه الثلاثة المتقدمة .

والآخر : أن يفترض تساوي الماء المضاف والماء المطلق ، أو تقاربهما في الخواص والكمية معاً ، فحينما يلقى أحدهما في الآخر ، تدق وتصغر أجزاء كل من المضاف والمطلق بنسبة واحدة ، فلا جزء المطلق يتغلب على جزء المضاف ، ولا العكس ، بل إن جزء كلٍ من المضاف ـ ولنفرضه ماء الرمان مثلاً ـ والمطلق ، يبلغ بالتفرق والتشابك الحاصل بين المطلق والمضاف ، إلى درجة من الصغر والضآلة ، بحيث لا يتوجه العرف إليه توجهاً استقلالياً ، لأن هناك حداً أدنى من الحجم للشيء الذي يتوجه إليه العرف توجهاً استقلالياً ، وهذا يعني ، أن أدنى ما يتوجه إليه العرف من أجزاء هذا المائع ، هو مركب من جزء من المضاف ، وجزء من المطلق . وأما الجزء المتمحض في كونه جزءاً للمطلق ، أو في كونه جزءاً للمضاف ، فلا يتوجه إليه العرف توجهاً استقلالياً لصغره . ويؤدي ذلك ، إلى صيرورة المائع بمجموعه ماءاً مضافاً ، لأن العرف ـ بما هو عرف ـ ، كيفما نظر إلى أجزاء هذا المائع ، لا يرى ماءاً متمحضاً في المائية ، بل يرى ماءاً وشيئاً آخر . وهو معنى خروج الماء عن التمحض في المائية ، أي عن الاطلاق . وفي مثل ذلك ، يحكم بنجاسة الجميع ، لعدم تطرق شيء من الوجوه الثلاثة المتقدمة في الاستهلاك .

الحالة الرابعة : أن يلقى الماء المضاف على الماء المطلق ، بنحو يبقى المضاف مضافاً والمطلق مطلقاً ، ويصدق العرف بأن لكل منهما وجوداً صالحاً لأن يقع موضوعاً مستقلاً للحكم بالطهارة أو النجاسة .

وهذه الحالة تحصل : إما في فرض تكون الملاقاة فيه بين المضاف المتنجس والماء بمجرد اتصال أحدهما بالآخر دون امتزاج ، وإما في فرض حصول

الامتزاج ، ولكن بدرجة من الامتزاج الناقص ، الذي يتيح للعرف أن يميز نقاط تجمع الماء المطلق .

ففي الفرض الثاني : يحكم بنجاسة الجميع ، إذا فرض أن الامتزاج أدى إلى تقطع أوصال الكر . بحيث لم يعد هناك خط اتصال بين نقاط التجمع للماء المطلق ، إذ يصبح الماء المطلق الكر ، عبارة عن عدة مياه مطلقة قليلة ، فتنفعل بالملاقاة ، بناءاً على انفعال الماء القليل ، ويبقى المضاف على انفعاله ، فيحكم بنجاسة الجميع .

وأما في الفرض الأول : فكل من المضاف والمطلق يبقى على حكمه : أما المضاف ، فيبقى نجساً ، لأن الوجوه الثلاثة لمطهرية الاستهلاك كلها لا تأتي ، وأما المطلق ، فيبقى طاهراً ، لأنه لا يزال ماءاً مطلقاً كراً ، فلا ينفعل بالملاقاة .

والأحكام التي بيناها للحالات الأربع ، مبنية على عدم قيام دليل على مطهرية الماء المطلق للماء المضاف المتنجس بالاتصال ، وأما إذا بني على قيام دليل على أن الماء المطلق يطهر المضاف المتنجس بالاتصال ، كما يطهر المطلق المتنجس بالاتصال ـ على ما ذهب إليه العلّامة قدس سره ـ ، فلا بد من الحكم بطهارة المضاف في الحالة الرابعة ، بل وفي الحالة الثالثة ايضاً . لأن الماء المطلق ، لا يصبح في الحالة الثالثة مضافاً بمجرد الاتصال بالمضاف المتنجس ، فيمكن أن نفرض وقوع الاتصال مع الماء المطلق ، بما هو مطلق ، ثم تحول المطلق إلى المضاف ، فيكون التحول إلى الاضافة ، بعد وقوع المطهر وزوال النجاسة .

ومن هنا يقع الكلام فعلاً ، في تلك الدعوى المنسوبة إلى العلّامة ، وهي مطهرية الماء المطلق للماء المضاف بالاتصال ، على حد مطهريته للمطلق المتنجس عند اتصاله بالمعتصم .

وما يستدل به على ذلك وجهان :

الوجه الأول : التمسك بمطلقات مطهرية الماء .

الوجه الثاني : التمسك بما دل على حصول التطهير بالماء بمجرد الاصابة أو الرؤية ، من قبيل ما ورد من قوله ، مشيراً إلى ماء المطر : « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر »[١] ، أو مشيراً إلى غدير من الماء : « إن هذا لا يصيب شيئاً الا وطهره »[٢] .

وسوف نشير إلى نكتة امتياز هاتين الروايتين على المطلقات المستدل بها في الوجه الأول .

أما الوجه الأول : فان أريد بالمطلقات ، إطلاق ما دل على الأمر بالغسل ، من قبيل قوله في موثقة عمار : « إغسل كل ما أصابه »[٣] ، بتقريب : أن الأمر بالغسل إرشاد إلى مطهرية الماء ، فيدل بعمومه على عموم المطهرية ، فيرد عليه : ان الأمر بالغسل ، ليس له إطلاق لما لا يعقل فيه الغسل كالمائع المتنجس ، فلا معنى لإثبات مطهرية الماء له بلسان الأمر بغسله ، بعد فرض عدم صلاحيته للغسل ، فالأوامر بالغسل مختصة بغير المائعات .

وإن أريد بالمطلقات ، ما دل على طهورية الماء ، بتقريب : أن ما دل على طهورية الماء - وإن لم يتعرض بلسانه اللفظي لما يكون الماء مطهراً له - ، إلا أن مقتضى حذف المتعلق ، هو انعقاد الاطلاق من هذه الناحية ، فيثبت كونه مطهراً لكل ما يتنجس . فيرد عليه : أن بعض ما دل على طهورية الماء ، لا يعلم بأن المراد من الطهورية فيه المطهرية ، ليتمسك باطلاقه ، لاحتمال أن يكون المراد بالطهورية فيه ، الشدة في النقاء والطيب ، المساوقة للاعتصام ، وذلك كالحديث النبوي المعروف : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء ، إلا

(١) وهي رواية الكاهلي ، المروية في وسائل الشيعة ، باب ٦ من ابواب الماء المطلق حديث - ٥ - .
(٢) وهو ما رواه العلامة في المختلف مرسلاً ، عن بعض علماء الشيعة . انه كان بالمدينة رجل يدخل إلى ابي جعفر محمد بن علي عليه السلام ، وكان في طريقه ماء فيه العذرة والجيفة ، كان يأمر الغلام يحمل كوزا من ماء يغسل رجله إذا أصابه ، فأبصره يوماً ابو جعفر عليه السلام فقال : إن هذا لا يصيب شيئا الا طهره فلا تعد منه غسلاً . ص ٣ .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب : ٤ من أبواب الماء المطلق حديث - ١ - .

ما غير لونه أو طعمه أو ريحه »(١) . فان الطهـورية فيـه ، يحتمل أن تكـون بمعنى شـدة النقاء المسـاوقة لـلاعتصام ، ويكـون قولـه : « لا ينجسه شيء » ، بمثـابة التفسير للطهورية وتكرار معناها ، ولهذا لم يعطف بالواو .

وبعض مـا دل على طهـورية المـاء ، لم يكن في مقام بيـان طهـوريـة المـاء ابتـداءاً ، ليتمسك بـاطلاقـه من هذه النـاحية ، كـما في قولـه : « إن الله جعـل التـراب طهوراً كـما جعل المـاء طهوراً »(٢) ، فـان هذه الـرواية ، مسـوقة لبيـان طهورية التراب ، وتشبيهه في الطهورية بطهـورية المـاء المفروغ عنهـا في نفسها ، والمرتكزة ارتكازاً نوعياً .

فلو لم نقل بأن هذا التشبيه بنفسه ، يكون قـرينة عـلى أن المراد بـطهوريـة الماء ، المطهرية من الحدث خاصة ، لأن هذا هـو الشأن البـارز للتراب في مقـام المطهرية ، فلا أقل من القول ، بعدم إمكان التمسك باطلاق الروايـة ، لإثبات مطهرية الماء لكـل شيء ، لأنها غير مسـوقة لبيـان ذلك ، بـل هي متفرعـة على المفروغية عنه ، وفي مقام تقريب طهورية التراب وتشبيهها بطهورية المـاء المفروغ عنها .

وبعض مـا دل على طهـوريـة المـاء ، ورد بلسـان : « إن المـاء يـطهـر ولا يـطهر »(٣) ، والمستـظهر من مثـل هذا اللسـان ـ بقرينـة التقابـل بين يـطهر ولا يطهر ـ ، أنه في مقام بيان التقابل بين المطهرية بالكسر ، والمطهَّرية بالفتح ، فهو من قبيل قولنا : « يرزق ولا يرزق » ، أو « يعلم ولا يعلم » ، فان ما يستفاد من نظائر هذا اللسان ، أن هذا شأنه ، وذاك ليس شأنـه ، وأما أن هـذا الذي هـو شأنه مـا هي حدوده وسعتـه ؟ فليس في مقام البيـان من هذه النـاحية ليتمسـك باطلاقه .

---

(١) وسائل الشيعة باب : ١ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ٩ ـ .
(٢) وسائل الشيعة باب : ١ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .
(٣) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ٦ ، ٧ ـ .

وبعض ما دل على طهورية الماء ، يقترن بما يصلح أن يكون حاكماً على الإطلاق الناشيء من حذف المتعلق ، من قبيل قوله في رواية داوود بن فرقد : « كان بنو إسرائيل ، إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض ، وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض ، وجعل لكم الماء طهوراً »[٢] . فان كلمة : « لكم » ، تصلح أن تكون بياناً لمتعلق الطهورية ، فكأنه قال ، بناءاً على هذا الاحتمال : وجعل الماء طهوراً لكم . فيدل على مطهرية الماء للانسان ، في مقابل بني إسرائيل ، الذين كان الماء لا يطهرهم إذا أصابهم البول ، بل يقرضون لحومهم بالمقاريض ، ومع احتمال ذلك ، لم يحرز حذف المتعلق ، لينعقد للدليل ظهور في الاطلاق .

وهكذا يظهر ، أن كثيراً مما يستدل به على إطلاق المطهرية في الماء ، غيرخال من المناقشة في المقام ، ولو تم لدينا ما يسلم عن كل المناقشات السابقة فيرد ايضاً على الاستدلال به :

أولاً : إن حذف المتعلق ، إنما يدل على الاطلاق ، لو لم توجد قرينة على تعيين هذا المتعلق ، إذ مع وجودها ، لا مجال لإجراء مقدمات الحكمة لإثبات الاطلاق . والقرينة في المقام موجودة ، وهي الارتكاز العرفي ، فان ارتكازية كون الماء مطهراً بالملاقاة والمماسة ، لا بالمجاورة مثلاً أو غير ذلك من الأشياء ، تكون قرينة على أن المتعلق المحذوف هنا هو عنوان الملاقي . ومعه يكون الدليل دالاً على مطهرية الماء لما يلاقيه ، والمضاف المتنجس المتصل بالمعتصم ، تختص ملاقاة المعتصم بالسطح المماس منه للمعتصم ، فلا موجب للحكم بطهارة سائر سطوحه غير الملاقية للمعتصم ، على ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى .

وثانياً : ان هناك بحثاً كلياً في كون حذف المتعلق ملاكاً للاطلاق ، فان هذا كلام مشهور لا أساس له ، وإنما ادعاه جماعة ، لأنهم يرون في كثير من موارد حذف المتعلق ، استظهار الاطلاق عرفاً ، فخيل لهم أن منشأ ذلك ، هو

---

(١) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب الماء المطلق حديث ٤ .

كون حذف المتعلق ملاكاً للاطلاق ، مع أن منشأه في الحقيقة ، قرينية الارتكاز بمناسبات الحكم والموضوع على ما هو المحذوف .

وأما مع فرض غض النظر عن الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع :

فتارة يفرض ، أن الكلمة المحذوفة معينة مفهوماً ، ولكن لا ندري أن المراد هل هو مطلقها أو مقيدها ، فيثبت الاطلاق في ذلك . من قبيل ما إذا قال : « لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه » ، وفرضنا العلم بأن الكلمة المحذوفة التي هي متعلق لا يحل ، كلمة « التصرف » ، فمرجع الكلام ، ـ بعد فرض تثبيت المحذوف وابراز المستتر ـ ، لا يحل التصرف في مال امرىء مسلم . فإذا تردد الأمر بين أن يكون المراد تحريم التصرف مطلقاً ، أو خصوص التصرف المقيد بكونه متلفاً للمال ، تمسكنا بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، إذ لا فرق في التمسك بمقدمات الحكمة ، بين الكلمة المذكورة صريحاً ، والكلمة المحذوفة والموجودة تقديراً .

وأخرى يفرض ، أن الكلمة المحذوفة مرددة أساساً بين كلمتين ومفهومين ، كما لو فرض أن متعلق : « لا يحل » ، في المثال السابق ، مردد بين « الأكل » ، بالمعنى المساوق للتملك ، وبين « التصرف » ، وهما مفهومان متباينان من الناحية المفهومية ، وبينهما عموم وخصوص مطلق . ففي مثل ذلك ، لا يمكن لمقدمات الحكمة أن تعين كون المراد للمتكلم أعم المفهومين ، ففرق كبير بين ما إذا تعين كون مفهوم ما مراداً للمتكلم ، ودار الأمر بين أن يريد مطلقه أو مقيده ، وبين ما إذا لم يتعين كون مفهوم ما مراداً للمتكلم ، ودار الأمر بين أن يريد مفهوماً أعم أو مفهوماً أخص . ففي الأول : الدال على أصل إرادة المفهوم مفروض ، والدال على إطلاقه هو نفس عدم نصب القرينة على التقييد ، لكون التقييد مؤونة زائدة عرفاً ، كما هو مقتضى مقدمات الحكمة . وأما في الثاني : فلا يوجد ما يدل على إرادة ذات المفهوم الأعم في نفسه ، لكي تصل النوبة إلى إثبات إطلاقه . ومجرد كون أحد المفهومين أعم من الآخر ، لا

يجعل إرادة المفهوم الآخر ذا مؤنة زائدة عرفاً ، بعد فرض كونهما مفهومين متباينين في عالم المفهومية عرفاً ، بمعنى أن المفهوم الأعم ، غير محفوظ ضمن المفهوم الأخص ، على حد انحفاظ ذات المطلق ضمن المقيد ، ليكون الأمر في المؤونة ، دائراً عرفاً بين الأقل والأكثر ، كما في موارد جريان مقدمات الحكمة .

وعلى هذا الأساس ، ففي موارد حذف المتعلق ، إذا تعينت الكلمة المحذوفة مفهوماً ـ بمناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ـ ، وشك في اطلاقها وتقييدها ، أمكن إثبات الاطلاق بمقدمات الحكمة ، لأن الأمر في المؤونة دائر بين الأقل والأكثر ، فمؤونة لحاظ ذات المطلق متيقنة ، ومؤونة لحاظ القيد الزائد لا قرينة عليها ، فتنفى بالاطلاق . وأما إذا لم تتعين الكلمة المحذوفة ، وترددت بين كلمتين لكل منهما مفهوم ، وأحد المفهومين أعم مطلقاً من المفهوم الآخر ، فلا يمكن تعيين المفهوم الأعم ، ونفي الأخص بمقدمات الحكمة ، لأن المفهوم الأعم ، حيث إنه ليس محفوظاً بذاته في ضمن المفهوم الأخص ، فلا يكون متيقناً ليؤخذ به وينفى الزائد عليه بالاطلاق ، وإنما هو مباين للمفهوم الأخص ، ولا مُعيِّن لأحدهما . فيكون المقام ، من قبيل ما إذا كان المولى قد صرح بالمتعلق ، ونحن لم نسمع الكلمة ، وتردد أمرها بين كلمتين ، احداهما أعم مفهوماً من الأخرى ، فكما لا إشكال هنا ، في عدم جواز التمسك بمقدمات الحكمة ، لاثبات أن مراده هو المفهوم الأعم ، كذلك لو قدر المولى المتعلق تقديراً ، ونحن لم نعرف ماذا قدر ، وتردد بين مفهوم أعم ومفهوم أخص .

ومن أجل هذا البيان ، قلنا بالاجمال في قوله : « لا يحل مال امريء مسلم » بحيث لا نتمسك باطلاقه لإثبات حرمة غير الأكل من أنحاء التصرفات، لأن المحذوف مردد بين كلمتين، ولا مُعيِّن لإحداهما بحسب الارتكاز العرفي ، وهما : « الأكل » و « التصرف » ، لا أن المحذوف معين في كلمة بالذات ، ويكون التردد في إطلاقها وتقييدها .

هذا كله ، فيما يتعلق بالاستدلال باطلاقات مطهرية الماء ، أي الوجه الأول .

وأما الوجه الثاني : فيمتاز على الوجه الأول : بأننا لو منعنا الاطلاق بملاك حذف المتعلق ، فيما يستدل باطلاقه على مطهرية الماء لجميع الاشياء في الوجه الأول ، لما أمكن إسراء المنع إلى ما استدل به في الوجه الثاني ، لأن قوله : « ان هذا لا يصيب شيئاً إلا وطهره » ، لا يشتمل على الاطلاق بملاك حذف التعلق ، بل بملاك التصريح بالمتعلق ، ولكنه يشترك مع روايات طهورية الماء في الوجه الأول في اعتراض واحد ، وهو : أن مناط المطهرية فيها جميعاً ، هو رؤية الماء وإصابته وملاقاته ، غاية الأمر ، أن هذا العنوان مصرح به في روايات الوجه الثاني ، ومستفاد بقرينة الارتكاز من روايات طهورية الماء في الوجه الأول ، وحينئذ ، فلا بد من ملاحظة أن الماء المضاف ، هل يعتبر فرداً واحداً من موضوع دليل المطهرية ، فيكون الملاقي لأي جزء منه ، ولأي سطح ملاقياً لمجموع ذلك الماء ،. أو يعتبر أفراداً متعددة ، فإذا لاقى بسطح أو بجزء الماء المطلق ، اختص أثر الرؤية والاصابة بذلك السطح والجزء خاصة ، فعلى الأول : يمكن التمسك بدليل المطهرية ، لإثبات أن المضاف المتنجس يطهر بالاتصال بالمعتصم ، وعلى الثاني : لا يمكن التمسك بذلك لإثبات المطهرية ، لأن المعتصم لا يلاقي إلا سطحاً معيناً ، فلا موجب لمطهريته لسائر السطوح والأجزاء .

وما يمكن أن يتوهم دليلاً على إثبات الأول وكون الماء المضاف فرداً واحداً من موضوع دليل المطهرية : انه لا إشكال في أن الماء المضاف ، ينفعل بتمامه عند ملاقاة النجاسة لأي جزء منه ، وليس ذلك إلا لأن الماء المضاف ، يلحظ عرفاً فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال ، بحيث تنسب ملاقاة النجاسة إلى مجموع الماء المضاف ، وإن كانت النجاسة بالدقة لم تلاق إلا جزءه . فكما يلحظ المضاف

فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال على هذا النحو ، كذلك لا بد أن يلحظ بما هو فرد واحد من موضوع دليل المطهرية .

وإن شئت قلت : إن الماء المضاف ـ بما هو معروض للملاقاة ـ ، إن كان يلحظ عرفاً بما هو فرد واحد ، فلا فرق في ذلك بين ملاقاة النجس وملاقاة المعتصم ، فكما ينجس كله بملاقاة جزئه للنجاسة ، لأنه ملحوظ بالنسبة إلى الملاقاة بما هو فرد واحد ، كذلك يطهر كله بملاقاة جزئه للمعتصم، وان كان الماء المضاف بالنسبة إلى الملاقاة ، يلحظ عرفاً بما هو أفراد متعددة كالجوامد ، فكما يلزم من ذلك أن لا تكون ملاقاة المعتصم له مطهرة ، كذلك يلزم أن لا تكون ملاقاة النجس منجسة له بتمامه .

ولكن هذا البيان غير تام ، وذلك :

أما أولاً : فلأن كون الماء المضاف ملحوظاً ـ بما هو فرد واحد من موضوع دليل الانفعال ـ ، لا يلزم منه أن يلحظ بما هو فرد واحد من موضوع دليل المطهرية ، لأننا أوضحنا سابقاً ، أن معنى كونه فرداً واحداً بلحاظ موضوع دليل تحكيم مناسبات الحكم والموضوع ، التي ترتبط بالحكم المجعول في ذلك الدليل ، فقد تكون مناسبات الحكم والموضوع المركوزة ، التي ترتبط بالحكم المجعول في دليل الانفعال ، مقتضية لملاحظة المضاف بما هو فرد واحد من موضوعه ، بخلاف مناسبات الحكم والموضوع المركوزة، التي ترتبط بالحكم المجعول في دليل المطهرية ، فالمعول على الارتكاز العرفي في كل من الدليلين .

وأما ثانياً : فلأنك عرفت فيما سبق ، أن سراية النجاسة إلى تمام الماء المضاف ، لم تكن بملاك ملاحظة الماء المضاف بتمامه ، بما هو فرد واحد من موضوع دليل الانفعال ، ليقال : اعملوا نفس الملاحظة بالنسبة إلى دليل المطهرية ، بل كانت بملاحظة أن الجزءالصغير الملاقي للنجاسة من الماء المضاف ، يعتبر فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال فينجس . وبملاقاة الجزء الثاني له ، تسري النجاسة إلى الجزء الثاني ، وهكذا ، إلى أن تشمل تمام أجزاء

(مسألة ـ ٧) إذا أُلقِيَ المضاف النجس في الكر فخرج عن الاطلاق إلى الاضافة ، تنجس ، إن صار مضافاً قبل الاستهلاك ، وإن حصل الاستهلاك والاضافة دفعة ، لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه ، لكنه مشكل(١) .

المضاف ، بنحو التسلسل الترتُّبي من دون تخلل زمان .

وهذا البيان ، لا يأتي في جانب دليل المطهرية ، بمعنى أننا لا يمكن أن نسري المطهرية من الجزء الأول إلى الثاني ، وهكذا بنفس الطريقة التي تصورنا بها سريان النجاسة من جزء إلى جزء ، لأننا لو ساوينا بين النظرة العرفية في باب التطهير ، والنظرة العرفية في باب الانفعال ، وقلنا : إن الاتصال بالمعتصم ، يوجب تطهير الجزء الصغير المتصل بالمعتصم من الماء المضاف ، كما كان الاتصال بالنجاسة موجباً لتنجيس ذلك الجزء ، غير أنه لا موجب بعد ذلك ، لفرض سريان المطهرية والطهارة من الجزء الأول إلى الجزء الثاني ، لأن المطهر هو الاتصال بالماء المعتصم والملاقاة له ، والجزء الثاني من المضاف ، متصل بالجزء الأول المضاف وملاق له ، وليس ملاقياً لنفس الماء المعتصم ، ومجرد طهارة الجزء الأول من المضاف ، لا يكفي لجعله مطهراً لما يلاقيه . وهذا بخلاف باب الانفعال ، فان انفعال الجزء الأول من المضاف بملاقاة النجاسة ، يكفي لصيرورة هذا الجزء منجساً للجزء الثاني من المضاف المتصل به ، وهكذا حتى تسري النجاسة إلى تمام المائع .

(١)ـ عرفنا فيما سبق ، أن المضاف المتنجس يطهر بالاستهلاك في الماء المعتصم ، وان الماء المعتصم يتنجس ، إذا ألقي عليه المضاف فتحول بسبب ذلك إلى الاضافة ، وهذا يعني وجود حالتين مترقبتين عند إلقاء المضاف المتنجس في المعتصم : استهلاك المضاف ، وإضافة المعتصم .

وقد تقدم الكلام عن حكم كل من الحالتين إذا كانت هي الموجودة دون الأخرى .

وفي هذه المسألة ، تعرض الماتن ـ قدس سره ـ ، لحكم وجود الحالتين معاً ، وهذا يتصور بثلاث صور :

إذ تارة ، تفرض الاضافة ثم الاستهلاك ، وأخرى ، الاستهلاك ثم الاضافة ، وثالثة ، يفرض الاضافة والاستهلاك في وقت واحد .

والكلام في تحقيق حال هذه الصور الثلاث يقع في مقامين :

احدهما : في البحث عن معقولية الفرض في كل واحدة من هذه الصور في نفسه .

والآخر في البحث عن حكمه الشرعي ، من حيث الطهارة والنجاسة ، بعد البناء على معقولية الفرض .

أما المقام الأول : فتفصيل الكلام فيه : انا تارة : نفترض انحصار العامل المؤثر في جعل المعتصم مضافاً ، أو جعل المضاف مستهلكاً في الجانب الكمي ، بمعنى أن إضافة المعتصم ، نشأت من اندكاكه الكمي في جنب المضاف ، واستهلاك المضاف ، نشأ من اندكاكه الكمي في جنب المعتصم ، دون أن ندخل في الفرض أي تأثير آخر غير مستند إلى الكمية .

وأخرى : نتصور إلى جانب العامل الكمي ، عاملاً كيفياً ، له تأثير في اضافة المعتصم .

فعلى فرض حصر التأثير بالعامل الكمي ، والاندكاك الكمي لأحدهما في الآخر ، فالصور الثلاث كلها غير معقولة ، لأن فرض استهلاك المضاف في المعتصم على هذا ، هو فرض اندكاكه في جنب المعتصم ، لكونه أقل منه بكثير ، ومعه لا يعقل أن نفرض في نفس الوقت ، ولا في وقت سابق ، ولا في

وقت لاحق ، صيرورة المعتصم مضافاً ، لأن هذا يناقض فرض اندكاك المضاف في جنب المعتصم .

وإن شئت قلت : إننا بعد قصر النظر على الجانب الكمي ، نواجه ثلاثة احتمالات ، عند إلقاء الحليب المتنجس في المعتصم :

الأول : أن يكون الحليب أقل بكثير ، فيندك ويستهلك في المعتصم .

الثاني : أن يكون المعتصم أقل بكثير ، فيندك ويستهلك في الحليب .

الثالث : أن لا يكون كل منهما أقل من الآخر بكثير ، فيكون المائع مركباً منهما ، ويخرج بذلك عن الاطلاق إلى الاضافة ، وإن لم يصدق عليه عنوان الحليب بالخصوص .

وهذه التقريرات الثلاثة ، متنافية ومتقابلة ، وفرض استهلاك المضاف في المعتصم ، هو فرض التقدير الأول ، وفرض صيرورة المعتصم مضافاً ، هو فرض أحد التقديرين الأخيرين . وهذا يعني ، أن فرض الاستهلاك والاضافة معاً ، هو فرض اجتماع التقدير الأول مع أحد التقديرين الأخيرين ، وهو محال .

ولا يفرق في استحالة هذا الفرض ، بين افتراض الاستهلاك والاضافة في زمان واحد ، أو في زمانين ، لأننا متى فرضنا اندكاك المضاف من الناحية الكمية في جنب الماء المعتصم ، فلا يمكن أن نفرض عدم اندكاكه في نفس الوقت ، ولا في وقت لاحق ، ما لم نفترض إلقاء كمية جديدة من المضاف في المعتصم ، كما أننا متى فرضنا أن المضاف حين إلقائه في المعتصم ، لم يندك وبقي له وجود ، لِعَجْز الكمية المفروضة للماء المعتصم عن التسبب الى استهلاكه ، فلا يمكن أن نفترض أيضاً ، استهلاك المضاف واندكاكه من الناحية الكمية في جنب الماء ، لا في نفس الوقت ، ولا في وقت لاحق ، ما لم نفرض ازدياداً طارئاً في كمية الماء المعتصم .

وأما على فرض عدم انحصارِ التأثير بالعامل الكمي ، وفتح المجال لافتراض عوامل كيفية ، وخصوصيات تؤثر في جعل الماء المعتصم مضافاً ، بدون اندكاك كمي ، فلا اشكال في إمكان الصورتين الأوليين معاً ، وعدم استحالتها عقلاً ، وهما : صورة حصول الاستهلاك ثم الاضافة ، وصورة حصول الاضافة ثم الاستهلاك .

وذلك لإمكان أن نفرض أن مسحوقاً معيناً ، يبرز وينتشر في حالة كون الماء حاراً مثلاً ويستتر ويختفي في حالة كونه بارداً ، فإذا ألقي هذا المسحوق في ماء معتصم بارد استهلك فيه ، فإذا سلطت الحرارة بعد ذلك على الماء المعتصم ، برز المسحوق ، وأصبح الماء المعتصم مضافاً ، لأن الحرارة تجعل في ذلك المسحوق خواصاً تقتضي اضافة المعتصم . كما يمكن عقلاً أن نفترض العكس ، بأن يلقى هذا المسحوق في ماء معتصم حار فيبرز ويصبح الماء مضافاً ، ثم تسلب من الماء حرارته ، فيستتر المسحوق ويصبح مستهلكاً ، كما لو ألقي من أول الأمر في ماء بارد ، ويعود الماء الى اطلاقه .

وبما ذكرناه ، ظهر أن ما قد يقال:(١) من امكان الصورة الأولى عقلاً واستحالة الصورة الثانية عقلاً ، لاستلزامها الخلف والتناقض ، لا يخلو من نظر . لأن المفروض إن كان هو الاقتصار على العامل الكمي فقط بدون ادخال أي فرض زائد ، فكلتا الصورتين غير معقولة ، إذ كما لا يمكن للمضاف أن يستهلك ويندك بقاءاً بعد فرض عدم اندكاكه حدوثاً ، كذلك لا يمكن للمضاف الذي يندك حدوثاً في المعتصم أن يكتسب بعد ذلك حجماً اكبر ، فيخرج عن الاستهلاك ويصبح المجموع مضافاً . وإن لم نقتصر على العامل الكمي وفتحنا المجال لفرضيات التأثير بالخاصية ، فلا استحالة عقلية في كلتا الصورتين ، إذ كما لا محذور عقلي في أن نفرض مسحوقاً يخفى ويستهلك في البداية ثم يظهر ويطفو بسبب الحرارة أو غيرها حتى يصير المطلق مضافاً ، كذلك لا محذور في

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٥٩ ـ ٦٣ .

افتـراض مسحوق يـظهر ويـطفو في البـداية بسبب الحـرارة أو غيرهـا حتى يصير المطلق مضافاً ، ثم يستتر ويتلاشى إلى أن يستهلك عندما يفقد الماء حرارته .

وأما الصورة الثالثة ـ وهي حصول الاستهلاك والاضـافة في وقت واحـد ـ فإن كان مراد السيد الماتن باستهلاك المضاف المتنجس استهلاكه في الماء المطلق ، فهذه الصورة غير معقولة ، سواء لوحظ العامل الكمي فقط أو لوحظت العوامل الكيفية أيضاً ، إذ كيف يفـرض أن المضاف المتنجس يستهلك في المـطلق بما هـو مـطلق ، مع أنـه لا مطلق بحكم افتـراض الاضافـة في نفس الوقت . ففـرضية استهلاك المضاف المتنجس في المطلق تعني أن هناك مطلقاً مـوجوداً بـالفعل عـلى صفة الاطلاق يستهلك فيـه المضاف وفـرضية حصـول الاضافـة في نفس الوقت تعني أنه لا مطلق بالفعل ، وهذا تهافت .

وإن كان المراد من استهلاك المضاف المتنجس ، استهلاكه واندكاكه ولو لم يكن المستهلك فيه مطلقـاً بالفعـل ، فهذه الصـورة مستحيلة عقلاً ، إذا لـوحظ العامل الكمي فقط ، وممكنة عقلاً ، إذا لوحظ العامل الكيفي .

أمـا أنها مستحيلة عقـلاً إذا لـوحظ العـامـل الكمي فقط ، فـلأن كميـة المضـاف الملقى ، وكميـة المعتصم الملقى عليـه ، إن لم تكن إحـداهمـا أقـل من الأخرى بكثير ، فـلا استهلاك لأي منهـما في الآخر ، بـل يتحصـل مـائع مـركّب منهما معاً ، وهذا المائع مضاف ، ولا يصدق عليه العنـوان التفصيلي لكـل واحد من المائعين المختلطين .

وإن كانت كمية المضاف أقل بكثير ، فيتعين استهلاك المضاف وانـدكاكـه كمياً ، ولا يتصور في هذه الحالة خروج المعتصم من الاطلاق إلى الاضافة بعامل كمي .

وإن كانت كمية المطلق أقل بكثير ، تعيّن استهـلاك المطلق في المضـاف ، وامتنع استهلاك المضاف . فعلى كل حال ، لا يتصور استهلاك المضاف واضافـة المطلق في وقت واحد .

وأما إذا فتح المجال لفرضيات العامل الكيفي أيضاً ، فهذه الصورة معقولة . وذلك ، لإمكان أن نفترض أن المضاف أقل بكثير من المطلق ، وبهذا يندك ويعتبر مستهلكاً عند إلقائه فيه ، بمعنى أن أجزاءه تتوزع وتدق وتتضاءل ، إلى الدرجة التي تخرج عن كونها صالحة عرفاً للحكم بالنجاسة والطهارة عليها بصورة استقلالية ، ولكن المضاف يملك ـ رغم قلته من الناحية الكمية ـ ، خاصية تؤثر عند نفوذها في الماء ، تأثيرات كيفية ، توجب خروج الماء عن الاطلاق . فإذا فرضنا أن الزمان الذي يتطلبه انتشار أجزاء المضاف في المطلق ، وتضاؤ لها إلى درجة الاستهلاك ، هو نفس الزمان الذي يتطلبه تأثير تلك الخاصية الثابتة للمضاف في إخراج الماء عن الاطلاق ، فسوف تقترن الاضافة والاستهلاك في وقت واحد ، غاية الأمر ، أن الاستهلاك مستند إلى العامل الكمي ، والاضافة مستندة إلى العامل الكيفي .

وأما المقام الثاني : وهو في تحقيق حكم الصور الثلاث ، بعد الفراغ عن معقوليتها في نفسها ، فحاصل الكلام في ذلك :

ان **الصورة الأولى** : وهي فرض حصول الاضافة أوّلاً ، ثم الاستهلاك ، لا اشكال في أن الحكم فيها هو النجاسة ، لأن المفروض فيها ، أن المضاف حينما ألقي في المعتصم ، بقي محتفظاً بوجوده ولم يستهلك ، وأثر في صيرورة المعتصم مضافاً ، وبذلك يصبح المعتصم بسبب الاضافة قابلاً للانفعال بالملاقاة ، فينفعل بالملاقاة مع المضاف المتنجس ، المفروض انحفاظ وجوده ، وبهذا يحكم بنجاسة تمام المائع . وليس استهلاك المضاف المتنجس بعد ذلك من المطهرات ، لأن الشيء بعد أن تنجس لا يطهر بمجرد فناء ذلك الشيء الذي نجسه ، كما هو واضح .

وأما **الصورة الثانية** : وهي فرض حصول الاستهلاك أوّلاً ثم الاضافة ، فقد يقال[1] ، إنه لا اشكال في هذه الصورة في الحكم بالطهارة ، لأن الماء

(١) التنقيح الجزء الأول ص ٥٨ .

المطلق كان معتصماً ما دام المضاف موجوداً ، وحين صيرورته مضافاً ، كان قد استهلك وانعدم ، فلم تحصل ملاقاة مع المضاف المتنجس حال عدم الاعتصام .

والتحقيق : أنا إذا بنينا على مطهرية الاستهلاك ، على أساس انعدام المستهلك في النظر العرفي ، او كونه ملحقاً بالمعدوم عرفاً ، فقد تكون الاضافة الحاصلة بعد الاستهلاك ، معبرة عن عودة المستهلك من جديد إلى الوجود عرفاً ، وذلك ، لأن فرض الاضافة بعد الاستهلاك في هذه الصورة له نحوان :

الأول : ان يفرض استهلاك اجزاء المضاف المتنجس أوّلاً ، ثم بفاعلية الحرارة ، أو أي عامل آخر ، تبرز هذه الأجزاء من جديد وتتمدد ، بحيث يصبح لها وجود عرفي يسبب صيرورة الماء المعتصم مضافاً .

الثاني : أن يفرض أن أجزاء المضاف بعد استهلاكها عرفاً لا تعود إلى الوجود العرفي ، ولكن نظراً إلى أنها موجودة واقعاً ـ رغم تفرقها وتشتتها ـ ، تكون بوجودها المتشتت المستهلك جزء العلة ، لظهور صفات وخصوصيات في الماء تجعله مضافاً ، والجزء الآخر للعلة هو العامل الكيفي ، كالحرارة مثلاً .

والحاصل ، أن الحرارة التي يفترض طروّها على الماء المعتصم بعد استهلاك المضاف فيه ، وسببيتها لإضافة الماء : تارة تكون سبباً لإعادة نفس المضاف المستهلك إلى الوجود العرفي ، وبذلك تُصيِّر الماء مضافاً ، وأخرى يظل المضاف على استهلاكه ، ولكن المجموع من المضاف المستهلك والحرارة ، علة لظهور صفات في الماء تخرجه عن الاطلاق .

ففي النحو الأول ، يكون المقام من صغريات إعادة المتنجس المستهلك إلى الوجود العرفي بعد الاستهلاك ، والمختار في ذلك ، هو أن المتنجس ، إذا طهر بالاستهلاك، وتشتتت أجزاؤه، ثم أمكن تجميعها من جديد، بحيث عاد إلى الوجود عرفاً ، يحكم عليه بالنجاسة ، لأن مطهرية الاستهلاك ، ليست إلا

بمعنى تشتت أجزائه وتضاؤلها ، بحيث لا تصلح موضوعاً مستقلاً للاستقذار عرفاً ، فإذا تجمعت الأجزاء من جديد ، ثبتت له النجاسة بنفس دليل نجاسته سابقاً ، لأنه نفَس ما كان قبل الاستهلاك .

وقد تعرض السيد الماتن في بحث الاستهلاك إلى ذلك، وحكم بالنجاسة ، وفرَّق بين عَوْد الشيء النجس بعد استهلاكه ، وعوده بعد استحالته ، فحكم بالنجاسة في الأول ، دون الثاني . وعليه ، فبعد طروّ الحرارة مثلاً ، يعود المضاف المتنجس إلى الوجود العرفي ، فيحكم عليه بالنجاسة . وحيث إن الماء المطلق أصبح مضافاً أيضاً ، فينفعل بالملاقاة ويحكم بنجاسة الجميع .

وأما في النحو الثاني ، فالمضاف المتنجس غير بارز بذاته ، لا حدوثاً ولا بقاءاً ، وإنما يبرز بقاءاً ، عند طرو الحرارة ، اثره وفاعليته في اخراج الماء عن الاطلاق إلى الاضافة .

فإن قيل : بأن استهلاك المضاف عرفاً ، متقوم بأن لا يكون له اثر محسوس أيضاً ، كما لا يكون له أجزاء محسوسة ، بدعوى أن العرف مع رؤيته للأثر ، لا يعمل المسامحة في البناء على انعدام المضاف واستهلاكه . فهذا يعني أن المضاف المتنجس بقاءاً ، لم يعد مستهلكاً في نظر العرف ، فيصير الحال هو الحال على النحو الأول ، ويتعين الحكم بالنجاسة .

وإن قيل : بأن استهلاك الشيء عرفاً ، متقوم بأن لا يكون له أجزاء محسوسة ، ولا يضر بالاستهلاك وجود أثر محسوس له . لزم الحكم بالطهارة ، لأن المضاف النجس مستهلك حدوثاً وبقاءاً ، وعليه ، فحين خروج المعتصم من الاطلاق الى الاضافة ، لا وجود عرفي للمضاف النجس لكي ينفعل بملاقاته .

هذا كله، إذا كانت مطهرية الاستهلاك للمضاف المتنجس، تقوم على

أساس انعدامه بالاستهلاك عرفاً ، أو كونه ملحقاً بالمعدوم ، وأما إذا كانت تقوم على أساس ان استهلاك المضاف في المطلق ، يحوِّل المضاف إلى مطلق فيطهر بالاتصال بالمعتصم ، فلا يضر بعد ذلك بطهارته عوده مضافاً ، كما هو واضح .

وأما الصورة الثالثة : وهي فرض حصول الاضافة والاستهلاك في وقت واحد ، بالطريقة التي تعقلنا بها هذه الصورة ، فوجه الحكم بالطهارة فيها هو : أن الماء المعتصم ما دام معتصماً ، لا يضره ملاقاة المضاف المتنجس ، وفي حال خروجه عن الاطلاق والاعتصام ، لا وجود للمضاف للمتنجس لكي ينفعل بملاقاته .

وتحقيق الحال في ذلك : أننا لا بد أن نلاحظ مدرك مطهرية المضاف المتنجس بالاستهلاك ، فقد تقدم ، أن مدرك ذلك ، أحد الوجوه الثلاثة التي شرحناها في المسألة السابقة .

فإن كان المدرك هو الوجه الثالث من تلك الوجوه ـ وهو الاستدلال بفحوى ما دل على طهارة البول بالاستهلاك في الكر ـ ، فهذا الوجه لا يأتي في المقام ، لأن المفروض في ذلك الدليل ، عدم كون البول موجباً لخروج الماء الكر عن الاطلاق ، فهو إنما يدل بالفحوى ، على طهارة المضاف المتنجس بالاستهلاك ، في حالة عدم كونه موجباً لخروج الماء المستهلك فيه عن الاطلاق ، إذ لا أولوية إلا بلحاظ هذه الحالة .

وإن كان المدرك الوجه الثاني من تلك الوجوه ـ وهو أن المضاف المتنجس ينقلب بالاستهلاك ماءاً مطلقاً ، فيشمله ما دل على طهارة الماء المطلق المتنجس بالاتصال بالمعتصم ـ ، فمن الواضح ، أن هذا الوجه لا يأتي في المقام أيضاً ، لأن المفروض أن المضاف لم يصبح مطلقاً بالاستهلاك ، بل إن المطلق

(مسألة ـ ٨) إذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين ، ففي سعة الوقت ، يجب عليه أن يصبر حتى يصفو ويصير الطين إلى

أصبح مضافاً ، فلا ينطبق عليه ما دل على طهارة الماء المتنجس بالاتصال بالماء المطلق المعتصم .

وإن كان المدرك الوجه الأول من تلك الوجوه ـ وهو دعوى أن المضاف ينعدم بالاستهلاك والتشتت ، أو تصبح أجزاؤه بدرجة من الصغر لا تصلح موضوعاً مستقلاً للاستقذار عرفاً ـ ، فالحكم بالطهارة متوقف على صدق الاستهلاك بمجرد الاندكاك الكمي للمضاف ، وان كان له أثر محسوس ، فمعه يحكم بالطهارة ، فيما إذا اقترن الاندكاك الكمي للمضاف ، بتحول المطلق المعتصم من الاطلاق الى الاضافة ، لأن تحول المطلق الى الاضافة ـ وإن كان اثراً للمضاف ، وهو اثر محسوس ـ ، ولكن المفروض أن ذلك لا يمنع عن صدق الاستهلاك ، وإلا لما أمكن تعقل الصورة الثالثة رأساً .

والحاصل ، أن حكم الصورة الثالثة على الوجه الأول من الوجوه الثلاثة ، هو حكم ما إذا استهلك المضاف المتنجس في المعتصم ، وتغير المعتصم بأوصافه دون أن يصبح مضافاً :

فمن يقول هناك ، بأن بروز أثر المضاف المتنجس متمثلاً في تغير المعتصم ، لا يضر بصدق الاستهلاك ، يمكنه أن يقول في المقام أيضاً ، ان بروز أثر المضاف المتنجس متمثلاً في صيرورة المعتصم مضافاً ، لا يضر بصدق الاستهلاك ، ما دام المضاف مندكاً من الناحية الكمية في كمية الماء الملقى فيه .

وأما إذا قيل ، بأن ظهور أثر محسوس للمضاف الملقى يمنع عن صدق الاستهلاك عليه عرفاً ـ وان كانت اجزاؤه مندكة من الناحية الكمية ـ ، فهذا يعني أن الاستهلاك والاضافة لم يجتمعا في وقت واحد ، كما هو المفروض في الصورة الثالثة .

الأسفل ، ثم يتوضأ على الأحوط ، وفي ضيق الوقت ، يتيمم ، لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق(١) .

---

١ ـ إذا فرض الضيق ، فلا إشكال في وجوب التيمم على جميع المباني ، وإذا فرض سعة الوقت ، فقد ذكر السيد ـ قدس سره ـ ، في المستمسك(١) ، ان الحكم في ذلك ، مبني على الخلاف في التيمم ، من حيث إن موضوعه ، هل هو عدم وجدان الماء ، أو عدم القدرة على الوضوء ؟ فعلى الأول : يصح التيمم في المقام ، وعلى الثاني : لا يصح .

وتحقيق الحال في المقام يتوقف على بيان أمرين :

الأول : ان في باب التيمم خلافين : احدهما ما أفيد ، والآخر ، أن لعدم المأخوذ موضوعاً للتيمم ـ سواء كان عدم وجدان الماء أو عدم القدرة على لوضوء ـ ، هل هو العدم في حال ارادة الامتثال والقيام للصلاة ، أو العدم إلى آخر الوقت ؟

الثاني : أنه يتصور هنا فروع ثلاثة :

١ ـ أن يفرض كون الماء المخلوط مضافاً ، وأنه لا يصفو إلا بمضي الزمان .

٢ ـ أن يفرض كون الماء المخلوط مضافاً ، وأنه يمكن تصفيته بمثل الثوب ونحوه ، فيكون الوضوء مقدوراً فعلاً بالقدرة على مقدمته ، بخلافه في الفرع السابق ، لأن الوضوء في الفرع السابق ، يتوقف على مرور الزمان ، وهو خارج عن القدرة .

٣ ـ أن يفرض أن الماء ليس مضافاً ، وإنما فيه شيء من التراب ، بنحو

---

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ٩٨ الطبعة الثانية .

لو أريد استعمال الماء ، لثارت الأجزاء الترابية واشتد اختلاطها بالماء وأصبح مضافاً ، ولا بد للتخلص من هذا المحذور من مرور زمان .

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول :

أما الفرع الأول : من هذه الفروع الثلاثة ، فهو غير مترتب على الخلاف الأول ، وإنما هو مترتب على الخلاف الثاني . فإن فرض كفاية العدم حال إرادة الامتثال ، صح التيمم لثبوت هذا العدم ، سواء أريد به عدم وجدان الماء ، أو عدم القدرة على الوضوء ، لصدق كلا العدمين بلحاظ زمان إرادة الامتثال فعلاً . وإن فرض اشتراط العدم إلى آخر الوقت ، لم يصح التيمم مطلقاً ، سواء كان العدم بمعنى عدم وجدان الماء ، أو بمعنى عدم القدرة على الوضوء ، لأن كلا العدمين غير ثابت بلحاظ تمام الوقت .

وأما الفرع الثاني : فإن اختير في الخلاف الثاني المبنى الثاني ـ أي اشتراط العدم إلى آخر الوقت ـ ، لم يصح التيمم مطلقاً ، سواء كان العدم بمعنى عدم الوجدان ، أو عدم القدرة ، لأن العدم إلى آخر الوقت غير ثابت بكلا معنييه . وإن اختير في الخلاف الثاني المبنى الأول ـ أي اشتراط العدم حين إرادة الامتثال ـ ، فالمسألة تبنى حينئذ على الخلاف الأول : فإن فرض أن المراد بهذا العدم ، عدم الوجدان ، صح التيمم ، لأن عدم الوجدان حين إرادة الامتثال فعلاً محقق ، وإن كان المراد بهذا العدم ، عدم القدرة على الوضوء ، لم يصح التيمم ، لأن الوضوء مقدور بالقدرة على مقدمته .

وأما الفرع الثالث : فإن اختير في الخلاف الثاني ، المبنى الثاني ، لم يصح التيمم مطلقاً ، كما في الفرع السابق ، وإن اختير في الخلاف الثاني ، المبنى الأول ، ـ وهو كفاية العدم حين إرادة الامتثال ـ ، فإن أريد بالعدم ، عدم القدرة على الوضوء ، صح التيمم ، لأن القدرة على الوضوء منتفية فعلاً ، بعد فرض عدم التمكن من التصفية ، وإن أريد بالعدم ، عدم وجدان الماء ، فلا يصح التيمم ، لأن عدم الوجدان غير محقق فعلاً ، حيث إن المفروض أن الماء

المخلوط ، ماء مطلق فعلاً ، غاية الأمر ، أن التوضي به غير متيسر إلا بعد مرور زمان . إلا أن يقال : إن عدم الوجدان ، إنما يؤخذ موضوعاً للتيمم ، بمعنى عدم وجدان ماء يمكن التوضي به ، فالماء المطلق الذي لا يمكن التوضي به وجدانه كَلَا وجدان .

ولعل الظاهر من عبارة السيد الماتن ، هو الفرع الأول من هذه الفروع الثلاثة ، وقد احتاط فيه بوجوب الصبر والانتظار حتى يصفو ، ولم يفْتِ بالوجوب على سبيل الجزم ، مع أنه أفتى في مسائل التيمم ، بعدم جواز المبادرة ، مع العلم بحصول الماء في آخر الوقت .

وإذا أريد توجيه هذا الاحتياط ، بنحو لا يناقض تلك الفتوى ، فيمكن توجيهه بأحد تقريبين :

الأول : أن يقال ، بأن مقتضى ظهور الآية ـ لو خلينا نحن وهي ـ ، أن المناط في التيمم ، عدم الوجدان حال القيام إلى الصلاة ، فلا يضر بصحة التيمم، تبدل عدم الوجدان إلى الوجدان في آخر الوقت، من دون فرق بين أن يكون تبدل عدم الوجدان بالوجدان ، ناشئاً من تحول غير الماء إلى ماء ، أو من تحول المكلف من مكان بعيد عن الماء إلى مكان قريب . غير أن الروايات دلت على عدم جواز البدار إلى التيمم مع وجود الماء في آخر الوقت ، ولكن مورد هذه الروايات هو تبدل عدم الوجدان بالوجدان ، بسبب تحول المكلف من مكان بعيد عن الماء إلى مكان قريب ، كما هو الحال في المسافر ونحوه ، الذي يفقد الماء في الصحراء ، ويجده بعد مسيرة ساعة أو ساعات ، ولا تشمل حالة تبدل عدم الوجدان بالوجدان ، بسبب تحول غير الماء إلى ماء ، فنبقى في هذه الحالة على ظهور الآية المقتضي لجواز البدار .

وحيث إن دعوى عدم شمول الروايات لهذه الحالة ـ ولو بتوسط ارتكازية عدم الفرق بين الحالتين ـ ، ليست واضحة ، فيكون المورد مورد الاحتياط . ولكن من البعيد أن يكون نظر الماتن إلى توهم هذا الوجه .

الثاني : أن يكون النظر في الحكم بالصبر والانتظار ، احتياطاً إلى إبداء احتمال عدم الوجوب ، لا بمعنى احتمال عدم وجوب الوضوء عليه ، مع فرض إبقاء المائع على حاله ، والاكتفاء بالتيمم فعلاً ، قبل تحوله إلى الاطلاق ، لكي يكون ذلك منافياً للفتوى بعدم جواز البدار في مسائل التيمم ، بل بمعنى احتمال جواز إراقة الماء المضاف فعلاً ، والاكتفاء بالتيمم ، لأن قول الماتن ـ قدس سره ـ : « يجب عليه أن يصبر حتى يصفو »، يستبطن أمرين بحسب الحقيقة : أحدهما : وجوب إبقاء الماء وعدم جواز إراقته ، والآخر : أنه مع فرض بقائه ، لا بد له أن يتوضأ به ، بعد صيرورته مطلقاً ، ولا يمكنه المبادرة إلى التيمم قبل ذلك . فلعل الاحتياط ، وعدم الجزم ، كان بلحاظ الأمر الأول ، وهو وجوب إبقاء الماء وعدم جواز إراقته ، وهو أمر يناسب حتى مع البناء جزماً على أن موضوع مشروعية التيمم العدم في تمام الوقت ، لا العدم حين إرادة الامتثال . إذ قد يدعى ، أن إراقة هذا الماء المضاف في أثناء الوقت ، ليس كإراقة الماء المطلق في الوقت ، مع فرض انحصار الماء به ، فإن الثاني لا يجوز ، لأنه تفويت للوضوء الواجب بعد تحقق شرط وجوبه ، وهو وجدان الماء ، وأما الأول فقد يقال : إن إراقة الماء المضاف في مفروض المسألة ، توجب عدم تحقق شرط وجوب الوضوء وهو الوجدان ، لا أنه تعجيز عن الوضوء بعد فعلية وجوبه بفعلية شرطه ، فيكون جائزاً .

الماء المتغير

(انفعال الماء المعتصم بالتغير . شمول الحكم لسائر أقسام المعتصم . أنحاء التغير . التغير التقديري . فروع وتطبيقات . كيف يطهر الماء المتغير) .

(مسألة ـ ٩) الماء المطلق ـ بأقسامه حتى الجاري منه ـ ، ينجس إذا تغير بالنجاسة[1] .

---

١ ـ الحكم بانفعال الماء المطلق عند تغيره بالنجاسة ، من الواضحات فقهياً ومتشرعياً ، ومتسالم عليه بين الفقهاء في الجملة . وقد دلت عليه روايات كثيرة ، صنفها السيد الأستاذ إلى ثلاث طوائف : طائفة واردة في طبيعي الماء ، وطائفة واردة في الماء الراكد ، وطائفة واردة في ماء البئر[1] .

أما الطائفة الأولى : فقد مثّل لها برواية حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام : كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب ، فإذا تغير الماء وتغير الطعم ، فلا توضأ منه ولا تشرب[2] .

والتحقيق : أن رواية حريز ، لا يخلو سندها من إشكال ، وذلك لأنها بطريق الشيخ ، وإن كانت صحيحة ، لأنها تصل بسند معتبر إلى حماد بن عيسى ، عن حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، ولكنها في طريق الكليني ،

---

(١) التنقيح الجزء الأول ص ٦٦ .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ١٠ـ .

تصل إلى حماد بن عيسى ، عن حريز ، عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام ، فإن احتملنا أن هناك روايتين بنفس المتن ، سمع حريز إحداهما من الإمام ، وسمع الأخرى من شخص عن الإمام ، وقد اقتصر الشيخ على نقل الأولى ، والكليني على نقل الثانية ، فلا بأس بالبناء على الرواية حينئذ ، لأنها تامة السند . وأما إذا حصل الاطمئنان بوحدة الرواية ، بلحاظ أن متن الرواية واحد ، والإمام المنقول عنه واحد ، والراوي عن الراوي واحد ـ وهو حماد بن عيسى ، عن حريز ـ ، وعدم تعرض كل من الشيخ والكليني إلا إلى رواية واحدة . فعلى هذا تسقط الرواية عن الحجية ، إذ لا يمكن حينئذ أن نحرز أن حريزاً نقل الرواية استناداً إلى السماع من الإمام ـ كما هو ظاهر نقل الشيخ ـ ، إذ لعله نقلها بتوسط واسطة مجهولة ، كما هو مقتضى نقل الكليني الأكثر ضبطاً .

ويمكن استبدال رواية حريز بروايات أخرى ، من قبيل النبوي « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء ، إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه »[١] .

ورواية سماعة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد انتنت ؟ قال : إذا كان النتن الغالب على الماء ، فلا تتوضأ ولا تشرب[٢] .

ورواية سماعة الأخرى قال : سألته عن الرجل يمر بالميتة في الماء ؟ قال : يتوضأ من الناحية التي ليس فيها الميتة[٣] .

بناءاً على عدم انصراف الماء الذي يمر به الرجل ، إلى الغدير والنقيع ونحوه ، وعلى أن الملحوظ في صرفه عن الوضوء من الناحية التي فيها الميتة هو التغير ، لا مجرد الملاقاة ، إذ على الثاني ، لا فرق بين الناحيتين كما هو واضح .

---

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٩ ـ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٦ ـ .
(٣) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٥ ـ .

ولكن غير الرواية الأخيرة لا يخلو أيضاً من إشكال سندي ، كما هو الحال في رواية حريز :

أما النبوي ، فمستنده ابن ادريس ، إذ ذكره ووصفه بأنه متفق على روايته . ومن المحتمل أن يكون مقصوده من الاتفاق على نقله ، الاتفاق بين الفريقين ، بمعنى كونه منقولاً في طرق السنة وطرق الشيعة ، لا بمعنى كونه متفقاً على روايته من قبل تمام أصحاب الحديث من الخاصة ، لكي يرجع إلى دعوى الاستفاضة والتواتر .

وغاية ما يمكن أن يقال في تصحيح سند النبوي ، رغم كونه مرسلاً من قبل ابن إدريس ، أنه ـ قدس سره ـ ، نسب الحديث إلى النبي ابتداءاً ، وهذا يعني إخباره بذلك ، وجزمه بصدوره من النبي صلى الله عليه وآله ، وهذا الجزم ـ وإن كان في نفسه مردداً بين الجزم الحدسي الاجتهادي الذي لا يكون الاخبار المستند إليه حجة ، والجزم الحسي أو ما يقرب من الحس ، المستند إلى استفاضة نقل الرواية وتواترها ، الذي يكون الاخبار المستند إليه حجة ، غير أن مقتضى صالة الحس تعين الثاني .

إن قيل : إن أصالة الحس ، إنما تجري فيما إذا كان الاخبار متعلقاً بواقعة معاصرة ، قابلة للحس بالنسبة إلى المخبر ، لا في مثل المقام ، مما يفرض فيه صدور الحديث قبل مدة طويلة من الزمان .

قلنا : إن الحسية بالنسبة إلى وقائع متقدمة من هذا القبيل ، ليست بمعنى الاحساس المباشر بها ، بل بمعنى يشمل وضوحها واشتهار نقلها . فهو من قبيل إخبار الشيخ الطوسي ، بوثاقة عمار الساباطي مثلاً ، أو غيره من الرواة المتقدمين عليه بأجيال ، فإن هذا الاخبار حجة ، بعد إجراء أصالة الحس ، لا بمعنى افتراض أن الشيخ عاشر عمار الساباطي بنفسه ، بل بمعنى افتراض أنه استند إلى مقدمات يكون إنتاجها للعدالة ، وكشفها عنها إنتاجاً وكشفاً عرفياً ، لا كشفاً اجتهادياً نظرياً . فكما يبنى على حجية إخبار الشيخ الطوسي بوثاقة

عمار ، كذلك يبنى على حجية إخبار ابن إدريس بصدور الكلام من المعصوم . ولا فرق بين الموردين ، لأن احتمال كون الخبر مستنداً إلى وضوح المطلب ومدارك عرفية عليه ، إن كان كافياً للبناء على حجية الخبر ، فيكون كلا الخبرين حجة ، وإن لم يكف ، فكلاهما يسقط عن الحجية .

ولكن هذا البيان ، إنما يتم ، لو كان يوجد احتمال عقلائي معتد به ، لوجود اشتهار للحديث الذي نقله ابن إدريس واستفاضة في نقله ، ولكن هذا الاحتمال في نفسه غير موجود ، إذ كيف يحتمل احتمالاً معتداً به ، الاشتهار والوضوح في حديث لم يصل إلينا مسنداً ولو بطريق ضعيف من طرق الخاصة . ومع هذا لا يمكن التعويل على نقل ابن إدريس ـ قدس سره ـ .

وأما رواية سماعة الأولى ، فقد صرح الشيخ الطوسي في متن التهذيب والاستبصار[1] ، بطريقه إليها ، فقال : أخبرني الشيخ ، عن أحمد بن محمد ، عن أبيه ، عن الحسين بن الحسن بن ابان ، عن الحسين بن سعيد ، عن عثمان بن عيسى ، عن سماعة .

وهذا الطريق غير تام ، ولو فرض البناء على وثاقة الحسين بن الحسن بن ابان ، وذلك لأن أحمد بن محمد ، الذي أخبر عنه الشيخ المفيد ، لم يثبت توثيقه ، ولو أن الشيخ ـ قدس سره ـ ، بدأ بالحسين بن سعيد مثلاً ، وحذف طريقه إليه لصحت الرواية ، لأن معنى ذلك أنه ـ قدس سره ـ ، قد أخذ الرواية من كتب الحسين بن سعيد ، فتشمله جميع الطرق التي ذكرها في المشيخة للروايات التي نقلها عن الحسين بن سعيد ، فإذا كان بعضها صحيحاً وخالياً من أحمد بن محمد ، كفى ذلك في تصحيح الرواية ، وأما مع التصريح بطريق مخصوص إلى الحسين بن سعيد ، مشتمل على أحمد بن محمد ، فهل يمكن مع هذا ، تطبيق الطريق الصحيح على الرواية ، بدعوى أن ذكر الطريق المشتمل على أحمد بن محمد كان من باب المثال ، أو يقال : إن هذا متعذر ، إذ مع

(١) الاستبصار الجزء الأول ص ١٢ والتهذيب الجزء الأول ص ٢١٦ .

التصريح بالطريق المشتمل على أحمد بن محمد ، لا يعلم بأن الرواية مأخوذة من كتب الحسين بن سعيد لتشملها طرق المشيخة ؟ . في ذلك كلام وبحث مفصل ، نتعرض له في موضع انسب فيما يأتي إن شاء الله تعالى .

وأما الطائفة الثانية : الواردة في الماء الراكد ، فقد مثل لها السيد الأستاذ ـدام ظله[1]ـ، برواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال : إن تغير الماء فلا تتوضأ منه ، وإن لم تغيره أبوالها فتوضأ منه ، وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه[2] .

وقد جعل محل الاستشهاد فيها قوله : « وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه » ، وأما صدرها الذي دل على نجاسة أبوال الدواب ، فلعله محمول على التقية ، لأن العامة ذهبوا إلى نجاسة بول البغال والحمير ونحوهما .

والظاهر ، أن رواية أبي بصير ، لا تخلو من إشكال سنداً ودلالة :

أما الاشكال السندي : فبلحاظ ورود ياسين الضرير فيها ، الذي لم يثبت توثيقه عندنا ، وبلحاظ ورود أحمد بن الحسن على الكلام المتقدم .

وأما الاشكال الدلالي : فلأننا إذا حملنا الجملة الأولى المتعلقة بأبوال الدواب على التقية ، كما صنع السيد الأستاذ ، فقد يمكن الاستدلال بالجملة الثانية ، وهي قوله : « وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه » ، ولكن إذا حملنا النهي في الجملة الأولى على التنزه ، فليس الأمر كذلك .

وتوضيح ذلك : أن قوله في الجملة الأولى : « لا تتوضأ منه » ، إما أن يفرض كونه إرشاداً إلى النجاسة ، بلسان النهي عن الوضوء منه ، فتكون النجاسة مستفادة منه ابتداءاً . وإما أن يفرض كونه إرشاداً إلى بطلان الوضوء .

وحيث يعلم بأنه لا منشأ للبطلان إلا النجاسة ، فتثبت النجاسة بالدلالة

---

(١) التنقيح الجزء الأول ص ٦٧ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب المطلق الحديث ـ ٣ ـ .

الالتزامية لقوله : « لا تتوضأ منه » .

وعلى كل حال ، فبعد فرض معلومية طهارة أبوال الدواب ، وطهارة الماء المتغير بها ، وجواز الوضوء منه ، لا بد من أحد تصرفين في مدلول هذه الجملة : فإما أن نبقي المدلول الاستعمالي على حاله في إفادة النجاسة ، أو بطلان الوضوء ، ونرفع اليد عن أصالة الجد ، بحمل هذه الجملة على التقية ، وإما أن نتصرف في المدلول الاستعمالي ، بحمل النجاسة وبطلان الوضوء على مرتبة تنزهية من النجاسة أو البطلان ، جمعاً بينه وبين ما دل على نفي المرتبة اللزومية من النجاسة والبطلان .

ويظهر الأثر العملي بين هذين الوجهين ، بلحاظ الجملة الثانية ، وهي قوله : « وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه » ، لأن المدلول الاستعمالي للجملة الثانية ، ليس ناظراً إلا إلى إسراء المدلول الاستعمالي للجملة الأولى إلى مورد الدم وأشباهه ، فإذا بنينا على التصرف بالوجه الأول في الجملة الأولى ، فهذا يعني التحفظ على مدلولها الاستعمالي الأولي ، وهو النجاسة والبطلان ، ويكون المدلول الاستعمالي للجملة الثانية ، إسراء تلك النجاسة والبطلان إلى مورد الدم وأشباهه ، ومقتضى أصالة الجد ، جِدّية كلا المدلولين الاستعماليين ، فإذا علم بعدم جِدِّية أحدهما ، فلا موجب مثلاً لرفع اليد عن أصالة الجدِّ في الآخر . وأما إذا بنينا على التصرف بالوجه الثاني في الجملة الأولى ـ بجعل دليل طهارة أبوال الدواب قرينة على أن مدلولها الاستعمالي ، مرتبة تنزهية من النجاسة ـ فيكون مفاد الجملة الثانية ، إثبات نفس تلك المرتبة في مورد الدم وأشباهه ، كما هو مقتضى قوله : « وكذلك » ، المتكفل لإسراء المدلول الاستعمالي للجملة الأولى ، إلى مورد الدم وأشباهه ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية حينئذ على المطلوب في المقام .

ويمكن التعويض عن رواية أبي بصير بروايات أخرى ، من قبيل رواية عبد الله بن سنان قال : سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا حاضر ـ ،

عن غدير أتوه وفيه جيفة ؟ فقال : إن كان الماء قاهراً ولا توجد منه الريح فتوضأ[1] .

ورواية زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء ، تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء[2] .

وأما الطائفة الثالثة : فمثالها ، صحيحة ابن بزيع ، عن الرضا عليه السلام قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، الخ[3] .

وهناك طائفة رابعة وردت في ماء المطر ، لم يتعرض لها السيد الأستاذ ، وسوف تأتي الاشارة إليها إن شاء الله تعالى .

وعلى أي حال ، فلا إشكال في تمامية الدليل في نفسه على انفعال الماء المطلق بتمام أقسامه بالتغير ، ولكن يمكن أن يقال : إنه في مقام التمسك بهذا الدليل ، لإثبات إنفعال كل قسم من أقسام الماء المعتصم بالتغير ، لا بد من ملاحظة النسبة بين دليل الانفعال بالتغير ، ودليل اعتصام ذلك القسم من الماء ، فقد تكون النسبة بينهما العموم من وجه ، بنحو يتساقطان في مادة الاجتماع ، ويرجع إلى أصالة الطهارة ، ولهذا سوف نتكلم من أجل تحقيق هذه الناحية في عدة جهات :

الجهة الأولى : في تحقيق النسبة بين دليل انفعال الماء الراكد بالتغير ، ودليل اعتصام الماء الراكد المطلق .

فقد يقال : إن النسبة بينهما العموم من وجه ، لأن دليل الاعتصام المتمثل

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١١ ـ .
(٢) نفس المصدر والموضع حديث ـ ٩ ـ .
(٣) نفس المصدر والموضع حديث ـ ١٢ ـ .

في مثل قوله : « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، يقتضي باطلاقه عدم تنجس الكر بالملاقاة ، سواء تغير بسبب ذلك أو لا ، ودليل انفعال الماء الراكد بالتغير ، يقتضي باطلاقه أن الكر ينفعل بالتغير أيضاً . فمادة الاجتماع هو الكر المتغير ، ومادة الافتراق لدليل الاعتصام ، الكر الملاقي للنجس بدون تغير ، ومادة الافتراق لدليل انفعال الماء الراكد بالتغير ، الماء القليل . وبعد سقوط العامين من وجه في مادة الاجتماع ، يرجع إلى الأصول المقتضية للطهارة .

وما يمكن أن يجاب به على ذلك أحد وجوه .

الأول : أن يقال : إن دليل اعتصام الكر ، ليس مفاده قضية تعبدية تأسيسية ، يصح الجمود على إطلاقه ، لوضوح أن عصمة الكر ، ومانعية الكثرة في الماء عن الاستقذار عند ملاقاة الماء للقذر، أمر عرفي مركوز ، ومن أجل ذلك ، يكون للعرف نظر حسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في ذهنه . ومن المعلوم ، أن المركوز في الذهن ، أن مانعية الكثرة عن الاستقذار ، ليس بما هي كثرة في نظر العرف ، بل بما هي موجبة للغلبة على القذر والقاهرية عليه ، فمناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ، تكون قرينة عرفية على أن الكثرة المأخوذة موضوعاً للحكم بالاعتصام ، إنما أخذت بما هي مساوقة للغلبة والقاهرية على القذر الملاقي للماء ، فمع فرض تغير الماء بالقذر ، وسيطرة القذر على لونه وطعمه وريحه ، لا إطلاق لدليل الاعتصام ليتمسك به .

الثاني : أنه مع فرض قطع النظر عن تحكيم المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع ، والتسليم بوجود إطلاق في دليل اعتصام الكر ، يقال : إن المعارضة تكون بنحو العموم من وجه ، بين دليل اعتصام الكر ، ودليل انفعال الماء الراكد بالتغير ، وحيث دل دليل ثالث على أن الماء القليل ، ينفعل بمجرد الملاقاة قبل حصول التغير ، فهذا الدليل الثالث ، يكون أخص مطلقاً من دليل إنفعال الماء الراكد بالتغير، فيخرج عن موضوعه الماء القليل، لأن الدليل الثالث، يثبت أن المنجس له هو مجرد الملاقاة لا التغير ، وإذا خرج الماء القليل عن موضوع دليل

إنفعال الماء الراكد بالتغير ، أصبح هذا الدليل أخص مطلقاً من دليل اعتصام الكر ، فَيُقيَّد به .

ويرد عليه : أن هذا التقريب ، مبني على القول بانقلاب النسبة ، فيما إذا تعارض عامان من وجه ، ووجد خاص يخرج من نطاق أحد العامين مادة الافتراق له عن العام الآخر ، بحيث يصبح العام المخصص بعد تخصيصه ، مخصصاً بدوره للعام المعارض له . وقد حققنا في الأصول ، أن انقلاب النسبة غير تام . نعم لو فرض أن تنجس الماء القليل ـ بمجرد الملاقاة بلا حاجة إلى التغير ـ ، أمر ارتكازي في ذهن المتشرعة ، بحيث يكون الارتكاز بمثابة المخصص اللبّي المتصل بدليل انفعال الماء الراكد بالتغير ، فهذا يعني ، أن دليل انفعال الماء الراكد بالتغير ، انعقد ظهوره من أول الأمر في خصوص الكر ، نتيجة لاتصال ذلك المخصص اللبّي به ، فيكون أخص مطلقاً من دليل اعتصام الكر ، فيخصصه ، بلا حاجة إلى القول بانقلاب النسبة .

الثالث : الاستعانة بكبرى انقلاب النسبة أيضاً ، ولكن بوجه آخر . فقد كنا في الوجه السابق ، نفرض نشوء انقلاب النسبة من مخصص يخرج مادة الافتراق لأحد العامين من وجه ، وفي هذا الوجه يُدَّعى إمكان انقلاب النسبة ، على أساس وجود مخصص لأحد العامين المتعارضين بنحو التساوي ، بأن يقال : إن لدينا دليلاً يدل باطلاقه على عدم انفعال الكر بالملاقاة، سواء حصل التغير أو لا ، ولدينا أيضاً دليل ثاني يدل باطلاقه على انفعال الكر بالملاقاة ، سواء حصل التغير أَوْ لا ، وهذا الدليل ، هو رواية أبي بصير قال : سألته عن كر من ماء مررت به وأنا في سفر ، قد بال فيه حمار أو بغل أو انسان ؟ قال : لا تتوضأ منه ولا تشرب منه[1] .

وهذان الدليلان متعارضان بنحو التساوي ، بمعنى أن كلاً منهما يشمل كلتا

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٥ ـ .

حالتي التغيّر وعدمه . وهناك دليل ثالث ، وهو ما ورد في نفي الانفعال عن الكر في مورد الملاقاة غير المغيِّرة ، من قبيل قوله في رواية أبي بصير : « لا تشرب من سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه »[1] ، فإن العادة قاضية ، بأن شرب الكلب من حوض كبير لا يوجب تغيره ، فهذه الرواية مختصة مورداً بالملاقاة غير المُغيِّرة ، فتكون أخص مطلقاً من الدليل الثاني ، بما إذا أوجب البول تغير الماء ، وبذلك يصبح أخص مطلقاً من الدليل الأول ، الدال على أن الكر لا ينجسه شيء ، فينتج أن الكر ينجس بالتغير ولا ينجس بالملاقاة .

وهذا الوجه ، مبني على انقلاب النسبة أيضاً ، والتحقيق خلافه على ما بينا في الأصول .

نعم ، لو استظهرنا من الدليل الثاني ، وروده في مورد التغير ، بحيث كان مختصاً بصورة التغير في نفسه لا بمخصص منفصل ، كان مخصصاً للدليل الأول على القاعدة ، وذلك يتوقف على دعوى أن المستظهر من فرض السائل ، مروره وهو مسافر بكر قد بال فيه إنسان ، أو حمار ، أو غيره ، أنه لم ير الإنسان أو الحمار يبول في الكر حين مروره عليه ، وإنما مر بكر قد بال فيه الانسان أو الحمار ، وهذا يعني ، أنه إنما عرف ذلك بتبين آثار ذلك في الماء ، فتكون الرواية واردة في مورد التغير .

الرابع : التمسك برواية شهاب بن عبد ربه[2] ، حيث إنها وردت في

---

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٣ ـ

(٢) وهي على ما في وسائل الشيعة : « محمد بن الحسن الصفار في كتاب (بصائر الدرجات) ، عن محمد بن اسماعيل يعني البرمكي ، عن علي بن الحكم ، عن شهاب بن عبد ربه قال : أتيت أبا عبد الله عليه السلام اسأله ، فابتدأني فقال : إن شئت فسل يا شهاب ، وإن شئت أخبرناك بما جئت له . قلت: أخبرني. قال: جئت تسألني عن الغدير يكون في جانبه الجيفة أتوضأ منه أو لا؟ قال : نعم . قال : توضأ من الجانب الآخر إلا أن يغلب الماء الريح فينتن . وجئت تسأل عن الماء الراكد من الكر مما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبة . قلت : فما التغير ؟ قال : الصفرة ، فتوضأ منه ، وكلما غلب كثرة الماء فهو طاهر » . الوسائل للحر العاملي باب ٩ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١١ ـ .

الكر بعنوانه ، ودلت على انفعاله بالتغير ، فيكون لها ميزة على سائر ما دل على انفعال الماء الراكد بالتغير ، وهي أنها أخص مطلقاً من دليل الاعتصام .

ويرد عليه : أن هذه الرواية ـ وإن عبر عنها بالصحيحة[1] ـ ، ولكن الصحيح أن سندها غير تام ، لأنها يرويها صاحب الوسائل ، عن كتاب بصائر الدرجات ، وطريق صاحب الوسائل إلى بصائر الدرجات ، إنما هو بتوسط الشيخ ، والشيخ طريقه إلى الصفار ـ وإن كان صحيحاً ـ ، ولكن طريقه الصحيح إلى الصفار ، لا يشمل بصائر الدرجات ، وطريقه إلى بصائر الدرجات ليس صحيحاً ، فالرواية غير تامة سنداً .

الخامس : التمسك برواية العلاء بن الفضيل ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض يبال فيها ؟ قال : لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول[2] . وذلك بدعوى ، إن عنوان الحياض ، إن لم يكن منصرفاً إلى الكثير البالغ مقدار الكر ، فلا أقل من عدم إمكان تقييده بخصوص القليل ، فيكون بمفهومه أخص من دليل اعتصام الكر .

غير أن هذه الدعوى لو سلمت ، فالاشكال في سند الرواية ثابت على كل حال ، لأن في سندها محمد بن سنان .

نعم ، يمكن أن نستبدل رواية الحياض ، برواية الرّاوية المتقدمة عن زرارة ، بعد فرض كون الراوية مساوقة أو مقاربة للكر ، بنحو لا يمكن تقييدها بما هو أقل من كر ، فإن قوله في تلك الرواية : « إذا كان الماء أكثر من راوية » الخ ، قد رواه الكليني بسند معتبر ، وإن كان طريق الشيخ إليه غير نقي .

السادس : التمسك بصحيحة ابن بزيع[3] ، الواردة في البئر ، بعد ضم

---

(١) التنقيح الجزء الأول ص ٦٩ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٧ ـ

(٣) محمد بن يعقوب ، عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن اسماعيل بن =

دعوى أن الغالب في ماء البئر أنه لا يقل عن كر ، فإذا كان الكر من ماء البئر ينفعل بالتغير مع أن له مادة ، فانفعال الكر المجرد عن المادة ، ثابت بالفحوى أو الأولوية العرفية .

ويرد عليه : أنا لم نحرز مثل هذه الغلبة في الآبار ، خصوصاً الآبار التي يخرج ماؤ ها بنحو الرشح . هذا مضافاً ، إلى أن النزاع الذي وقع بين الفقهاء في انفعال البئر بالملاقاة ، ولو كان كراً ـ مع التسالم على عدم انفعال الكر الراكد بالملاقاة ـ ، كأنه يكشف عن عدم التزامهم بهذه الأولوية ، فإذا كان من المحتمل أن ينفعل البئر البالغ كراً بالملاقاة ، مع أن الكر من غيره لا ينفعل بالملاقاة ، فليكن من المحتمل أن ينفعل البئر البالغ كراً بالتغير ، مع أن الكر من غيره لا ينفعل بالتغير .

السابع : أن يدعى عدم وجود إطلاق في دليل اعتصام الكر ، يقتضي نفي انفعاله بالتغير ، وذلك بتقريب : أن المستظهر من هذا الدليل ، كونه ناظراً إلى ما ثبت كونه منجساً للماء لولا الكثرة ، ومسوقاً لبيان أنه لا ينجس الماء مع الكثرة ، فيكون مرجع قوله : « لا ينجسه شيء » ، بناءاً على دعوى هذا الاستظهار ، أن الماء مع الكثرة لا ينجسه شيء مما كان منجساً له ، مع عدم الكثرة . وحيث إن ما هو المنجس للماء مع عدم الكثرة مجرد الملاقاة لا التغير ، لأن التغير بسبب الملاقاة مسبوق دائماً بالتنجس بالملاقاة ، فيكون مفاد قوله : « لا ينجسه شيء » ، متجهاً إلى نفي منجسية الملاقاة ، ولا ينفي منجسية المتغير .

والحاصل : أنه ينفي كون المنجس للماء القليل منجساً للكثير ، وحيث إن التغير ليس منجساً للقليل ، بل المنجس للقليل هو الملاقاة السابقة على التغير دائماً ، فالمنفي عن الكر هو التنجس بالملاقاة ، لا التنجس بالتغير .

وهذا التقريب ، إن تم في بعض روايات الاعتصام ، فتتميمه في سائر

= بزيع ، عن الرضا عليه السلام قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير به .
وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .

الروايات في غاية الاشكال .

الثامن : أنا لو فرضنا التعارض بين دليل اعتصام الكر ، ودليل انفعال الماء الراكد بالتغير ، وكان التعارض بالعموم من وجه ، وفرض التساقط في مادة الاجتماع ، فلا تصل النوبة إلى الأصول العملية ، المقتضية للطهارة ، إذا أمكن الحصول على عام فوقاني يدل على انفعال الماء عند ملاقاة النجاسة ، بحيث يكون مطلقاً شاملاً للقليل والكثير ، ولحالة التغير بالملاقاة ، وحالة عدم التغير بها . فإن مثل هذا المطلق ، يكون دليل اعتصام الكر أخص مطلقاً منه ، لأن المطلق يشمل القليل والكثير بحسب الفرض ، بينما يختص دليل الاعتصام بالكثير، كما أن دليل منجسية التغير ، أخص مطلقاً منه أيضاً ، لأن مقتضى إطلاق المطلق المفروض أن الملاقاة منجسة ، سواء انضم إليها تغير أو لا ، فما يدل على إناطة الانفعال بانضمام التغير إلى الملاقاة ، يكون أخص من ذلك المطلق . وعليه ، فيكون المطلق المفروض مرجعاً فوقانياً ، ـ بعد تساقط دليل اعتصام الكر مع معارضه في مادة الاجتماع ـ ، فإن الملاقاة المغيرة للماء بين النجس والكر ، لم يثبت خروجها عن المطلق المفروض ، لأن خروجها فرع حجية إطلاق دليل اعتصام الكر ، والمفروض سقوطه بالمعارضة ، فيحكم بنجاسة الكر الملاقي للنجاسة بملاقاة مغيرة ، عملاً بإطلاق ذلك المطلق ، بوصفه مرجعاً فوقانياً بعد تساقط الخاصين .

وهذا التقريب تام ، إذا وجدنا مرجعاً فوقانياً من هذا القبيل ، ولكن الكلام في وجوده ، لأن وجود ما يدل على انفعال الماء الشامل باطلاقه للقليل والكثير، قد يكون متوفراً في كثير من الروايات، ولكن الغالب فيها، فرض أنحاء من الملاقاة التي لا تستلزم التغير عادة، فتكون مختصة مورداً بالملاقاة المجردة عن التغير ، وبهذا لا تصلح أن تكون مرجعاً في المقام . وذلك من قبيل ما جاء في رواية عمار : سُئل عن ماء شربت منه الدجاجة ؟ قال : إن كان في منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم يشرب[1] . فإن من المعلوم أن القذر الذي يقع على

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب الاسئار حديث ـ ٣ ـ .

منقار الدجاجة ، لا يوجب التغير عادة .

نعم ، قد يُدَّعى توفر شروط ذلك المرجع الفوقاني ، في رواية علي بن جعفر ، التي نقلها صاحب الوسائل عن كتابه ، قال : سألته عن جرة ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقية بول ، هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : لا يصلح(١) . فإن كلمة « الرطل » ، لما كانت مجملة ومرددة بين العراقي وغيره ، فينعقد لجواب الامام إطلاق ، بملاك ترك الاستفصال ، يقتضي أن الماء البالغ ألف رطل ـ سواء كان بالارطال العراقية أو بغيرها ـ ، يخرج عن الصلاحية بوقوع أوقية بول فيه ، وبهذا يصبح الموضوع شاملاً للقليل والكثير ، لأن ألف رطل بالعراقي قليل ، والف رطل بالمكي أو المدني كثير ، بناءاً على المفروغية عن أن الكرهو ألف ومائتا رطل بالعراقي . كما أن وقوع أوقية من البول ، مناسب لكل من حالة التغير وحالة عدم التغير ، وهذا يعني أن الرواية تحقق شروط المرجع الفوقاني ، لأنها تدل على انفعال الماء بملاقاة البول ، سواء كان قليلاً أو كثيراً ، وسواء تغير أو لم يتغير . وخرج عن هذا الاطلاق ، مادة الافتراق لدليل اعتصام الكر ، أي الكثير عند ملاقاته للبول بدون أن يتغير . وأما مادة التعارض بين دليل اعتصام الكر ودليل انفعال الماء الراكد بالتغير ـ وهي ملاقاة النجس للكثير المؤدية إلى التغير ـ ، فلا موجب لإخراجها عن إطلاق المطلق ، بعد تساقط دليل الاعتصام ودليل الانفعال في مادة الاجتماع .

والحقيقة ، أن مرجعية رواية علي بن جعفر المذكورة ، تتوقف على تحقيق أن إجمال الرطل في السؤال ، هل يوجب سريان الاجمال إلى الجواب ، فإن كان الإجمال يسري ، فلا يكون للجواب إطلاق يشمل القليل والكثير معاً ، ليكون مرجعاً فوقانياً ، وان كان لا يسري ، بل ينعقد الاطلاق للجواب بملاك ترك الاستفصال ، فلا بأس بالمرجعية .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١٦ ـ .

وسـوف ندرس هـذه النقطة بصـورة أساسيـة في بعض البحوث المقبلة ان شـاء الله تعالى ، تحت عنوان : ان اجمال السؤال هل يسري إلى الجواب أوّلا ؟

التاسع : أن دليل انفعال الماء بالتغير ، حاكم عـلى دليل اعتصـام الكر ، فيقـدم عليه بـالحكومـة ، لأن رواية حـريز مثـلاً ، التي دلت عـلى انفعـال المـاء بالتغير ، فرضت ماءاً لا ينفعل بالمـلاقاة ، وحكمت عليـه بأنـه ينفعل بـالتغير ، وفرض ماء لا ينفعل بالملاقاة ، هو فرض اعتصام الماء ، فتكون الرواية ناظرة إلى دليل الاعتصام ، ومبيِّنة ان الماء الذي لا ينفعل بالملاقاة ينفعل بـالتغير ، فتكـون حاكمة بملاك النظر على دليل عدم الانفعال بالملاقاة .

وهذا الوجـه غير تـام ، لأن رواية حـريز ، لم تجعـل الماء الـذي لا ينفعل بالملاقاة أمراً مفروضاً مفروغاً عنـه ، بحيث تتجه فقط إلى بيـان حيثية أنـه ينفعل بالتغير ، لكي يكون لها نظر إلى دليل الاعتصام ، بل إن الرواية بنفسهـا تصدت لبيان أن الماء لا ينفعل بالملاقاة وينفعل بالتغير . ففرق بين أن تكون رواية حريـز هكـذا : « الماء الـذي لا ينفعل بـالنجاسـة يتنجس إذا تغير » ، وبـين أن تكون هكذا : « الماء لا ينفعل بالملاقاة وينفعـل بالتغـير » . فالعبـارة الأولى ، هي التي تقتضي حكومة رواية حريز على تمام أدلة الاعتصام ، دون العبارة الثـانية ، التي لا تستبطن افتراض حكم مفروغ عنه بالاعتصام وعدم الانفعال بالملاقـاة ، وإنما تتصدى هـي لبيان ذلك ، في عرض تصدّيها لبيان ان الماء ينفعل بالتغير .

العـاشر : أن دليـل اعتصام الكـر ، ودليل الانفعـال بالتغـير ـ وان كـانـا متعارضين بالعموم من وجه ـ ، غير أن تقديم دليل الانفعال على دليل الاعتصام في مادة التعارض ، لا يلزم منه إلغاء دليل الاعتصام رأساً ، بخلاف تقديم دليل الاعتصام على دليل الانفعال ، فـإنه يلزم منـه إلغاء دليـل الانفعال رأسـاً ، وفي حالة من هذا القبيل يقدم دليل الانفعال .

وتـوضيحـه : ان مفـاد روايـة حـريـز مثـلاً ـ التي تمثـل دليـل الانفعـال بـالتغيرـ ، هـو إناطـة النجاسـة بالتغـير ، بمعنى أن النجاسـة تابعـة للتغـير نفيـاً

وإثباتاً ، فالماء لا ينجس بالملاقاة غير المغيِّرة ، وينجس بالملاقاة المغيِّرة . وأما قوله : « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، الذي يمثل دليل الاعتصام ، فله منطوق ومفهوم ، ومقتضى إطلاق منطوقه ، أن الكر لا ينجس بملاقاة النجس مطلقاً ، سواء كانت مغيرة أوْ لا ، ومقتضى إطلاق مفهومه ، أن غير الكر ينجس بملاقاة النجس ، سواء كانت مغيِّرة أوْ لا[1] .

ومن الواضح ، أن كلاً من المنطوق والمفهوم ، لو لوحظ بصورة مستقلة ، فهو معارض لرواية حريز بنحو العموم من وجه ، فالمنطوق ينفي باطلاقه تنجس الكر بالتغير ، بينما رواية حريز تثبت باطلاقها أن الكر ينجس بالتغير ، والمفهوم

(١) إن قيل : سوف يأتي في محله إن شاء الله تعالى ، أن القضية الشرطية : « الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء » ، ليس لها مفهوم على نحو الموجبة الكلية ، وإنما مفهومها الموجبة الجزئية ، وعليه فلا يمكن استفادة الاطلاق من مفهومها لكل من الانفعال بالملاقاة والانفعال بالتغير ، إذ لعل المقدار المندرج تحت هذا المفهوم الجزئي ، هو الانفعال بالتغير فحسب ، ومعه لا يكون المفهوم معارضاً مع رواية حريز ، بل المعارضة بينها وبين إطلاق المنطوق فقط .

قلنا : إننا تارة نستظهر من كلمة : « لا ينجسه شيء » ، الاطلاق الافرادي لكل من الملاقاة والتغير ، بمعنى أن يكون التغير شيئاً منجساً على حد سائر الأشياء والأفراد المنجسة ، فهنالك لا نستطيع اثبات الاطلاق في المفهوم للملاقاة المغيرة وغير المغيرة ، بعد أن كان مفهوم القضية الشرطية جزئية لا كلية ، أي : « ان الماء إذا لم يبلغ قدر كر فينجسه بعض الأشياء » ، فلعل هذا البعض هو التغير .

وتارة أخرى نقول : إن مناسبات الحكم والموضوع ، تأبى من أن يندرج التغير تحت الاطلاق الأفرادي لكلمة : « شيء » ، باعتبار أن المركوز عرفاً في باب الاستقذار والتقذر ، كون النجس هو الملاقى النجس ، وحتى في حالات التغير ، يكون الانفعال بالملاقي ، ولا يلحظ التغير إلا بوصفه مزيد تأثير للملاقي النجس في الماء .

إذن ، فكلمة « شيء » ، في « لا ينجّسه شيء » ، اطلاقها الافرادي ، عبارة عن الأشياء النجسة التي يلاقيها الماء لا التغير ، فإنه ليس فرداً من هذا الاطلاق . نعم هو مشمول لإطلاق آخر ، هو الاطلاق الأحوالي في كلمة « شيء » ، حيث إن الملاقي المنجس ، تارة يكون مغيراً للماء ، وأخرى لا يكون مغيراً ، ومقتضى الاطلاق الأحوالي ، ثبوت الانفعال للماء القليل في كلتا الحالتين .

وهذا الاطلاق ثابت في مفهوم القضية الشرطية ، سواء كان مفهومها بلحاظ أفراد النجس ، كلياً أو جزئياً ، على ما يتضح ذلك لدى التعرض الى النكات الفنية في تحديد مدلول هذه القضية الشرطية منطوقاً ومفهوماً ، في بحث الماء الراكد إن شاء الله تعالى .

يثبت باطلاقه تنجس القليل بالملاقاة غير المغيرة ، بينما رواية حريز تنفي باطلاقها تنجس القليل بمجرد الملاقاة . فرواية حريز اذن ، معارضة لكل من إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم بنحو العموم من وجه ، فلو قدمنا إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم معاً على رواية حريز ـ كلاً منهما بلحاظ مادة تعارضه مع رواية حريز ـ ، فهذا يعني ، أن الماء القليل ينفعل بالملاقاة مطلقاً حتى بدون تغير ، والكثير لا ينفعل بالملاقاة أصلاً حتى مع التغير ، ويؤدي ذلك إلى الغاء رواية حريز رأساً ، إذ لا يبقى ماء يكون منفعلاً بالتغير لا بالملاقاة كما هو مفاد رواية حريز . كما إذا قدمنا رواية حريز الممثلة لدليل الانفعال ، على كل من إطلاق المنطوق واطلاق المفهوم معاً في قوله : « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، فهو يؤدي إلى أن الماء ـ سواء كان قليلاً أو كثيراً ـ ، لا ينفعل بالملاقاة وينفعل بالتغير ، وهو يعني إلغاء الفرق بين القليل والكثير رأساً ، أي إلغاء القضية الشرطية .

وأما تقديم رواية حريز على أحد الاطلاقين في القضية الشرطية ، فلا يلزم منه محذور الإلغاء لأي واحد من الدليلين ، فإن قدمنا رواية حريز على اطلاق المنطوق ، انتج أن القليل ينجس بالملاقاة والكثير لا ينجس الا بالتغير . وبذلك يحفظ الفرق بين القليل والكثير ، ويحفظ الفرق بين الملاقاة والتغير بلحاظ الكثير . وإن قدمنا رواية حريز على اطلاق المفهوم ، انتج أن القليل لا ينفعل بالملاقاة بل بالتغير ، وان الكثير لا ينفعل حتى بالتغير . وبهذا ينحفظ أيضاً الفرق بين القليل والكثير ، ويحفظ الفرق بين الملاقاة والتغير بلحاظ القليل .

وخلاصة الموقف على هذا الاساس : أن العمل بكلا الاطلاقين في دليل اعتصام الكر غير ممكن ، لاستلزامه إلغاء رواية حريز رأساً ، كما أن العمل برواية حريز في مقابل كلا الاطلاقين معاً غير ممكن ، لاستلزامه إلغاء القضية الشرطية في دليل الاعتصام رأساً ، فيتعين رفع اليد عن أحد الاطلاقين : إما اطلاق المنطوق ، وإما اطلاق المفهوم . فإذا لم نفرض مرجحاً لأحد الاطلاقين

على الآخر ، وقع التعارض بين الاطلاقين نفسيهما ، وبالتعارض يتساقطان ، ومع التساقط ، لا يبقى ما يعارض إطلاق رواية حريز للماء الكثير ، فيثبت انفعال الكثير بالتغير .

والتحقيق : أن لغة هذا التقريب ليست صحيحة من الناحية الفنية ، لأن جعل خبر حريز مسوغاً لرفع اليد عن أحد الإطلاقين ، لا يكفي فيه أن إعمال الاطلاقين معاً يؤدي إلى إلغاء خبر حريز ، بل لا بد أن يكون بدعوى قرينية خبر حريز وأخصيته ، أو ما هو بحكم الأخصية ، مما يوجب صلاحيته عرفاً للقرينية على تقييد أحد الاطلاقين .

ومن هنا نقول : إننا إذا قلنا بانقلاب النسبة ، وخصّصنا رواية حريز بخصوص الماء الكثير ، بلحاظ دليل انفعال القليل بالملاقاة ، فسوف يصبح خبر حريز ، مقدماً على إطلاق المنطوق في القضية الشرطية لدليل اعتصام الكر ، بملاك القرينية ، لأنه يصبح بعد انقلاب النسبة ، أخص مطلقاً من منطوق القضية الشرطية . وأما إذا لم نقل بانقلاب النسبة ، وبنينا على أن خبر حريز يبقى على نسبة العموم من وجه مع إطلاق دليل الاعتصام ـ ولو بعد التخصيص ـ ، فلا بد من الفحص عن أساس آخر لقرينية خبر حريز .

وفي توضيح ذلك ، يمكن أن يقال : إن قوله في خبر حريز : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب ، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ » ، له ثلاث دلالات :

الأولى : دلالة الجملة الأولى على أن مجرد الملاقاة لا ينجس الماء ، وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين القليل والكثير .

والثانية : دلالة الجملة الثانية ، على أن الملاقاة المغيرة تنجس الماء ، وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين القليل والكثير .

والثالثة : دلالة التفصيل بين فرضَيْ التغير وعدمه ، على أن هناك نحو

نجاسة تثبت بالتغير ، ولا تثبت بدونه .

وهذه الدلالة محفوظة ، ولو لم يثبت الاطلاق في شيء من الدلالتين السابقتين ، فإن التفصيل يدل عرفاً ، على أن هناك نحو امتياز للتغير في التنجيس واطلاق الدلالة الأولى ، يعارض اطلاق مفهوم : « اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، بالعموم من وجه ، وإطلاق الدلالة الثانية ، يعارض إطلاق منطوق هذه القضية الشرطية بالعموم من وجه ، وليس في شيء من هاتين الدلالتين ما يصلح للقرينية . وأما الدلالة الثالثة ، فتعارض مجموع إطلاقي المنطوق والمفهوم للقضية الشرطية ، لأن هذا المجموع ، يلغي الفرق بين صورة التغير وصورة عدمه . وهذه الدلالة الثالثة ، بحكم الأخص بالنسبة إلى مجموع إطلاقي المنطوق والمفهوم ، لأنها تقتضي بطلان أحد الاطلاقين على الأقل ، وكما قد يكون دليل أخص من دليل آخر بعينه ، كذلك قد يكون أخص من مجموع دليلين ، فيقدم على المجموع بالقرينية . وهذا يعني لزوم رفع اليد عن أحد الاطلاقين في القضية الشرطية ، وحيث لا مُعيِّن فيتساقطان ، ويرتفع بذلك المعارض لإطلاق الدلالة الأولى والدلالة الثانية في خبر حريز . وهكذا يتضح ، أن الدلالة الثالثة في خبر حريز ، تشكّل قرينة على مجموع الاطلاقين المعارضين للدلالتين الأوليين في خبر حريز ، وهذا يؤدي إلى تساقطهما ، وسلامة دلالات خبر حريز عن المعارض .

وهذه الصياغة للتقريب فنية ، ولكن يرد عليها : أن نفس الشيء ، نقوله عن القضية الشرطية لأخبار الكر ، فإن فيها دلالات ثلاث :

الأولى : دلالة المفهوم على أن القليل يتنجس بالملاقاة ، واطلاقه يثبت الانفعال بالملاقاة المجردة عن التغير .

الثانية : دلالة المنطوق على أن الكر لا يتنجس ، وإطلاقه ينفي الانفعال بالتغير .

الثالثة : دلالة التعليق والتفصيل ، على أن هناك نحو امتياز للكثير على القليل .

والدلالة الأولى ، معارضة للدلالة الأولى من دلالات خبر حريز الثلاث ، والثانية ، معارضة للثانية هناك . وأما الدلالة الثالثة للقضية الشرطية ، فنسبتها إلى الدلالتين الأولى والثانية من دلالات خبر حريز ، كنسبة الدلالة الثالثة لخبر حريز ، إلى الدلالتين الأولى والثانية من دلالات القضية الشرطية . بمعنى أن الدلالة الثالثة للقضية الشرطية ، يمكن أن تعتبر أخص من مجموع اطلاقي الدلالتين الأولى والثانية لخبر حريز ، إذ مع الحفاظ على هذين الاطلاقين ، لا يبقى مائز بين القليل والكثير ، وهذا يعني ، أن الدلالة الثالثة للقضية الشرطية ، تصلح مقيدة لمجموع ذينك الاطلاقين ، وبعد لزوم رفع اليد عن أحدهما لوجود المقيد للمجموع ، يقع التعارض بينهما والتساقط ، فلا يسلم الاطلاق في دليل الانفعال بالتغير على نحو يشمل الكر .

وعلى أي حال ، فقد ثبت ببعض التقريبات المتقدمة ، أن إطلاق دليل الانفعال بالتغير للكر ثابت بلا إشكال .

الجهة الثانية : في نسبة دليل اعتصام ماء المطر الى دليل الانفعال بالتغير ، وقد يلاحظ في روايات اعتصام ماء المطر ، أن جملة منها واردة في نفي الانفعال عن ماء المطر في موارد الملاقاة ، التي لا تقتضي عادةً التغير ، بحيث لا يكون فيها إطلاق يقتضي نفي الانفعال حتى في صورة التغير ، ولكن بعض الروايات الدالة على اعتصام ماء المطر ، يمكن أن يُدَّعى فيها الاطلاق والشمول لفرض التغير ، من قبيل رواية علي بن جعفر قال : وسأله عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه ، هل يصلي فيه قبل أن يغسله ؟ فقال : لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا بأس[1] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٢ ، ٤ ـ .

فإن فرض كون الخمر موجباً لتغير ماء المطر مشمول للاطلاق .

ورواية هشام ، عن أبي عبد الله عليه السلام : في ميزابين سالا ، أحدهما بول والآخر ماء المطر ، فاختلطا ، فأصاب ثوب رجل لم يضره ذلك[1] .

فإن العادة ـ وإن كانت جارية بأن يكون ماء المطر الذي يبلغ إلى حد يجري من الميزاب ، اكثر بكثير من البول الذي يسيل لتبول صبي ونحوه ـ ، ولكن الأكثرية لا تكفي لاستحالة التغير ، ففرض التغير مشمول للاطلاق أيضاً .

وعليه ، فيكون في دليل اعتصام ماء المطر ، ما يدل باطلاقه على عدم انفعاله حتى بالتغير ، وعليه ، فتكون النسبة بينه وبين ما دل على انفعال طبيعي الماء بالتغير ، العموم من وجه ، وفي مادة التعارض ، قد يلتزم بتساقط الاطلاقين ، والرجوع إلى أصالة الطهارة ، نظير ما تقدم في الكر .

وبعض ما تقدم في الجواب على هذه الشبهة في الكر ، يأتي هنا بلا تعديل ، وبعضه يأتي بتعديل ، وهناك وجوه يختص بها المقام ، ويتضح ذلك من خلال الأمور التالية :

الأول : إننا فيما سبق ، كنا نجعل المعارض لاطلاق دليل اعتصام الكر ، ما دل على انفعال الماء الراكد بالتغير ، والنسبة بينهما هي العموم من وجه ، وبعد إخراج الماء القليل من دليل انفعال الماء الراكد بالتغير ، يختص هذا الدليل بالكثير ، فيصبح أخص مطلقاً من دليل اعتصام الكر ، فيخصصه ، بناءاً على انقلاب النسبة .

وأما في المقام ، فالمعارض لدليل اعتصام ماء المطر ، إنما هو ما دل على انفعال طبيعي الماء بالتغير ، لا ما ورد في الماء الراكد خاصة ، وما دل على انفعال طبيعي الماء بالتغير ، يشمل القليل غير المعتصم ، ويشمل المعتصم

(١) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٢ ، ٤ ـ .

بأقسامه من المطر وغيره . وبهذا لا ينفع القول بانقلاب النسبة ، وإخراج الماء القليل غير المعتصم عن دليل الانفعال بالتغير ، في جعل هذا الدليل أخص مطلقاً من دليل اعتصام ماء المطر ، بل تكون النسبة بين دليل اعتصام ماء المطر ، ودليل انفعال طبيعي الماء بالتغير ، بعد إخراج غير المعتصم منه ، هي العموم من وجه ، ومادة الاجتماع ماء المطر المتغير ، ومادة الافتراق لدليل الانفعال ، المتغير من سائر المياه المعتصمة ، ومادة الافتراق لدليل اعتصام ماء المطر ، ماء المطر الملاقي للنجاسة دون أن يتغير .

وعلى هذا الأساس ، لا يكون انقلاب النسبة نافعاً في جعل النسبة بين الدليلين العموم والخصوص ، كما كان نافعاً في الجهة السابقة .

بل لا بد من ضم عناية زائدة ، وذلك بأن يقال : إن ما دل على انفعال طبيعي الماء بالتغير ـ بعد فرض خروج القليل غير المعتصم منه موضوعاً ـ ، وملاحظته بعد ذلك ، كما هو مقتضى انقلاب النسبة ، إذا قايسناه مع دليل اعتصام ماء المطر بالخصوص ، فالنسبة بينهما ـ وإن كانت هي العموم من وجه ـ ، ولكن إذا قايسناه مع مجموع أدلة اعتصام المياه المعتصمة من مطر وكر ونابع ، نجد أنه يكون أخص مطلقاً من مجموع أدلة الاعتصام ، لأن كل واحد من أدلة الاعتصام ، يقتضي باطلاقه نفي النجاسة حتى مع التغير ، فمجموعها يقتضي أن مطلق المعتصم لا ينفعل حتى مع التغير . مع أن المفروض ، أن دليل الانفعال بالتغير ، قد أصبح مورده مختصاً بالمياه المعتصمة ، بعد إخراج القليل غير المعتصم بالتخصيص ، فيكون أخص مطلقاً من مجموع أدلة الاعتصام ، فيقدم على المجموع بالاخصية . وبعد تقديمه على المجموع بالاخصية ، تقع المعارضة بين نفس إطلاقات أدلة الاعتصام وتتساقط . من قبيل ما يقال في لا ضرر ، من أنه لو لوحظ دليل لا ضرر مع كل دليل بالخصوص ـ كدليل وجوب الوضوء مثلاً ـ ، فالنسبة بينهما العموم من وجه ، لكن حينما يلحظ دليل لا ضرر مع مجموع الأدلة ، فهو أخص مطلقاً منها ، فيقدم على المجموع ، وتتساقط

إطلاقات الأدلة بالتعارض .

وهكذا يتضح ، أن انقلاب النسبة في المقام ، إنما يجعل دليل الانفعال بالتغير بعد تخصيصه ، أخص مطلقاً من مجموع أدلة الاعتصام ، لا من دليل اعتصام ماء المطر بالخصوص .

ولكن هذا التقريب غير تام ، حتى مع القول بانقلاب النسبة :

أما أولاً : فلأنه مبني على افتراض أن يكون لدليل كل قسم من أقسام الماء المعتصم ، إطلاق يقتضي نفي الانفعال حتى مع التغير ، وسوف يأتي ان شاء الله تعالى ، أن دليل اعتصام الماء النابع ، ليس له مثل هذا الاطلاق . وعليه ، فلا يتصور تقديم دليل الانفعال على مجموع أدلة الاعتصام ، لكي تقع المعارضة بعد ذلك ، بين اطلاقات نفس أدلة الاعتصام ، لأن مجموع أدلة الاعتصام ، لا يقتضي نفي الانفعال عن مطلق المعتصم مع التغير ، ما دام دليل اعتصام بعض أقسام المعتصم لا اطلاق له .

وأما ثانياً : فلو سلم أن في أدلة كل قسم من أقسام المعتصم ، ما يكون مطلقاً وشاملاً حتى لحال التغير ، إلا أن الاطلاق الموجود في أدلة بعض تلك الأقسام ، مقيد بما دل على الانفعال بالتغير في خصوص ذلك القسم ، كما في النابع ، فإنه قد وردت بعض روايات الانفعال بالتغير فيه بالخصوص ، فيكون مقيداً لما يوجد من اطلاق في بعض أدلة اعتصامه . ومعه فلا معنى لإيقاع المعارضة بين دليل انفعال طبيعي الماء بالتغير ، ومجموع أدلة الاعتصام ، وتقديمه على المجموع بالأخصية .

الثاني : أننا لو افترضنا استحكام التعارض بنحو العموم من وجه ، بين اطلاق دليل اعتصام ماء المطر ، وإطلاق دليل الانفعال بالتغير في طبيعي الماء ، وتساقط الاطلاقين ، فلا يصح الرجوع إلى قاعدة الطهارة ، بل يرجع إلى بعض أدلة انفعال الماء القليل .

وتوضيح ذلك : أن مقتضى ما دل على أن الماء القليل مطلقاً ينفعل بملاقاة النجاسة ، أن الماء القليل ينفعل بالنجاسة ، سواء كان مطراً أو غيره ، وسواء كانت الملاقاة مع التغير أو بدونه ، ودليل اعتصام ماء المطر ، يدل على أن الماء القليل ، إذا كان مطراً لا ينفعل بالنجاسة ، فهو أخص مطلقاً من الدليل المفروض لانفعال الماء القليل فيخصصه ، فإذا ابتلي إطلاق الدليل المخصص بالمعارض ، وسقط معه ، لزم الرجوع إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل ، فيقال : إن ماء المطر القليل ، إذا لاقته النجاسة بدون تغير فلا ينجس ، عملاً بدليل اعتصام المطر ، المخصص لدليل انفعال الماء القليل . وأما إذا لاقته النجاسة وغيرته ، فحيث إن اطلاق دليل الاعتصام ، ـ المقتضي لنفي النجاسة في هذه الحالة ـ ، قد سقط بالمعارض ، فيرجع إلى اطلاق دليل الانفعال ، اقتصاراً في الخارج منه على المتيقن .

فإن قيل : إن دليل انفعال الماء القليل ، لا يصلح أن يكون مرجعاً ، وأن يتمسك به لإثبات نجاسة المطر القليل بالتغير ، لأن مفاد دليل انفعال الماء القليل ، هو انفعاله بالملاقاة ، وما هو المحتمل هو انفعال المطر القليل بالتغير لا بالملاقاة ، فكيف يمكن أن نثبت نجاسته ، بعد تساقط إطلاق دليل اعتصام المطر مع معارضه ، بدليل انفعال الماء القليل .

قلنا : إن مفاد دليل انفعال الماء القليل ، هو تنجس الماء القليل بالملاقاة ، ومقتضى الاطلاق فيه ، عدم تقيد الملاقاة بالتغير ، وما هو المحتمل في المطر القليل ، انفعاله بالملاقاة المغيرة ، لا بصرف التغير ولو لم تكن ملاقاة ، فنحن نثبت بإطلاق دليل انفعال الماء القليل ، أن المطر القليل ينفعل بالملاقاة ، ولكن لا مطلقاً ، بل بالملاقاة المغيرة ، فالمراد إثباته بدليل انفعال الماء القليل ، ليس هو الانفعال بصرف التغير ولو لم تكن ملاقاة ، حتى يقال : إن هذا ليس هو مدلول دليل الانفعال في الماء القليل . بل المراد إثباته ، انفعال المطر القليل بالملاقاة ، ولكن لا مطلقاً ، بل في حال التغير .

وأما المطر البالغ درجة الكرية ، إذا لاقى النجاسة وتغير بها ، وفرض سقوط إطلاق دليل الانفعال بالتغير ، مع إطلاق دليل اعتصام المطر بالمعارضة ، فلا يمكن الرجوع فيه إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل ، كما هو واضح .

الثالث : التمسك في المقام بالنبوي : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه »[١] ، فإن هذا الحديث ، يتميز عن سائر الروايات الدالة على انفعال طبيعي الماء بالتغير ، بنكتة تجعله مقدماً على إطلاق دليل اعتصام ماء المطر ، وهي : أن الظاهر من الحديث ، أن الأحكام المذكورة فيه ثابتة للماء من حين خَلْق الله له ، ولهذا جعلت أوصافاً للماء ، واسند الخلق الإلهي إليه ، بما هو موصوف بتلك الصفات ، من الطهورية وعدم الانفعال إلا بالتغير ، فإذا ضممنا إلى ذلك ، دعوى أن مياه الأرض الأصلية ، كلها خلقت بنحو المطر في ابتداء وجودها ، فيثبت أن ماء المطر ينفعل بالتغير . لأننا لو بنينا على أن المطر لا ينفعل حتى بالتغير ، فهذا معناه ، أن الله خلق الماء لا ينجسه شيء حتى ما غير لونه وطعمه وريحه .

والحاصل : إن الحالة الأولية التي خلق عليها الماء ، منظور إليها بالخصوص في هذا الحديث ، وحيث إن هذه الحالة هي حالة المطرية ـ بحسب الفرض ـ ، فلا يمكن تخصيص الحديث ، والالتزام بأن المطر لا ينفعل حتى بالتغير ، لأن معنى ذلك ـ كما عرفت ـ ، أن الله خلق الماء بنحو لا ينفعل حتى بالتغير .

وهذا الوجه ، إذا سلمنا استظهاراته وفروضه ، فهو غير تام مع ذلك ، لعدم التعويل على سند النبوي المذكور .

الرابع : الاستدلال ببعض الروايات الواردة في ماء المطر بعنوانه ، بدعوى استفادة منجسية التغير منها ، فتكون أخص مطلقاً مما دل بإطلاقه على

---

(١) تقدم فيما سبق ص ١٩٨ .

عدم انفعال المطر حتى بالتغير ، وتلك هي رواية هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه سأل عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء ، فيكف فيصيب الثوب ؟ فقال : لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه(١) .

فإن قوله : « ما أصابه من الماء أكثر منه »، بمثابة التعليل لعدم الانفعال ، فيكون دالاً على أن الميزان في عدم الانفعال ـ الذي يدور عدم الانفعال مداره ـ ، هو أكثرية الماء من البول ، وليس المراد بالأكثرية هنا ، الأكثرية الكمية ، بمعنى كون كمية المطر النازل على السطح ، أكثر من كمية البول الواقع عليه ، وذلك لأنه ، إن أريد كون الماء أكثر من البول الموجود فعلاً على السطح ، فهذا خلاف الظاهر ، إذ لم يفرض في الرواية وجود البول فعلاً على السطح ، وإنما فرض أن السطح يبال عليه ، ومع عدم فرض وجود البول فعلاً على السطح ، لا معنى لحمل الأكثرية على أكثرية الماء من شيء لم يفرض وجوده . وإن أريد كون الماء أكثر من البول الواقع على السطح ، خلال مدة استعماله مبالاً ، فهذا أيضاً خلاف الظاهر ، إذ لا طريق حينئذ إلى دعوى كون ماء المطر النازل ، أكثر من مجموع ما أصاب السطح من بول .

مضافاً ، إلى أن كثرة ما أصاب السطح وقلّته على طول الزمان ، لا دخل له في الارتكاز العرفي بالانفعال فعلاً وعدمه ، فيتعين أن يكون المراد بالأكثرية الأكثرية المعنوية لا الكمية . والمراد بالأكثرية المعنوية ، القاهرية والغالبية المساوقة لعدم التغير ، فيكون التعليل في هذه الرواية بنفسه دليلاً ، على أن اعتصام ماء المطر مشروط بعدم التغير .

الجهة الثالثة : في النسبة بين دليل اعتصام ماء الحمام ، ودليل الانفعال بالتغير .

والتحقيق في ذلك : أن كثيراً من روايات ماء الحمام ، الدالة على عدم

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٦ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .

انفعاله بالنجاسة ، ليس لها إطلاق لحالة التغير ، لورودها في أنحاء من الملاقاة التي لا توجب التغير عادة ، أو لأن المتيقن منها ذلك ، بنحو لا يكون له إطلاق . وذلك من قبيل رواية محمد بن مسلم قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره ، اغتسل من مائه ؟ قال : نعم ، الخ[1] . فإن فرض اغتسال الجنب ، لا يستلزم عادة التغير بأوصاف النجاسة ، فلا يكون له إطلاق يقتضي نفي الانفعال حتى في حال التغير .

وبعض روايات ماء الحمام ، استفيد منها الاعتصام ، بلسان أن ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري ، كما في رواية داوود بن سرحان[2] .

وسوف يأتي ، أن الماء الجاري ، لا يوجد في دليل اعتصامه إطلاق ينفي الانفعال في حال التغير ، فلا يكون في هذا اللسان ما يقتضي نفي الانفعال عن ماء الحمام في حال التغير .

وفي روايات الاعتصام ، خبر بكر بن حبيب ، عن أبي جعفر عليه السلام ؛ ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة[3] .

فإن استفدنا من هذا الخبر ، تنزيل ماء الحمام منزلة ما له مادة ، فلا يزيد اعتصامه على اعتصام ما له مادة .

وسوف يأتي ، أن دليل اعتصام ما له مادة، ليس له إطلاق لحال التغير . نعم يمكن أن يدعى الاطلاق ، في مثل رواية إسماعيل بن جابر ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : ابتدأني فقال : ماء الحمام لا ينجسه شيء[4] . بدعوى أن مقتضى إطلاقه ، عدم الانفعال حتى مع التغير ، فيكون معارضاً

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٢ ـ .

(٢) ونص الرواية : قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في ماء الحمام ؟ قال : هو بمنزلة الماء الجاري . المصدر السابق والباب حديث ـ ١ ـ .

(٣) نفس المصدر والباب ، حديث ـ ٤ ـ .

(٤) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٨ ـ .

بالعموم من وجه لما دل على الانفعال بالتغير .

بل قد يقال علاوة على ذلك : إن أدلة انفعال الماء بالتغير في نفسها ، ليس لها إطلاق يشمل ماء الحمام ، بعد فرض الاستشكال في سند النبوي ، وسند رواية حريز ، إذ إن سائر الروايات وردت بعنوان الغدير ، أو النقيع أو الماء يمر به الرجل ، ونحو ذلك من العناوين التي تنصرف عرفاً عن ماء الحمام ، فالمقتضي في دليل الانفعال بالتغير ، قاصر عن الشمول لماء الحمام .

ولكن الصحيح ، أن هذا كله إنما يكون له مجال ، لو كان من المحتمل أن يكون لماء الحمام بعنوانه خصوصية ونكتة تقتضي الاعتصام ، ولكن سوف يأتي في محله إن شاء الله تعالى ، أن عنوان ماء الحمام ، من العناوين التي يلغيها العرف ، بقرينة مناسبات الحكم والموضوع . ولهذا ، فإن الحكم بالاعتصام ، المستفاد من روايات الباب ، ليس موضوعه ـ بعد إلغاء خصوصية الحمامية ـ ، إلا مطلق الماء السافل المتصل بماء عال ، وليس المراد جعل هذه الهيئة الاتصالية بين السافل والعالي بنفسها ملاكاً للاعتصام في مقابل الكرية والنابعية ، فإن هذا أيضاً على خلاف الارتكاز العرفي ، ومناسبات الحكم والموضوع ، فإن اختلاف السطوح يناسب عرفاً مع ترقب كونه مانعاً عن الاعتصام ، لا ترقب كونه بنفسه ملاكاً للاعتصام ولو لم تكن هناك كرية أو نبع .

فالمتفاهم عرفاً من تلك الروايات ، بيان أن كون أحد المائين سافلاً والآخر عالياً ، لا يمنع عن ملاحظتهما ماءاً واحداً ، والحكم عليهما بما يحكم به على الماء الواحد ، فلا يكون المجعول في هذه الروايات اعتصاماً جديداً ، وراء الاعتصام المجعول بطبيعي الماء إذا بلغ كراً ، ليتمسك بإطلاقه حتى لحال التغير ، بل لا يكون فيها إطلاق أزيد من إطلاق أدلة الاعتصام الأولية للكر في نفسها .

الجهة الرابعة : في النسبة بين دليل اعتصام الماء النابع أو الجاري ودليل الانفعال بالتغير .

والتحقيق في ذلك : أن دليل اعتصام الماء النابع أو الجاري ، ليس له إطلاق في نفسه يشمل صورة التغير ، لكي تقع المعارضة بينه وبين ما دل على انفعال طبيعي الماء بالتغير ، على نحو العموم من وجه ، لأن مهم الدليل على اعتصام الماء النابع أو الجاري أحد وجهين :

الأول : رواية داوود بن سرحان[١]، التي دلت على أن ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري ، وحيث نعرف من الخارج ، أن ماء الحمام معتصم ، فيثبت أن المنزَّل عليه محكوم بالاعتصام .

وهذا التقريب لا يمكن أن يثبت للماء الجاري اعتصاماً أوسع من الاعتصام الثابت لماء الحمام ، وحيث إن اعتصام ماء الحمام ، لا إطلاق في دليله لحالة التغير ـ كما عرفنا في الجهة السابقة ـ ، فكذلك اعتصام الجاري المستفاد من هذه الرواية .

الثاني : رواية ابن بزيع ، وهي أيضاً قاصرة عن إثبات عدم الانفعال في صورة التغير ، سواء كان الاستدلال بمتنها المختصر الوارد في أحد طريقيها وهو : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير »[٢] ، بدعوى أن السعة الثابتة لماء البئر ، ثابتة له لا بما هو بئر ، بل بما هو نابع ، بإلغاء خصوصية البئرية بالارتكاز العرفي لمناسبات الحكم والموضوع . أو بمتنها المفصل المذيل بقوله : « فينزح حتى يطيب الطعم ويذهب الريح لأن له مادة »[٣]، بدعوى أن مقتضى التعليل بأن له مادة ـ بناءاً على كونه تعليلاً للحكم بالسعة ـ ، هو شمول الاعتصام لكل نابع .

أما المتن المختصر فواضح ، لأن الحكم المجعول على البئر ، إنما هو عدم الانفعال المشروط بعدم التغير ، فبعد إلغاء خصوصية البئر ، وإسراء الحكم

---

(١) تقدم نص الرواية فيما سبق ص ٢٢٣ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١٠ ـ .

(٣) نفس المصدر والباب حديث ـ ١٢ ـ .

لطبيعي النابع ، لا يثبت إلا نفس ذلك العدم المشروط . وأما المتن المفصل ، فلأن المادة جعلت فيه علة للمقدار المجعول في صدر الرواية من الاعتصام من غير ناحية التغير . وعليه فدليل اعتصام الجاري والنابع في نفسه ، لا إطلاق له لصورة التغير .

نعم ، لو تم لدينا الاستدلال على اعتصام الماء الجاري برواية سماعة قال : سألته عن الماء الجاري يبال فيه ؟ قال : لا بأس . لأمكن أن يدعى أنها مطلقة ، حتى لصورة حصول التغير ، على نحو تقع طرفاً للمعارضة مع إطلاق ما دل على انفعال الماء بالتغير ، وتعالج المعارضة عندئذ ، ببعض ما تقدم من علاجات ، غير أن جملة من الأكابر ، ومنهم السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، لم يرتض دلالة تلك الرواية على الاعتصام ، على ما يأتي تفصيله في بحث الماء الجاري إن شاء الله تعالى .

وهكذا يتضح ، أن تمام أقسام المياه المعتصمة تنفعل بالتغير .

وكما أن التعميم بلحاظ أقسام المياه ثابت ، كذلك بلحاظ أقسام النجاسات العينية . فإن بعض روايات الباب ، فرض فيها التغير بنحو مطلق ، يشمل التغير بأي نجاسة عينية ، كما في رواية ابن بزيع ، وبعض روايات الباب ـ وإن فرض فيها التغير بنجاسة معينة ، كالروايات التي وقع السؤال فيها عن الماء المتغير بالجيفة والميتة ونحو ذلك ـ ، ولكن مع هذا ، يصح التمسك بإطلاقها .

ولا ينبغي أن يُدَّعى اختصاصها مورداً بالتغير بالميتة مثلاً ، فلا تشمل التغير بغيره من النجاسات . وذلك لأن السؤال والجواب في هذه الروايات ، منصرف بحسب الارتكاز المتشرعي ، إلى حيثية نجاسة هذه الجيفة والميتة ، فالسؤال عن الماء المعتصم ، وإلى جانبه الجيفة والميتة .

والجواب : بالتفصيل بين التغير وعدمه كلاهما بحسب الارتكاز

في أحد أوصافه الثلاثة ، من الطعم والرائحة واللّون[١] .

المتشرعى ، ينصرفان إلى أن النظر إلى الجيفة بما هي نجاسة ، لا بما هي ميتة بالخصوص ، ومنشأ هذا الانصراف ، مركزية كبرى سريان النجاسة بالملاقاة ، فإن ارتكاز هذه الكبرى في الذهن المتشرعي - بل والعرفي - ، يوجب انصراف الذهن إلى كون الملحوظ في السؤال عن الماء الذي إلى جانبه الجيفة ، وفي الجواب على ذلك ، بالتفصيل بين التغير وعدمه إلى تلك الكبرى الارتكازية ، فيكون المقصود بيان حكم الميتة بما هي نجاسة ، لا بما هي ميتة ، فيشمل الحكم سائر النجاسات .

وهذا نحو من التبادر الناشيء من قرينية الارتكاز ، وبهذا التقريب ، نستفيد إلغاء الخصوصية في كثير من المقامات .

(١) أما الطعم والرائحة فمنصوص عليهما ، ولا إشكال فيهما ، نعم استشكل في اللون ، والاستشكال في اللون يمكن أن يُبَيَّن بأحد تقريبين :

الأول : ما ذكره السيد الأستاذ - دام ظله - ، من عدم التعرض له في الأخبار الدالة على الانفعال بالتغير ، بعد فرض عدم الاعتماد على النبوي المرسل .

وأجاب على ذلك : بأن الأمر ليس كما ادعي ، فإن اللون مذكور في الروايات ، فدونك رواية حريز ، المشتملة على قوله : « وكذلك الدم »، فإن التغير بالدم - على ما يستفاد منه عرفاً - ، ليس إلا التغير باللون . ورواية العلا بن الفضيل : « لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول ».

وعلى تقدير المناقشة في الرواية بضعفها ، فحسبك صحيحة محمد بن الحسن الصفار ، في كتاب بصائر الدرجات ، وفيها تطبيق للتغير على الصفرة ،

وهي من أنحاء التغير اللوني[١]

أقول : إن هذه الروايات الثلاث كلها غير تامة السند :

أما رواية حريز ، فالمراد بها خبر حريز ، عن أبي بصير[٢] ، وهو ضعيف السند ، بياسين الضرير ، كما تقدم .

وأما رواية العلا بن الفضيل[٣]، فضعيفة بمحمد بن سنان .

وأما رواية بصائر الدرجات[٤] ، فهي ساقطة سنداً ، لأن الشيخ الحر ينقلها في الوسائل عن كتاب بصائر الدرجات ، وهو يروي هذا الكتاب بطريقه إلى الشيخ الطوسي ، وبطريق الشيخ الطوسي إلى الكتاب ، والشيخ الطوسي له طريقان إلى الصفار : أحدهما صحيح ، ويروي به سائر روايات الصفار ، ولكن استثنى من ذلك كتاب بصائر الدرجات ، فهو غير مروي بذلك الطريق الصحيح . والآخر ، طريق يروي به الشيخ كتاب بصائر الدرجات ، ولكنه غير صحيح ، كما يظهر من مراجعة الفهرست[٥] .

نعم ، يمكن أن يستدل على كفاية التغير اللوني في التنجيس بخبرين آخرين :

أحدهما : صحيح ابن بزيع ، بمتنه المختصر ، الذي رواه الشيخ ، عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الرضا عليه السلام قال : « ماء

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٦٩ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٣ ـ .

(٣) نفس المصدر والموضع حديث ـ ٧ ـ .

(٤) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١١ ـ .

(٥) قال في الفهرست ص ١٧٠ من الطبعة الثانية في ترجمة محمد بن الحسن الصفار القمي : « . . . أخبرنا بجميع كتبه ورواياته ابن أبي جيد ، عن ابن الوليد عنه . وأخبرنا بذلك أيضاً جماعة عن ابن بابويه ، عن محمد بن الحسن ، عن محمد بن الحسن الصفار ، عن رجاله ، إلا كتاب بصائر الدرجات ، فإنه لم يروه عنه ابن الوليد . وأخبرنا به الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمد بن يحيى ، عن أبيه ، عن الصفار . . » .

البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير »، فإن مقتضى إطلاق التغير فيه ، الشمول للتغير اللوني .

إلا أن التمسك بهذا الاطلاق ، فرع كون هذا المتن رواية مستقلة ، لا جزءاً من المتن المفصل المروي عن نفس الراوي ، والذي جاء فيه : « إلا أن يتغير ريحه وطعمه ، فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه » .

والخبر الآخر : صحيح هشام بن سالم المتقدم ، الذي ورد في ماء المطر ، وعلل فيه عدم انفعاله بالبول بالأكثرية ، فإن الأكثر ـ بعد ارجاعها إلى القاهرية كما عرفت سابقاً ـ ، تكون دالة على أن عدم الانفعال ، منوط بقاهرية الماء على البول ، فإذا لم يكن قاهراً ، لم يحكم بعدم الانفعال ، بل يحكم بالانفعال بمقتضى مفهوم التعليل ، ومن المعلوم أن القاهرية منتفية مع فرض تغير لون الماء بسبب البول ، فيتمسك بإطلاق مفهوم التعليل لإثبات النجاسة .

ولكن هذا التقريب ، يتوقف على وجود مفهوم للتعليل ، بحيث يتمسك بإطلاقه ، وهو لا يخلو عن إشكال ، فإن مقتضى التعليل ، إلغاء خصوصية المورد ، وإسراء الحكم المعلل إلى سائر موارد العلة ، وليس مقتضاه حصر الحكم المعلل بالعلة ، بحيث ينتفي بانتفائها . فإذا قلنا : « أكرم زيداً لأنه عالم »، دل التعليل على إسراء الحكم بوجوب الإكرام إلى سائر العلماء ، ولكن لا يدل التعليل على أن ملاك وجوب الإكرام منحصر بالعلم ، بحيث لا يجب إكرام غير العالم ولو كان عادلاً ، أو كبير السن مثلاً . ففي المقام ، تعليل عدم انفعال ماء المطر بقاهريته على البول ، يقتضي إسراء عدم الانفعال إلى سائر موارد قاهرية الماء ، ولا يقتضي انتزاع المفهوم ، بحيث يدل على أنه في مورد عدم القاهرية ، يحكم بالانفعال مطلقاً .

والتحقيق : أن التعليل ـ وإن كان ليس له مفهوم ، بحيث يتمسك بإطلاقه لنفي الحكم عند انتفاء العلة المنصوصة مطلقاً ـ ، ولكنه يدل على مدخلية العلة في موارد وجودها ، ومؤثريتها في الحكم بلا إشكال .

وفي خبر هشام بن سالم ـ بعد حمل الأكثرية على القاهرية ـ ، نقول : إن مقتضى إطلاق القاهرية ، قاهرية الماء بقول مطلق ، أي طعماً وريحاً ولوناً ، إذ لو كان مغلوباً للبول في واحدة من هذه الصفات ، لم يكن قاهراً بقول مطلق ، فمقتضى إطلاق القاهرية ، القاهرية في الصفات الثلاث ، فيكون مقتضى التعليل ، استناد عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة ، أي القاهرية في الصفات الثلاث ، فلو قيل بأن التغير اللوني ليس منجساً أصلاً ، لاختل بذلك ظهور التعليل في كون القاهرية المطلقة علة لعدم الانفعال .

وإن شئت قلت : إن ظاهر التعليل ، كون القاهرية المطلقة علة لعدم الانفعال ، وهذا لا يمكن انحفاظه الا إذا كان الانفعال يكفي في ثبوته مقهورية الماء ، ولو في واحدة من صفاته الثلاث . وأما إذا كانت المقهورية في اللون مثلاً ليست كافية للحكم بالانفعال ، فلا يعقل أن يستند عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة للماء ، أي إلى القاهرية طعماً وريحاً ولوناً ، بل يستند إلى القاهرية طعماً وريحاً فقط ، مع أن مقتضى اطلاق القاهرية والأكثرية ، في رواية هشام بن سالم ، استناد عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة ، فيدل على كفاية التغير اللوني في الحكم بالانفعال .

هذا كله في التقريب الأول للاستشكال في منجسية التغير اللوني ، بلحاظ عدم شمول الأدلة له .

التقريب الثاني : دعوى دلالة بعض روايات التغير ، على نفي منجسية التغير اللوني ، بحيث لو وجد ما يدل باطلاقه على كفاية التغير اللوني في التنجيس ، تقع تلك الروايات معارضة له ، وذلك من قبيل رواية حريز : « فإذا تغير الماء وتغير الطعم »[1] ، فان مقتضى الجمود على ظاهر اللفظ ، أنه إذا لم يتغير الطعم لا يحكم بالانفعال ، ومقتضى إطلاق ذلك ، أنه لا نجاسة حتى مع تغير اللون .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .

وكذلك رواية القمّاط : « إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب »[١] ، فان مقتضى الاطلاق في المفهوم ، أنه إذا لم يتغير ريحه أو طعمه فلا نجاسة ، سواء تغير لونه أَوْلاَ ، وكذلك رواية ابن بزيع : « إلا ان يتغير ريحه أو طعمه » .

ولو تمت دلالة هذه الروايات باطلاقها على عدم كفاية التغير اللوني ، فتقع معارضة مع ما يدل باطلاقه على كفايته ، والنسبة بينهما العموم من وجه ، وبعد التساقط ، إن كان لدليل اعتصام ذلك الماء المتغير لوناً ، لا طعماً ورائحة ، إطلاق يشمل صورة التغير ، وإنما خرجنا عنه في صورة التغير ، لمقيدية دليل منجسية التغير ، فيكون هذا الاطلاق هو المرجع لاثبات عدم الانفعال ، بعد سقوط إطلاق المقيد بالمعارضة في مورد التغير اللوني . وإذا لم يكن لدليل الاعتصام إطلاق في نفسه ، كان المرجع دليلاً أعم منه ، وهو دليل انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، لأن مقتضى هذا الدليل ، هو انفعال ذلك الماء المتغير لونه بملاقاة النجاسة ، غاية الأمر ، أننا خرجنا عن إطلاق دليل الانفعال ، بلحاظ مقيدية دليل الاعتصام له ، وبعد فرض أن المقيد ليس له إطلاق لصورة التغير اللوني ، فالمرجع هو إطلاق دليل الانفعال . ولو فرض أن دليل الانفعال بالملاقاة ، لم يصلح للمرجعية أيضاً ، لعدم وجود إطلاق فيه ، فالمرجع هو الاطلاق الأحوالي في دليل طهورية الماء لو كان ، والا ، فأصالة الطهارة واستصحابها .

هذا كله ، لو فرض تمامية الاطلاق في الروايات التي أشرنا إليها ، بنحو يقتضي نفي منجسية التغير اللوني . إلا أن تمامية الإطلاق فيها بنحو يقتضي نفي منجسية التغير اللوني محل إشكال :

أما رواية حريز ، التي ورد فيها : « إذا تغير الماء وتغير الطعم » ، ففي عطف تغير الطعم فيها على تغير الماء احتمالان :

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث ٤ ـ .

الأول : أن يكون المقصود والملحوظ حقيقة تغير الطعم ، وقد أتي بالجملة الأولى الدالة على طبيعي التغير في الماء ، تمهيداً لبيان التغير الخاص ، أي التغير الطعمي .

الثاني : أن يكون كل من طبيعي التغير ، والتغير الطعمي ، مقصوداً وملحوظاً ، فالتغير ملحوظ مناطاً للتنجيس ، والتغير الطعمي كذلك ، ويكون من باب عطف الخاص على العام بنكتة المورد ، حيث إن العادة جارية في مورد الرواية ـ وهو الماء الذي فيه الجيفة ـ ، أن يحدث فيه التغير من ناحية الطعم .

والاستدلال بالرواية على عدم كفاية التغير اللوني ، موقوف على الاحتمال الأول ، الذي لا معين له في مقابل الثاني ، فمع احتمال كونه من باب عطف الخاص على العام ، لا من باب الاتيان بالعام لصرف التمهيد إلى ذكر الخاص ، لا يتم الاستدلال .

هذا مضافاً ، إلى أننا لو فرضنا الاحتمال الأول ، وأن الملحوظ هو التغير الطعمي ، وان الجملة الاولى سيقت تمهيداً للجملة الثانية ، فلا يمكن مع هذا التمسك باطلاق مفهوم قوله : « إذا تغير الطعم » ، لإثبات عدم تنجس الماء إذا لم يتغير طعمه بالجيفة ، ولو تغير لونه ، لأن فرض تغير اللون بالجيفة مع عدم تغير الطعم ، ليس فرضاً متصوراً تصوراً عرفياً ليشمله إطلاق المفهوم ، لأن العادة جارية في الماء الذي فيه الجيفة ـ الذي هو مورد الرواية ـ ، أنه إذا لم يتغير طعمه ، فلا يكون لونه متغيراً ، نظراً إلى أن التغير اللوني بالجيفة ، مرتبة أشد من التغير الطعمي ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق .

ويضاف إلى ذلك الاشكال السندي في رواية حريز كما تقدم .

ومما ذكرناه، يظهر الحال في رواية القمّاط، الواردة في ماء راكد مبتلى بالميتة ، فان مفهوم قوله : « إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه » ، هو عدم الانفعال في فرض عدم تأثر الماء طعماً وريحاً بالميتة ، وهذا الفرض ، ليس له

بشَرطَ أن يكون بملاقاة النجاسة ، فلا يتنجس إذا كان بالمجاورة ، كما إذا وقعت ميتة قريباً من الماء فصار جائفاً(١) .

إطلاق عرفي لفرض التغير باللون ، لكي يتمسك باطلاق المفهوم لنفي منجسية التغير اللوني .

وعلى وجه العموم ، يمكن أن يناقش في سائر الاطلاقات : بأن سبق التغير الطعمي على التغير اللوني بحسب العادة ، يمكن أن يكون من القرائن اللبية التي يعتمد عليها المولى في تقييد الاطلاق .

وقد تلخص من مجموع ما ذكرناه أن التغير اللوني منجس .

(١) ـ توضيح الحال في ذلك : أن اكثر روايات الباب ، ليس فيها ما يوهم الاطلاق لفرض التغير بالمجاورة ، إذ جاءت في مقام الجواب على أسئلة ، فرض فيها وقوع النجاسة في الماء ، ففصّل بين فرض التغير وعدمه ، وحكم بالنجاسة على الأول دون الثاني ، فلا إطلاق في هذه الروايات لفرض التغير بدون ملاقاة .

وما يوهم كونه موجباً للحكم بالنجاسة في فرض التغير بالمجاورة ، إحدى روايات ثلاث ، حيث إنها لم ترد في مقام الجواب على سؤال فرض فيه وقوع النجاسة في الماء ، فقد يتوهم التمسك باطلاقها لاثبات ذلك .

الأولى : التمسك باطلاق النبوي « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء ، إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه »(١) ، على القول باعتباره .

وتقريبه أن يقال : إن المستثنى عبارة عن الشيء المغير ، ولم يؤخذ فيه قيد الملاقاة ، فيثبت أن طبيعي المغير منجس ، وهذا يشمل المغير بالمجاورة .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ٩ ـ .

وتفصيل الكلام في هذا الحديث : أنه لا بد من تشخيص ما هو الشيء المنفي عنه التنجيس ، في طرف المستثنى منه ، حيث إن المستثنى ، قد أخرج من هذا الشيء ، فيلزم أولاً ، معرفة حدود هذا الشيء ، ليعرف ما هي حدود الحصة التي استثنيت منه .

وتوضيحه أن يقال : إن نفي الحكم عن صنف من الطبيعي ، تارة يرد في مورد يحتمل فيه احتمالاً عرفياً ، اختصاص ذلك الصنف بالحكم المنفي ، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم . وأخرى يرد في مورد لا يحتمل فيه احتمالاً عرفياً ، اختصاص ذلك الصنف بالحكم المنفي ، من بين أصناف الطبيعي ، وإنما المحتمل عرفياً ، ثبوت الحكم له ضمن ثبوته للطبيعي ، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم على ذلك الصنف، إما لأن الحكم لم يثبت للطبيعي رأساً ، وإما لأنه يثبت له ، ولكنه لم يشمل هذا الصنف .

فمثال الأول أن يقال : « لا يجب إكرام العالم » ، فان اختصاص صنف العالم بوجوب الإكرام ، محتمل إحتمالاً عرفياً ، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم .

ومثال الثاني أن يقال: « لا تَحْرُمُ غيبة الفاسق » ، فان اختصاص الفاسق بحرمة الغيبة ، ليس محتملاً احتمالاً عرفياً ، وإنما المحتمل ثبوت الحرمة له في ضمن طبيعي المكلف ، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم على الفاسق ، إما لأن الحكم بحرمة الغيبة لم يثبت للطبيعي رأساً ، وإما لأنه ثابت له ولكنه لا يشمل الفاسق .

ثم إن نفي الحكم الوارد بالنحو الثاني ـ أي المُنْصَبّ على صنف لا يحتمل عرفاً اختصاص الحكم المنفي به من بين أصناف الطبيعي ـ ، تارة يقترن بارتكازية ثبوت الحكم المنفي على الطبيعي بنحو القضية المهملة ، بحيث يكون ثبوت الحكم على أصل الطبيعي امراً مركوزاً ، وأخرى لا يقترن بارتكازية ثبوت الحكم على أصل الطبيعي .

ففيما إذا اقترن بالارتكاز المذكور ، ينعقد للنفي ظهور عرفي ، في كونه ناظراً إلى ذلك الحكم المركوز ثبوته على أصل الطبيعي ، وموضحاً عدم دخول الصنف الخاص تحت ذلك الطبيعي المركوز حكمه ، وهذا من قبيل أن يقال : « لا تجب الزكاة على الفقير » ، أو « لا يجب الوضوء على المريض » ، ونحو ذلك ، فان المتبادر عرفاً من أمثال ذلك ، كونه ناظراً إلى كبرى وجوب الزكاة وكبرى وجوب الوضوء ، وبصدد استثناء الفقير والمريض منها ، وهذا التبادر وانصراف النفي إلى اللسان الاستثنائي نتيجة مجموع أمرين :

احدهما : أن الفقير أو المريض ، لا يحتمل عرفاً اختصاصه بوجوب الزكاة أو وجوب الوضوء ، وإنما المحتمل ثبوت الحكم له في ضمن الطبيعي ، وهذا يعني أن نفي الحكم عنه ، مرجعه إلى نفي الحكم عنه ، إما لأن الحكم لم يثبت للطبيعي رأساً ، وإما لأنه مختص بغيره من اصناف الطبيعي .

والأمر الآخر : ارتكازية ثبوت الحكم المنفي - وهو وجوب الزكاة أو الوضوء - ، على الطبيعي ، فانه بضم هذا الارتكاز إلى الأمر الأول ، يتبادر إلى الذهن من نفي وجوب الزكاة على الفقير ، أو نفي وجوب الوضوء على المريض ، أنه لسان استثنائي ، ناظر إلى الكبرى المركوزة ، وموضح أن هذا الصنف غير مشمول لها .

وبهذا البيان ، اثبتنا نظر « لا ضرر » ، إلى الأحكام الأولية ، حيث إن ثبوت الحكم المنفي بلا ضرر ، في خصوص مورد الضرر ، غير محتمل عرفاً ، وإنما المحتمل ثبوته له في ضمن ثبوته للطبيعي . وهذا بضم ارتكازية ثبوت الأحكام الالزامية للطبيعي ، يوجب انعقاد ظهور لخطاب « لا ضرر » ، في النظر إلى الأحكام المجعولة وتحديدها ، وبذلك تكون لها الحكومة على أدلتها .

وهذه النكتة تنطبق على محل الكلام ، فان قوله « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء » ، تصدى إلى نفي التنجيس عن الماء ، ويتوفر في المورد كلا الأمرين ، فإن الماء لا يحتمل عرفاً اختصاصه بالتنجيس - أي كونه أقل عصمة

من سائر الأشياء ـ ، وإنما المحتمل ثبوت التنجيس للطبيعي بنحو يشمله . وحيث إن كبرى تنجس الأشياء بالملاقاة للنجس ارتكازية ، فينصرف النفي المذكور ، إلى كونه لساناً استثنائياً وناظراً إلى الكبرى المركوزة ، وموضحاً خروج الماء عن تحتها .

وعليه ، فيكون المتحصل عرفا من الكلام المذكور : أن ما ينجّس غير الماء ، لا ينجس الماء إلا ماغيَّره . ومن الواضح أن ما ينجس غير الماء ـ بقطع النظر عن التغيير ـ ، هو ما يلاقيه من النجاسات ، لا ما يجاوره ، فالمغير للون أو الطعم أو الريح ، مستثنى من الملاقي ، فلا يشمل المغير بالمجاورة .

الثانية : التمسك برواية ابن بزيع : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير » ، بدعوى التمسك بإطلاق المستثنى ، كما في الحديث السابق ، بعد فرض عدم اخذ الملاقاة قيداً في مورد الرواية .

والتحقيق : أن قوله : « إلا أن يتغير » ، تارة ، يراد به محصل قولنا : إلا التغير ، بتأويل أن والفعل بالمصدر ، فيكون المستثنى نفس التغير . وأخرى يراد به محصّل قولنا : إلا شيئاً حالة التغير ، فيكون التغير حالة للمستثنى . ولا إشكال في أن الثاني هو الظاهر من الرواية ، إما بلحاظ ما أشرنا إليه ، من ظهور النفي في كونه ناظراً إلى الكبرى المركوزة ، وبياناً لعدم تنجس الماء بما يكون منجساً لغيره ، ومن المعلوم ، أن ما ينجس غير الماء ، إنما هو مجرد الملاقاة لا التغير . وإما بلحاظ أن كلمة « شيء » ، اسم صريح ، « وان يتغير » ، اسم مؤول ، واستثناء الاسم المؤول من الاسم الصريح ، لا يخلو من عناية . وإما بلحاظ أن التنجيس يضاف عرفاً إلى العين ، من الدم والبول وغيرهما من الأجسام ، لا إلى الملاقاة والتغير ، بل الملاقاة والتغير يعتبر شرطاً في تنجيس تلك العين ، من قبيل النار التي يضاف الإحراق إليها عرفاً ، وتعتبر الملاقاة شرطاً في تأثيرها . فإذا قيل : « لا يحرقه شيء » ، يراد بذلك « لا تحرقه » أي نار ،

فكذلك في المقام حين قيل : « لا ينجسه شيء » ، يراد بالشيء الدم والبول وغير ذلك من الأجسام القذرة والمتقذرة ، فلا يناسب أن يستثنى منها التغير ، فالتغير إذن ، ليس هو المستثنى ، بل حالة للمستثنى ، فلا بد أن يفرض أن المستثنى سنخ شيء كان داخلاً في المستثنى منه ، ثم استثني بلحاظ حالة واحدة من حالاته ، وهي حالة التغير . فيكون محصل العبارة في هذه الرواية ، هو محصل قوله : « لا ينجسه شيء الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » ، في الحديث السابق ، ويجري عليه نفس الكلام .

الثالثة : رواية حريز « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب ، وإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب »[1] . بدعوى أن التغير يشمل بالاطلاق التغير بالمجاورة . ولكن الصحيح ان الجملة الأولى ، المتكفلة لبيان عدم انفعال الماء بريح الجيفة ، ظاهرة بالنكتة التي شرحناها آنفاً ، في كونها ناظرة إلى الكبرى المركوزة للتنجيس ، ومبينة عدم شمول تلك الكبرى للماء .

وبهذا لا يكون النفي المجعول فيها شاملاً لفرض المجاورة ، لأن فرض المجاورة ، خارج عن الكبرى المركوزة المنظور إليها ، لوضوح أن مجرد المجاورة للنجس لا ينجس شيئاً . فالنفي إذن في الجملة الأولى ، نفي لمنجسية ما هو منجس في نفسه ، وهو الملاقي . وموضوع الجملة الثانية المثبتة للانفعال بالتغير ، هو نفس موضوع الجملة الأولى ، لأن الجملة الثانية ـ وإن لم تكن بعنوان الاستثناء من الجملة الأولى ، كما هو في الروايتين السابقتين ـ ، ولكن الظاهر في هذه الرواية ، فرض شيء واحد ، حكم عليه بعدم التنجيس عند غلبة الماء ، وبالتنجيس عند تغير الماء ، فكما أن الأول لا يشمل فرض المجاورة ، كذلك الثاني ، أي الحكم بالتنجيس .

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .

وأن يكون التغير بأوصاف النجاسة دون أوصاف المتنجس ، فلو وقع فيه دبس نجس ، فصار أحمر ، أو أصفر ، لا ينجس الا إذا صيَّره مضافاً . نعم ، لا يعتبر ان يكون بوقوع عين النجس فيه ، بل لو وقع فيه متنجس حامل لأوصاف النجس فغيَّره بوصف النجس ، تنجس أيضاً(١) .

فتحصّل : أن الماء لا ينفعل بالتغيّر بمجاورة النجس ، بل لا بد في انفعاله من التغير بملاقاة النجس .

(١) فُرّعت هذه المسألة إلى فروع :

الفرع الأول : ما إذا فرض أن المتنجس ، كان حاملاً لعين النجس ، بحيث كان عين النجس موجوداً عرفياً ، وتغير الماء بملاقاته لذلك المتنجس ، بلحاظ ما يحمل المتنجس من أجزاء النجس . ولا إشكال هنا في انفعال الماء المعتصم بالتغير ، لأنه تغير بنفس ملاقاة النجاسة ، وكون المتنجس حاملاً لها لا يضر بالتنجيس .

نعم ، يقع هنا بحث ، في أنه لو فرض استناد التغير إلى الحامل والمحمول معاً ، لا إلى خصوص النجاسة العينية المحمولة ، فهل يحكم بالنجاسة أو لا ؟ وسوف تأتي الاشارة إلى ذلك ان شاء الله تعالى .

الفرع الثاني : ما إذا فرض أن المتنجس ، لم يكن عين النجس موجوداً فيه وجوداً عرفياً ، ولكنه أوجب خروج الماء المعتصم عن الاطلاق إلى الاضافة ، فبناءاً على عدم اعتصام المضاف الكثير ، يحكم بانفعاله ، لأنه بعد خروجه عن الاطلاق ، ينفعل بمجرد الملاقاة للمتنجس إذا لم يكف ما وقع قبل الاضافة في تطهير المتنجس .

الفرع الثالث : ما إذا فرض أن النجس ليس له وجود عرفي في

المتنجس ، وان المتنجس لم يوجب خروج الماء المعتصم عن الاطلاق ، وإنما أوجب تغيره بأوصاف المتنجس ، كما إذا ألقينا كمية من ماء الرمان ، أو ماء الورد المتنجس في المطلق المعتصم ، فتغير الماء بلون ماء الرمان ، أو رائحة ماء الورد ، مع بقائه على الاطلاق .

ومن الواضح ، أن أكثر روايات الباب الدالة على النجاسة بالتغير ، ليس فيها إطلاق لهذا الفرض ، لأنها واردة في مورد ملاقاة الماء لنفس النجاسة العينية ، فلا تشمل التغير بملاقاة المتنجس .

وغاية ما يمكن أن يستدل به على الحكم بالنجاسة ، في فرض التغير بملاقاة المتنجس امران :

الأول : التمسك باطلاق النبوي « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غيّر لونه » .

بتقريب : أن محصل هذه العبارة ـ بعد استظهار كونها ناظرة إلى المنجسات المفروغ عن منجسيتها ارتكازاً ـ ، هو أن الماء لا ينجسه ما ينجس غيره الا مع التغيير ، وحيث إن غير الماء ، كما يتنجس بعين النجس ، يتنجس بالمتنجس أيضاً ، فالمستثنى منه ، يشمل كل ما يلاقي الماء من النجاسات أو المتنجسات ، فيكون المستثنى شاملاً لكل ما يوجب التغير من تلك النجاسات المتنجسات ، فيثبت الانفعال في صورة التغير بملاقاة المتنجس ، عملاً باطلاق المستثنى .

والجواب على ذلك ـ مضافاً إلى الاشكال السندي في النبوي المذكور ـ أن ظاهر الاستثناء ، استثناء ما كان مغيراً بما هو محكوم بالنجاسة ، أي كون الحيثية التي بها صار الشيء محكوماً بالنجاسة ، هي الحيثية التي تغير الماء بها بحيث تكون حيثية الحكم بالنجاسة ، حيثية تقييدية في المغير ، فما كان مغير بالحيثية التي بها صار نجساً ، يشمله المستثنى ، وما كانت حيثية التغيير فيه غير

الحيثية التي بها صار نجساً ، فلا يشمله المستثنى . فالدم مثلاً ، إذا غير الماء بحمرته ، فحيث إن الحمرة من شؤونه بما هو دم ، والنجاسة حكم له بما هو دم ، فالحيثية التي بها صار نجساً ، هي بنفسها الحيثية التي استوجبت التغير ، فالمغير في هذا الفرض ، غيّر الماء بما هو نجس ، فيشمله المستثنى .

وأما ماء الورد المتنجس بملاقاة الدم ، إذا غير الماء برائحته ، فلا يشمله المستثنى ، لأن الرائحة من شؤونه بما هو ماء ورد ، والنجاسة حكم له ، لا بما هو ماء ورد ، بل بما هو ملاق للدم مثلاً ، فالحيثية التي بها صار نجساً ، ليست هي نفس الحيثية التي استند التغيير إليها ، فماء الورد لم يغير رائحة الماء بما هو نجس ، أي بما هو ملاق للدم ، إذ لا دخل لهذه الحيثية في التغيير .

هذا إذا استظهرنا الحيثية التقييدية ، ولو بمناسبات الحكم والموضوع العرفية ، التي هي المرجع في تعيين كون الحيثية تقييدية أو تعليلية ، وإلا فلا أقل من الاجمال ، واحتمال كون الحيثية تقييدية ، ومعه لا يكون الاطلاق محرزاً ليتمسك به .

الثاني : التمسك برواية ابن بزيع : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يتغير فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم » .

وتقريب الاستدلال ، هو التقريب المتقدم في النبوي ، باعتبار أنه لم يفرض في هذه الرواية الملاقاة لعين النجس ، فيتمسك فيها باطلاق المستثنى .

ويمكن الجواب على الاستدلال بهذا الاطلاق بعدة وجوه :

الأول : ما أشرنا إليه في الجواب على الاستدلال باطلاق المستثنى في النبوي المتقدم .

الثاني : يقوم على أساس نكتة تختص برواية ابن بزيع ، وقد لا تأتي في النبوي المتقدم .

وحاصل هذه النكتة : ان موضوع الكلام في هذه الرواية ، ليس هو طبيعي الماء ، بل ماء البئر خاصة ، بخلاف النبوي الذي لم يقيد موضوع الكلام فيه بقسم خاص من أقسام الماء ، ولهذا كان النبوي في نفسه من أدلة اعتصام مطلق الماء ، لولا دليل انفعال الماء القليل ، وأما رواية ابن بزيع ، فهي من ادلة اعتصام ماء البئر خاصة .

وبهذا يختلف النفي المستفاد من قوله : « لا ينجسه شيء » ، في النبوي ، عن النفي المستفاد من قوله : « لا ينجسه شيء » ، في رواية ابن بزيع ، فإن كلا النفيين ـ وإن كان ناظراً إلى ما ثبت كونه منجساً للغير ، وموضحاً ان ما يكون منجساً للغير لا يكون منجساً لما هو مورد الكلام ـ ، غير أن النظر في رواية ابن بزيع في قوله : « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » ، يمكن أن يُدَّعى كونه متجهاً إلى ما ثبت كونه منجساً لغير ماء البئر من المياه ، فيكون ناظراً إلى دليل انفعال الماء القليل ، ومبيناً لخروج ماء البئر من تحته . وعليه ، فلا يشمل النفي في المستثنى منه ، إلا ما كان منجساً للماء القليل في نفسه . ويكون محصَّل الاستثناء في رواية ابن بزيع : ان ما يكون منجساً للماء القليل ، لا ينجس ماء البئر ، إلا إذا فرض التغير .

والمختار في محله ، أن المتنجس الخالي من عين النجس ، لا ينجس الماء القليل بالملاقاة ، فلا يكون مشمولاً للنفي في عقد المستثنى منه في رواية ابن بزيع ، ويترتب على ذلك ، أن لا يكون فرض تغييره للماء داخلاً في عقد المستثنى .

وهذه النكتة ، قد لا تكون ثابتة في النبوي ، لأن لسان النبوي في نفسه إذا كان لسان الحكم باعتصام طبيعي الماء ، فلا معنى لدعوى انعقاد ظهور فيه ، للنظر إلى دليل انفعال الماء القليل وما يكون منجساً له، بل يكون نظره إلى ما يكون منجساً في الجملة ، ولو لغير الماء ، ومن المعلوم ، أن المتنجس بعين النجس ، ينجس غير الماء بالملاقاة ، ولو كان خالياً من عين النجس .

الثالث : ما يظهر من عبارة الشيخ الأعظم ـ قدس سره ـ ، في طهارته ، حيث ذكر أن عقد المستثنى ، ليس له إطلاق للتغير بأوصاف المتنجس ، لأن المستثنى منه ـ وهو شيء ـ ، لا يشمل المتنجس ، بل المراد منه في قوله : « لا ينجسه شيء » ، عين النجس ، لأن المتنجس إنما ينجس بالنجس لا بذاته .

وهذه العبارة لا تخلو من إجمال ، ولعل مراده ـ قدس سره ـ ، أنه لا معنى لأن تشمل كلمة « شيء » ، النجس والمتنجس في عرض واحد ، بحيث يكون المولى في مقام نفي تنجيس النجس ، في عرض كونه في مقام نفي تنجيس المتنجس ، لأن تنجيس المتنجس إنما يتوهم ، باعتبار انتهائه إلى النجس . فملاقي ماء الورد المتنجس مثلاً ، ان تنجس ، فهو إنما يتنجس باعتبار كونه ملاقياً بالواسطة ، وبالعناية مع عين النجس ، لا باعتباره ملاقياً مع المتنجس ، بما هو ماء ورد . وحينئذ ، فلا محصل عرفاً لأن يكون المولى في مقام نفي منجسية المتنجس ، في عرض كونه في مقام نفي منجسية النجس ، إذ مع نفي منجسية النجس عند ملاقاته حقيقة للشيء ، كيف يبقى احتمال لمنجسية النجس عند ملاقاته بالعناية وبتوسط المتنجس ، لكي يتصدى في عرض النفي الأول لنفي ذلك ، فهذا التصدي ليس عرفياً ، وعدم عرفيته قرينة على عدم الاطلاق في كلمة « شيء » ، واختصاصه بعين النجس .

والجواب على ذلك : ان التصدي لنفي منجسية المتنجس ، في عرض التصدي لنفي منجسية النجس ، إن كان يتمثل في مؤونة زائدة في مقام البيان ، فقد يقال : إن ارتكاب هذه المؤونة الزائدة ليس عرفياً . ولكن هذا التصدي في المقام ليس كذلك ، فإن المُدَّعى حصوله بنفس الاطلاق ، والاطلاق ليس فيه مؤونة زائدة ، دقة وعرفاً ، أو عرفاً فقط ، فلا يكون مثل هذا التصدي خارجاً عن كونه بياناً عرفياً .

هذا مضافاً إلى أن كلمة « شيء » ، وقعت موضوعاً لحكمين في الرواية : أحدهما : عدم التنجيس في طرف المستثنى منه ، والآخر : التنجيس على فرض

التغيير في طرف المستثنى . وعلى هذا ، فيمكن للمولى عرفاً ، أن يلحظ كلتا الحصتين ، النجس والمتنجس في كلمة « شيء » ، ولو كان في ذلك مؤونة زائدة ، استطراقاً الى بيان سريان التنجيس في فرض المستثنى إلى كلتا الحصتين أيضاً ، ولا يكون مثل هذا اللحاظ لغواً ، أو خارجاً عن كونه لحاظاً عرفياً في مقام التفهيم والمخاطبة .

الرابع : دعوى وجود قرينة متصلة على تقييد اطلاق كلمة « شيء » ، بخصوص عين النجس ، على ما أفاده الشيخ الاعظم ـ قدس سره ـ ، في طهارته ، حيث ذكر أن قوله : « ينزح حتى يطيب الطعم » ، يستبطن فرض كون الطعم خبيثاً بحيث يطيب بالنزح . وهذا ظاهر في أن ما هو مفروض، إنما هو التغير بوصف عين النجس ، لا التغير بوصف المتنجس ، لأن وصف المتنجس لا يساوق الخباثة ، بل قد يكون طيباً كرائحة ماء الورد ، فقوله : « حتى يطيب الطعم » ، ظاهر في أن الوصف المفروض كونه منجساً ، سنخ وصف مساوق مع الخباثة ، وليس هذا إلا وصف عين النجس .

وتفصيل الكلام في ذلك : ان الطيب والخبث فيه احتمالات ثلاثة :

أحدها : أن يراد الطيب والخبث في النظر العرفي ، بقطع النظر عن الشرع والشريعة .

وهذا الاحتمال ساقط ، لأن العرف المنفصل عن الشرع والشريعة ، لا يرى خبث كل النجاسات ، ولا طيب كل ما يكون طاهراً ، فالخمر ، والمسك من الميتة ، أو حليب الكافرة ـ لو قيل بنجاستها شرعاً ـ ، لا يرى العرف خبثها ، رغم نجاستها شرعاً ، كما ان جيفة اللحم الطاهر ، يرى العرف استخباثها رغم طهارتها ، فليس المناط في التنجيس ، هو الاستخباث والطيب بالنظر العرفي المستقل جزماً .

ثانيها : أن يراد الطيب والخبث في النظر المتشرعي ، ويراد بطيب

الطعم، طيب ذي الطعم، وبخبثه خبث ذي الطعم، فمعنى قوله: «حتى يطيب الطعم» ، أي حتى يذهب الطعم الخبيث ، بمعنى أن يذهب طعم الخبيث الشرعي الذي هو النجس .

وهذا الاحتمال خلاف الظاهر ، فإن ظاهر اسناد الطيب والخبث الى الطعم ، هو الاسناد الحقيقي ، لا الاسناد اليه باعتبار متعلقه . لكن لو تم هذا الاحتمال ، لأمكن دعوى وجود الاطلاق في الرواية للمتنجس ، لأن طعم المتنجس طعم للخبيث الشرعي ، وإن لم يكن نفس الطعم خبيثاً .

ثالثها : أن يراد بالطيب والخبث، الطيب والخبث المسند إلى نفس الطعم ، لكن لا بلحاظ الأنظار العرفية المستقلة ، بل بلحاظ الأنظار العرفية بما هي متشرعة ، وبحسب المناسبات المركوزة في ذهنهم الناشئة من التشريعات .

وبناءاً على هذا الاحتمال ، تكون الرواية شاملة لطعم البول والدم ونحوهما من النجاسات العينية ، لأن عدم قابلية الشيء من البول أو الدم للطهارة ، يجعل ملازمة بين طعمه والنجاسة ، وهذه الملازمة توجب ـ بالنظر العرفي للمتشرعة ـ ، سريان الاستخباث من الذات إلى الصفة ، فهم بوصفهم متشرعة ، يرون الدم أو البول خبيثاً ، وبوصفهم عرفيين ، يرون سريان هذا الاستخباث من العين إلى الصفة ، بنكتة التلازم بين هذه الصفة وتلك العين الخبيثة ، فكأن ما لا ينفك عن الخبيث خبيث . فالخبث هنا مسند إلى الطعم حقيقة ، لكن ملاك إسناده إلى الطعم هو تلك الملازمة .

وأما طعم المتنجس ، فلا تشمله الرواية ، لأن المتنجس ـ وإن كان خبيثاً بالنظر المتشرعي بما هو متنجس ـ ولكن الاستخباث لا يسري إلى وصفه ، لعدم تطرق تلك النكتة التي أوجبت سريان الاستخباث في الأعيان النجسة من البول والدم ونحوهما ، وهي الملازمة بين الوصف والنجاسة ، لأن وصف المتنجس موجود في المتنجس قبل تنجسه ، وهذا يعني عدم تلازمه مع النجاسة ، فلا يسري الاستخباث اليه .

وإن شئتم قلتم : إن الوصف تارة يكون ناشئاً من نفس الحيثية التي هي ملاك الاستخباث ، وأخرى يكون ناشئاً من حيثية ثانية ، وان اجتمعت الحيثيتان في شيء واحد : فالأول من قبيل أوصاف الدم والبول ، فإن حيثية ثبوت الطعم المخصوص للدم أو البول ، هي كونه دماً أو بولاً ، والحيثية الموجبة لاستخباث الدم أو البول، هي دمّيته أو بوليته، وفي مثل ذلك يسري الاستخباث الى الطعم ، لأن حيثيته وحيثية النجاسة واحدة . والثاني من قبيل أوصاف ماء الورد المتنجس ، فإن حيثية الطعم المخصوص الثابت لماء الورد ، هي كونه ماء ورد ، والحيثية الموجبة لاستخباث ماء الورد ، هي كونه ملاقياً للنجس . فلم تتحد الحيثيتان ، فلا يسري عرفاً الاستخباث إلى الطعم في مثل ذلك .

وعلى هذا فالزواية ـ بقرينة كون الطعم المفروض فيها طعماً خبيثاً ـ ، لا تشمل طعوم المتنجسات ، وتختص بطعوم البول والدم ونحوهما من أعيان النجاسات .

فإن قيل : إن مغايرة الحيثية للطعم ، مع الحيثية الموجبة للنجاسة ، موجودة في بعض النجاسات العينية أيضاً ، كحليب الكافرة .

قلنا : إن ما كان من هذا القبيل من النجاسات العينية ـ وإن لم يكن مشمولاً لإطلاق الرواية ، لعدم كون الطعم فيها خبيثاً ـ ، ولكن يتعدى في الحكم إليها ، لعدم احتمال الفرق فقهياً ، بين التغير بنجس دون نجس ، خلافاً للمتنجسات التي لا يمكن التعدي في الحكم إليها ، بعد عدم شمول الاطلاق للتغير بطعمها ، لأن احتمال الفرق بين التغير بالنجس والتغير بالمتنجس موجود .

الخامس : انا لو سلمنا الاطلاق في قوله : « إلا ان يتغير » ، بحيث يشمل التغير بأوصاف المتنجس ، يمكننا أن نوقع المعارضة بينه وبين ما دل باطلاقه على نفي التغير بأوصاف المتنجس ، من قبيل ما ورد في بعض أدلة اعتصام ماء البئر ، من أنه طاهر لا يفسده شيء إلا أن ينتن . فقد قيدت

النجاسة بحال النتن ، ومقتضى إطلاق المستثنى منه ، هو أنه إذا لم ينتن لا بأس به ، وهو خبر معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : لا ينجس الثوب ، ولا تعاد الصلاة مما يقع في البشر إلا أن ينتن . فمقتضى إطلاق المستثنى منه في هذا الخبر ، أن ماء البئر لا ينفعل بغير النتن ، فلو ألقي فيه ماء الورد المتنجس ، وتغيرت رائحته بسبب ذلك ، يكون مشمولاً لاطلاق المستثنى منه .

وهذا يعارض مع اطلاق المستثنى ، في رواية ابن بزيع ، بالعموم من وجه ، لأن مقتضى اطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع ، أن الماء ينفعل بالتغير ، سواء كان بصفة النجاسة ، أو بصفة ماء الورد المتنجس . ومقتضى إطلاق المستثنى منه في رواية معاوية بن عمار ، أن الماء إذا لم ينتن لا يتنجس ، سواء تغير برائحة ماء الورد المتنجس أوْلا ، فالتغير بصفة ماء الورد المتنجس ، هو مادة الاجتماع والتعارض .

وقد يشكل في المقام ، بأن صفة النتن في هذه الرواية اثباتاً ونفياً ، ليست دائرة مدار عين النجس ، لوضوح أن النتن اثباتاً ، لا يختص بعين النجس ، بل يشمل التغير بوصف المتنجس أيضاً ، كجيفة اللحم المذكّى المتنجس ، فإنها توجب النتن أيضاً . كما أن التغير لا بنحو النتن ، لا يختص بالمتنجس ، بل قد يحصل التغير بعين النجس بدون نتن .

والصحيح ، أن الرواية ليس لها إطلاق في نفسها يرجع إليه في المقام ، لأن استثناء النتن فيها ، يفهم منه عرفاً ، أن اسم الموصول في قوله : « مما وقع في البئر » ، يراد به الحيوانات التي تقع في البئر فتموت فيها ، وتكون في معرض أن ينتن البئر بها ، بمعنى أن استثناء حالة النتن ، قرينة على أن المفروض وقوعه في البئر ، سنخ شيء في معرض أن يوجد نتناً في الماء ، على تقدير تغير الماء به ، فلا إطلاق في الرواية ينظر إلى ملاقاة النجس .

هـذا تمام الكـلام في الفـرع الثـالث ، وهـو مـا إذا تغـير المـاء بـأوصـاف المتنجس .

الفرع الرابع : وفرضـه نفس فرض الفـرع الثالث ، إلا أنـا نفرض هنـا تغير الماء بأوصاف عين النجس التي اكتسبها المتنجس .

وقد اتضح حكمه مما تقدم ، حيث إن النكات المعتبرة ، التي على أساسها منعنـا في الفرع السـابق ، شمول إطـلاق المستثنى في رواية ابن بـزيع ، بصـورة التغـير بأوصـاف المتنجس ، لا تـأتي في صـورة التغـير بـأوصـاف النجس ، التي اكتسبها المتنجس منه .

فنكتة استظهـار الحيثية التقييـدية ، التي كـانت تشكّل الجـواب الأول على التمسـك باطـلاق المستثنى في رواية ابن بـزيع ، محصّلهـا كما عـرفنا : ان ظـاهر الرواية ، أن ما يكون مغيراً بما هو نجس يتنجس ، فلا بد أن تكون الحيثية التي بها صار نجساً ، هي نفس الحيثية التي بها صار مغيراً . وهذا لا يصدق في التغير بـرائحة مـاء الورد المتنجس كـما عـرفت ، ولكن يصـدق في التغـير بـالمتنجس ، باستمداد أوصاف عين النجس التي يحملها منه ، فإن المتنجس في هذا الفرض ، كانت الحيثية التي صار بها نجساً، وهي ملاقاته لعين النجاسـة وتأثـره بها، عـين الحيثية التي بها صار مغيراً ، لأن المفروض أنه صار مغيراً بالصفات التي اكتسبهـا من تلك المـلاقاة ، فـظهور الـدليل في كـون المغير مغيـراً بما هـو نجس محفوظ ، فيشمله الاطلاق .

كما أن نكتة استظهار الاختصـاص بصفة عـين النجاسـة ، بلحاظ فـرض كون الطعم خبيثاً ، التي كانت تشكّـل الجواب الـرابع من الأجـوبة المتقـدمة في الفرع السابق ، لا تقتضي في المقام ، عدم شمول الاطلاق لمحل الكلام في هذا الفرع . لأن المفروض في هذا الفرع ، أن التغـير كان بـوصف عين النجـاسة ، الـذي هـو وصف خبيث ، بمـلاك التـلازم والتـرابط النـوعي بينـه وبـين عــين النجس ، ففرض كون الطعم خبيثاً ، لا يأبى عن الشمول لما هو محل الكلام .

نعم ، يبقى الكلام في الجواب الثاني من الأجوبة التي دفعنا بها التمسك باطلاق المستثنى ، في رواية ابن بزيع في الفرع السابق ، وهو : أن محصّل الرواية ، أن ما يكون منجساً للماء القليل ، لا يكون منجساً لماء البئر ، إلا إذا غيَّره ، والمتنجس لا ينجس الماء القليل ، فلا يكون مشمولاً للمستثنى منه ، وبالتالي لا يكون فرض التغير به مشمولاً للمستثنى .

فإن هذا الجواب ، قد يقتضي عدم شمول المستثنى لفرض التغير بالمتنجس مطلقاً ، سواء كان التغير بأوصافه الأصلية ، أو بأوصاف النجاسة التي اكتسبها ، لأن شمول المستثنى للمتنجس المغير بأحد هذه الانحاء ، فرع شمول المستثنى منه له ، وبعد فرض خروج المتنجس رأساً من دائرة المستثنى منه ، فلا يمكن إدخاله تحت المستثنى ، ولو بلحاظ بعض انحاء التغير .

وقد استدل على النجاسة في هذا الفرع بوجوه أخرى لا تخلو من إشكال :

الوجه الأول : أننا لو لم نلتزم بكفاية التغير بأوصاف عين النجس التي يحملها المتنجس ، لأشكل الأمر في اكثر الموارد أو كلها ، إذ الغالب في تأثير عين النجاسة ، في فرض ملاقاتها للماء ، توسيط المتنجس الحامل لأوصاف عين النجاسة ، لأن عين النجاسة ، حيثما يلاقي مع الماء المعتصم ، لا يؤثر ابتداءاً في تغيير تمام الماء المعتصم ، وإنما يغير مقداراً من الماء الذي حوله ، ثم هذا الماء الذي حوله باعتبار شدة ما فيه من التغير بأوصاف النجاسة ، يؤثر باختلاطه مع ما حوله ، وهكذا .

فلو قيل : بأن التغير بأوصاف النجس التي يحملها المتنجس لا يكفي للتنجيس ، لاختص الانفعال في موارد ملاقاة عين النجاسة والتغير بها ، بدائرة صغيرة من الماء ، وهي الدائرة التي استمدت التغير من عين النجس ابتداءاً ، ولما شمل الانفعال باقي الماء .

وهذا الوجه لا ينتج المقصود ، إذ غاية ما ينتجه ، أن التغير بأوصاف عين

النجس الموجودة في المتنجس ، يكفي في حالة اقترانه بملاقاة عين النجاسة ، وأما استفادة كفاية ذلك في فرض عدم اقترانه بملاقاة النجاسة ، فهي بلا موجب .

الوجه الثاني : أنه لو وجد عندنا ماء متغير بعين النجاسة ، وجمعناه مع ماء آخر طاهر معتصم ، ولم يستهلك كل منهما في الآخر ، وإنما تغير ذلك الكر الطاهر المعتصم ، بسبب اتصاله بالمتنجس الحامل لأوصاف النجاسة ، فصار المجموع ماءاً واحداً متغيراً . فإما أن يقال : بأن تمام الماء ينجس ، أو يقال : بأن تمامه يطهر ، أو يقال : بأن ما كان متغيراً بعين النجاسة يبقى على النجاسة ، والمقدار الآخر الذي تغير بملاقاة المتنجس يبقى على الطهارة .

والأول هو المقصود ، ويثبت به أن التغير بأوصاف النجس التي يحملها المتنجس كاف في الانفعال .

والثاني باطل ، لأنه خلاف اطلاق رواية ابن بزيع ، الدالة بظاهرها على ان النجاسة في الماء المتغير ، لا تزول إلا بزوال التغير ، كما هو مقتضى قوله : « فينزح حتى يطيب الطعم » ، والمفروض أن الماء الذي كان متغيراً من الأول ، لم يذهب تغيره ، وإنما سرى تغيره إلى الكر الملحق به ، فكيف يطهر .

والثالث باطل أيضاً ، لأن التفكيك بين أجزاء الماء الواحد في الطهارة والنجاسة ، غير متعقل بحسب الارتكاز العرفي ، أو على خلاف اجماع تعبدي قائم على أن كل ماء واحد ، له حكم واحد من حيث الطهارة والنجاسة .

وقد اعترض على ذلك السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ،[1] بأن مقتضى الصناعة في ذلك ، هو الحكم بطهارة الجميع ، لأن اطلاق رواية ابن بزيع ، الدالة على أن الماء المتغير يبقى على النجاسة ما لم يذهب تغيره، يقتضي الحكم ببقاء

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٧٦ .

النجاسة في الماء الذي كان متغيراً ، ولا يزال على تغيره بعد إلحاق الكر به .

واطلاق ما دل على اعتصام الكر ، وعدم انفعاله إلا بالتغير بملاقاة عين النجاسة ، يقتضي بقاء الكر المخلوط بذلك الماء المتغير على الطهارة ، حيث إنه لم يتغير بملاقاة عين النجاسة . وحيث أننا نعلم ، بأن الماء الواحد لا يتبعض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة، فيتعارض الإطلاقان ويتساقطان، ويرجع إلى قاعدة الطهارة في الماء ، بلا فرق في ذلك بين القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وعدمه ، إذ بناءاً على القول بجريانه أيضاً ، كان الاستصحابان متعارضين ، فيرجع بالنتيجة إلى قاعدة الطهارة .

وحول ما أفاده السيد الأستاذ عدة نقاط لا بد من تحقيقها :

النقطة الأولى : إن الرجوع إلى الأصول العملية ـ بعد تساقط الاطلاقين ـ ، فرع عدم وجود عام فوقاني ، وإلا تعين الرجوع إليه بعد التساقط ، فمثلاً : لو لوحظت رواية عمار : « سألته عن الدن يكون فيه الخمر ، هل يصلح أن يكون فيه خل أو ماء أو كامخ أو زيتون ؟ ؟ قال : إذا غسل فلا بأس »[1] وقلنا بأنها تدل على انفعال ما في الدن بملاقاة المتنجس ، نظراً إلى أن الدن متنجس بالخمر ، سواء كان كراً أو أقل من كر . إذا قيل بذلك ، أمكن جعل الرواية مطلقاً فوقانياً ، دالاً باطلاقه على انفعال الكر من الماء بملاقاةالمتنجس ، سواء تغير أو لم يتغير .

وهذا المطلق ، مخصص بدليل اعتصام الماء الكر الدال على عدم الانفعال ، غير أن هذا المخصص ، قد وقع إطلاقه طرفاً للمعارضة ، مع إطلاق رواية ابن بزيع ، بالنحو الذي بينه السيد الاستاذ ، ففي مورد ابتلاء المخصص بالمعارضة ، يرجع إلى العام الفوقاني ، فيتمسك به لإثبات انفعال الماء الكر ، بملاقاة المتنجس المقرونة بالتغير ، التي هي مادة التعارض بين دليل

(١) وسائل الشيعة باب ٣٠ من ابواب الاشربة المحرمة حديث ـ ١ ـ .

لاعتصام ورواية ابن بزيع .

النقطة الثانية : أنه لو لم يكن هناك عام فوقاني ، وتعين الرجوع إلى الأصول العملية ، فلا نسلم عدم امكان إجراء الاستصحاب ، على كلا المبنيين في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . وتوضيح ذلك : أننا تارة نقول : بأن الماء الواحد لا يتبعض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة واقعاً ، مع امكان تبعضه في مقام التعبد والحكم الظاهري . وأخرى نقول : بأنه لا يمكن أن يتبعض ويتصف بعضه بالطهارة وبعضه بالنجاسة ، لا واقعاً ولا ظاهراً .

فان قلنا بالأول ، أمكن الالتزام بجريان كلا الاستصحابين : استصحاب الطهارة في الكر ، واستصحاب النجاسة في الماء المتغير ، بناءاً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . ولا معارضة بين الاستصحابين ، لأن مجرد العلم الاجمالي بمخالفة أحدهما للواقع ، لا يوجب التعارض ، ما لم يؤد جريانهما معاً إلى المخالفة العملية القطعية لتكليف معلوم بالاجمال .

وحيث لا يوجد في المقام علم إجمالي بالتكليف اصلاً ، فلا محذور في جريان الاستصحابين معاً ، بل قد يُدَّعى حينئذ ، أن استصحاب النجاسة يكون موجباً لِلَغْوية جريان استصحاب الطهارة ، إذ لا أثر للحكم بطهارة ماء مختلط بالنجس ، بخلاف استصحاب الطهارة ، فانه لا يوجب لَغْوية التعبد بنجاسة الماء المختلط به ، كما هو واضح . فيجري استصحاب النجاسة فيما كان متغيراً ، ولا يجري استصحاب الطهارة في الكر ، لا للمعارضة بل لِلَّغْوية .

وإن قلنا بالثاني ، ـ أي بأن الماء الواحد لا يتبعض واقعاً وظاهراً ـ ، فالاستصحابان متعارضان ، بناءاً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية . ولكن على مبنى السيد الاستاذ ، القائل بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، كان ينبغي له أن يتمسك باستصحاب الطهارة في الكر ، لأنه يفصل بين الأحكام الإلزامية والأحكام الترخيصية ، فهو يرى أن الاستصحاب في

الشبهة الحكمية ، لا يجري في الحكم الالزامي ، ولكنه يجري في الأحكام الترخيصية ، من قبيل الطهارة أو الاباحة ، فكان بامكان السيد الاستاذ ـ على مبناه ـ ، أن يجري استصحاب الطهارة في الماء الكر .

وبعد أن فرضنا التلازم بين أبعاض الماء الواحد في الحكم واقعاً وظاهراً ، فيكون دليل الاستصحاب ، الدال بالمطابقة على التعبد الاستصحابي بطهارة الماء الكر ، دالاً بالالتزام على التعبد بطهارة الماء الآخر المختلط به أيضاً ، وبذلك تثبت طهارة جميع الماء بدليل الاستصحاب ، أحد جزئيه بالمطابقة والآخر بالالتزام .

وليس هذا من إثبات اللوازم العقلية بالاستصحاب ، لأن المفروض أن التلازم ثابت حتى في مرحلة الظاهر ، فاللازم الذي نثبته ـ وهو طهارة الماء المتغيّر ظاهراً ـ لازم لنفس الاستصحاب لا للمستصحب ، فلا إشكال في إمكان إثباته[1] .

---

(١) يجب الانتباه هنا ، إلى أن عدم تبعض الماء الواحد في الحكم واقعاً وظاهراً ، قد يكون مدركه هو الاجماع ، وقد يكون مدركه هو الارتكاز العرفي . ويلاحظ أن ما ذكر في النقطة الثانية ، من جريان استصحاب الطهارة ، دون أن يعارضه استصحاب النجاسة ، قد علق في المتن ، على مدركية الاجماع ، وكونه هو الدليل على عدم تبعض الماء الواحد في الحكم ولو ظاهراً . وذلك ، لأن المدرك لو كان هو الارتكاز، لسقط استصحاب الطهارة بالمعارضة مع استصحاب النجاسة، حتى بناءاً على مبنى انكار إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية الالزامية .
وتوضيح النكتة في ذلك، أن المدرك إذا كان هو الارتكاز، فسوف لن يتم البيان المذكور لاثبات الطهارة، لأن استصحاب الطهارة في الماء الكر، يعارض باستصحاب النجاسة فيما كان متغيراً .
ولا يجدي تخلصاً عن المعارضة ، كون استصحاب النجاسة ، معارضاً مع استصحاب آخر هو استصحاب عدم الجعل الزائد ، إذ الأصل الواحد يعارض الأصلين في عرض واحد ، ولا معنى لترجيح إحدى المعارضتين على الأخرى .
وحيث إن كلتا المعارضتين في داخل دليل واحد ـ وهو دليل الاستصحاب ، احداهما بملاك التناقض ، والأخرى بملاك الارتكاز ، الذي هو أيضاً كاستحالة التناقض قرينة متصلة بالخطاب ـ، فلا محالة يبتلى دليل الاستصحاب بالاجمال، وعدم شمول شيء من الاستصحابات الثلاثة .
=

النقطة الثالثة : أنه لو فرض عدم وجود العام الفوقاني ، وعدم شمول دليل الاستصحاب لفروض الكلام ، فهل يمكن التمسك بدليل قاعدة الطهارة ، لاثبات طهارة تمام الماء ؟ ،

إن تحقيق ذلك مربوط بنكتة أشرنا إليها سابقاً ، فقد ذكرنا فيما تقدم ، أن دليل قاعدة الطهارة ، لا يشمل موارد الشك في بقاء النجاسة ، لا من أجل حكومة دليل الاستصحاب لكي يتمسك به ، - حيث لا يوجد استصحاب حاكم - ، بل من أجل قصور في إطلاقه في نفسه .

الوجه الثالث : إستفادة ذلك من رواية ابن بزيع ، بتقريب حاصله : إن الامام عليه السلام ، قد أمر فيها بنزح ماء البئر حتى يطيب طعمه ، حيث إن النزح يوجب تجدد نبع المادة ، وكلما نبعت المادة ، يخف التغير حتى يزول ، فما لم يزل التغير ، يحكم بنجاسة الماء ، وهذا يعني أن المتجدد نبعه من المادة ، ينفعل ما لم يغلب على التغير ويعدمه ، وليس ذلك إلا لتغيره بملاقاة المتنجس ، الحامل لأوصاف عين النجس ، فيثبت بذلك أن المتغير بهذا النحو منجس .

ولا بد أن يلاحظ بصدد هذا الوجه : أن النبع المتجدد ، إذا افترضنا أنه يمتزج عادة بالماء المتغير خلال عملية النزح ، فهذا يعني أن خط اتصاله بالنبع ينقطع ، ويتخلل بينه وبين منبعه الماء المتغير النجس ، فيكون ماءاً قليلاً ،

وإذا كان المدرك لعدم تبعض حكم الماء الواحد ، هو الاجماع الذي لا يشكّل قرينة متصلة بل منفصلة ، فالبيان المذكور تام عندئذ ، حيث يجري استصحاب الطهارة في الماء الكر ، لاثبات طهارة تمام الماء . ولا يعارض باستصحاب النجاسة فيما كان متغيراً ، لأن دليل الاستصحاب بلحاظه ، قد ابتلي بالاجمال الداخلي ، على أساس المناقضة مع استصحاب عدم الجعل الزائد . وأما المنافاة بينه وبين استصحاب الطهارة ، فليست قائمة على أساس قرينة متصلة داخلية ، كي يصبح مجملاً فيه أيضاً ، وإنما تقوم على أساس الاجماع ، الذي لا يشكل إلا قرينة خارجية منفصلة ، لا تمنع عن انعقاد الاطلاق في نفسه ، إذن ، فاطلاق الدليل لاستصحاب الطهارة تام ، بخلاف إطلاقه لاستصحاب النجاسة ، فيثبت الأول ، ويسقط الثاني لا محالة ، لأن المجمل لا يمكنه أن يعارض المبين .

وأن يكون التغير حسياً[١] فالتقديري لا يضر ، فلو كان لون الماء أحمر أو أصفر ، فوقع فيه مقدار من الدم ، كان يغيره لو لم يكن كذلك ، لم ينجس ، وكذلك إذا صب فيه بول كثير لا لون له ، بحيث لو كان له لون غيره ، وكذا لو كان جائفاً فوقع فيه ميتة كانت تغيره لو لم يكن جائفاً ، وهكذا . ففي هذه الصور ، ما لم يخرج عن صدق الاطلاق ، محكوم بالطهارة على الأقوى .

وينفعل بملاقاة الماء المتنجس على القاعدة ، ولا يكون داخلاً فيما هو محل الكلام .

فالاستدلال بالوجه المذكور ـ على أن الماء المعتصم ينفعل بالتغير بملاقاة الماء المتنجس ـ ، يتوقف على أن لا يكون فرض النزح في رواية ابن بزيع ، مساوقاً لامتزاج ما يتجدد نبعه وتخلله في الماء المتغير النجس ، وإلا لكان ماءاً قليلاً ، وخرج عن كونه معتصماً بانقطاع خط اتصاله عن منبعه ، ومعه ينفعل بالملاقاة ، ويخرج عن موضوع مسألتنا .

ثم إن هذا الوجه وسابقيه ، لو تم شيء منها ، فانما يثبت انفعال الماء عند التغير بالماء المتنجس المتغير ، لا عند التغير بكل متنجس يحمل أوصاف النجس .

(١)ـ ان البحث عن كفاية التغير التقديري وعدم كفايته ، من أهم بحوث الباب ، وينبغي أن يعلم بهذا الصدد ، أن التغيير الذي أخذ موضوعاً للحكم بالتنجيس ، ليس المراد منه التغير الواقعي ، الذي يمكن اكتشافه ولو بالوسائل العلمية الدقيقة ، وذلك : أما أولاً : فلانصراف النصوص في أنفسها عن مثل هذا التغير . وأما ثانياً : فلأن ذلك لا يناسب عدداً من الروايات ، كرواية

شهاب بن عبد ربه[١] ، فانه سأل ما هو التغير؟ قال : الصفرة . مع أنه من المعلوم ، أن هناك مراتب من التغير الواقعي ، قبل أن يصبح الماء أصفر وكذلك الروايات الواردة في ملاقاة الماء المعتصم لعين النجس ، من قبيل قوله : « ماء تبول فيه الدواب والحمير وبال فيه انسان » ، لأن من الواضح ، أن وقوع مثل هذه الأعيان النجسة في الماء ، يوجب مرتبة من التغير الواقعي القابل للاكتشاف بالوسائل الدقيقة .

فيعرف من كل ذلك ، أن التغير بمطلق مراتبه ، ليس موضوعاً للحكم بالنجاسة ، بل موضوع النجاسة هو التغير بدرجة يكون بها قابلاً للاحساس والادراك الحسي .

وبعد الفراغ عن ذلك ، يقع البحث ، في أن هذه المرتبة القابلة للاحساس ، التي هي موضوع التنجيس ، أهي موضوعة له بوجودها الفعلي ، أو بوجودها التعليقي ، أي أن مناط الانفعال ، حدوث تلك المرتبة من التغير فعلاً ، أو كونها حادثة على تقدير ؟ وهذا التقدير ، إما أن يرجع إلى استناد عدم فعلية التغير إلى عدم تمامية المقتضي ، كما لو كانت النجاسة فاقدة للصفة ، أو إلى استناد عدم فعلية التغير إلى فقدان الشرط ، كما لو كان من شروط تأثر رائحة الماء بالميتة ، درجة معينة من الحرارة ، ولم تكن هذه الدرجة متوفرة ، او إلى استناد عدم فعلية التغير إلى وجود المانع ، كما لو ألقي الدم الأحمر في ماء مصبوغ بصبغ أحمر ، يمنع عن تأثر الماء وتغيره بحمرة الدم .

وسوف نبدأ بالكلام في الفرض الثالث للتغير التقديري ، الذي يستند فيه عدم فعلية التغير إلى وجود المانع ، فان تم الدليل في هذا الفرض على النجاسة ، تكلمنا بعد ذلك ، في شموله لفرض عدم المقتضي أو عدم الشرط .

وعلى هذا الأساس نقول : إنه يمكن أن يقرب الحكم بالنجاسة ، في

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١١ ـ .

فرض وجود المانع عن فعلية التغيير بوجوه عديدة :

الأول : إن اختفاء الوصف الطبعي للماء الذي ألقي فيه الصبْغ ، ثم الدم ، يستند حدوثاً إلى الصبغ ، ويستند بقاءاً إلى مجموع الأمرين : الصبغ والدم ، حيث ان كلاً منهما ، صالح في نفسه لأن يكون علة تامة لخفاء الوصف الطبيعي . فعند اجتماع العلتين التامتين، يصبح كل منهما جزء العلة للتغيير، ويكون التغير واختفاء الوصف الطبعي للماء ، مستنداً إليهما معاً في مرحلة البقاء ، والأثر ، كما يصح اسناده بلا عناية عرفاً إلى علته التامة ، كذلك يصح اسناده بلا عناية عرفاً إلى جزء العلة له ، إذا كان في نفسه صالحاً للاستقلال بالعلية والتأثير ، وإنما صار جزء العلة ، لاجتماع علتين مستقلتين في وقت واحد . وعليه ، فيصح اسناد التغيير واختفاء الوصف الطبعي بقاءاً إلى الدم ، باعتباره جزء العلة لذلك في مرحلة البقاء ، مع صلاحيته للاستقلال بالعلية ، فيشمله إطلاق ما دل على النجاسة بالتغير المستند إلى الدم .

وهذا المقدار من البيان ، لا يكفي ، لإمكان الجواب عليه : بأن التغيير الذي أخذ موضوعاً للحكم بالانفعال في الأدلة ، عنوان منتزع عن العدم الحدوثي للوصف ، لا عن العدم البقائي ، بمعنى أن عدم الوصف بعد ثبوته ، يكون تغييراً ، وأما بقاء عدم الوصف واستمراره معه فليس تغييراً ، فحينما يحدث للماء أن يفقد صفته ، ينتزع عن ذلك عنوان التغير ، وأما استمرار هذا الفقدان والعدم ، فلا ينطبق عليه عنوان التغيير عرفاً .

فاذا اتضح أن التغيير هو العدم الحدوثي لا العدم البقائي نقول : إن الدم في مفروض المسألة ، ليس مؤثراً في العدم الحدوثي أصلاً ، اي انه ليس مؤثرا في إحداث العدم لأي وصف من أوصاف الماء ، لأننا إذا لاحظنا وصفه ولونه الطبعي ، فهو معدوم عرفاً من حين إلقاء الصبغ فيه ، وليس الدم هو المحدث لعدمه ، وإذا لاحظنا لونه العَرَضي ، الذي حصل بسبب الصبغ ، فهو ثابت ولم يعدم بعد إلقاء الدم .

نعم ، لو كان المأخوذ في موضوع الأدلة ، عنوان مؤثرية الدم في الماء ، لا عنوان التغيير ، لأمكن أن يقال : إن المؤثرية موجودة في مفروض الكلام ، لأن عدم الوصف الطبعي للماء ، مستند حدوثاً إلى الصبغ ، ومستند ببقائه إلى كل من الصبغ والدم . وسوف تأتي تتمة الكلام في تحقيق ذلك .

الوجه الثاني : إننا لو فرضنا ماءاً كراً وغير مصبوغ ، ألقينا فيه الصبغ الأحمر والدم في وقت واحد ، وكان كل منهما بكمية كافية بمفردها لتغييره ، وإزالة وصفه الطبعي ، ففي مثل هذا الفرض ، يحكم بنجاسة الماء ، لأن العدم الحدوثي - أي زوال الوصف الطبعي للماء - ، مستند إلى الصبغ والدم معاً . وحيث إن الدم صالح للاستقلال بالعلية في نفسه ، فيصح إسناد ذلك العدم الحدوثي إلى الدم . وهذا يعني ، أن التغير يصح عرفاً اسناده إلى الدم ، فيشمله إطلاق الدليل اللفظي ، الدال على انفعال الماء بالتغير المستند إلى الدم .

وبعد هذا يقال . بأن الارتكاز العرفي ، يأبى عن الفرق بين هذا الفرض ، وما هو محل الكلام ، الذي يلقى فيه الدم بعد إلقاء الصبغ ، إذ لو لم نحكم بالنجاسة في محل الكلام ، مع الحكم بالنجاسة في فرض إلقاء الصبغ والدم في وقت واحد ، لكان معنى ذلك ، أن كون الماء مصبوغاً ، يزيد في عصمته وطهارته ، وهذا على خلاف الارتكاز العرفي . فالدليل الشامل بلسانه اللفظي ، لفرض اقتران الصبغ مع الدم ، يدل ، بتوسط ذلك الإرتكاز ، وبالملازمة العرفية ، على ثبوت الحكم ، فيما إذا ألقي الدم بعد الصبغ أيضاً . وسوف يأتي الكلام في تحقيق ذلك .

الوجه الثالث : إننا لو فرضنا ماءين كُرَّين متساويين ، أحدهما مصبوغ دون الآخر ، وجئنا بكميتين متساويتين من الدم ، فألقينا في كل من الكرّين مقداراً مماثلاً لما ألقيناه في الآخر ، فتغير الماء غير المصبوغ ، ولم ينعكس التغير على الماء المصبوغ . فلا إشكال في شمول دليل الانفعال بالتغير ، للماء غير المصبوغ ، لحدوث التغير فيه بالفعل ، فلو بني على عدم انفعال الماء الآخر المصبوغ ، لكان معناه : أن الماء يعتصم بالصبغ الأحمر . وحيث إن هذا على

خلاف الارتكاز العرفي ، فالدليل الدال على انفعال الماء غير المصبوغ ، دال بالالتزام العرفي ، على انفعال الماء المصبوغ .

ومرجع هذا الوجه ، والوجه السابق إلى نكتة واحدة ، وهي : ان البناء على عدم الانفعال في الماء المصبوغ ، معناه اعتصام الماء بالصبغ .

ويمكن الجواب على ذلك : بأن بالامكان الالتزام بأن الكر المصبوغ لا ينفعل ، مع أن الكر الآخر ينفعل ، وليس ذلك لكون الصبغ الأحمر دخيلاً في تقوية اقتضاء المقتضي للاعتصام في ذلك الكر ، بل اقتضاء الاعتصام في كل من الكرين على نحو واحد ، والمقتضي للاعتصام فيهما معاً ، هو كثرة الماء ، دون أن يكون للصبغ دخل في الاقتضاء للاعتصام . وهذا المقتضي الثابت فيهما معاً ، له مانع يعيقه عن التأثير لو اقترن به ، ولا يقوى المقتضي أن يتغلب على ذلك المانع . وهذا المانع سنخ مانع واحد في كل من الكرين ، وهو التغير ، فكل ما يغلب إقتضاء المقتضي في الكر غير المصبوغ ، يغلب اقتضاؤه في الكر المصبوغ أيضاً . فلا دائرة الاقتضاء في المصبوغ اكبر ، ولا دائرة المانع في غير المصبوغ أوسع ، بل المقتضى هو المقتضي ، والمانع هو المانع في كليهما . غاية الأمر ، أن الصبغ يتدخل في منع وجود المانع في الكر المصبوغ ، إذ يحول دون تغير الماء بالدم . وهذا لا يعني دخله في تقوية اقتضاء الماء للاعتصام ، فكم فرق بين أن يتقوى اقتضاء الكر المصبوغ للاعتصام، بحيث يتغلب على المانع الذي يمنع عن تأثير اقتضاء الكر الآخر للاعتصام ، وبين أن يكون اقتضاء الكر المصبوغ للاعتصام ، كاقتضاء الكر الآخر ، غير قادر على التغلب على المانع لو وجد ، ولكن الصبغ يحول دون وجوده. وما هو مستلزم لكون الصبغ دخيلاً في تأكد الاعتصام ، إنما هو الأول ، وما هو اللازم من التفرقة بين الكرين في المقام ، هو الثاني .

وإن شئتم توضيح ذلك : فلاحظوا حال الماء الكثير مع الماء القليل ، حيث يقال : إن الكثير لا ينفعل بالملاقاة ، والقليل ينفعل ، فان هذا يعني ، أن

الكثرة مؤكدة لاقتضاء الماء للطهارة ، لأنها توجب أن يكون الشيء المانع عن الطهارة في القليل ـ وهو الملاقاة ـ ، غير مانع لو وجد في الكثير . وأما إذا وجد ماءان قليلان ، وهمَّ كلب بأن يشرب من كل منهما ، إلا أنه وجد أحدهما نتناً فانصرف عنه وشرب من الآخر ، فانه ينجس ما شرب منه الكلب ، دون ذلك الماء النتن .

ولا يقال هنا : إن النتن صار مؤكداً لاقتضائه للطهارة ، بل إن النتن سبب في أن لا يوجد المانع ، لا في أن لا يكون المانع مانعاً .

ومحل الكلام من هذا القبيل ، فإن الصبغ سبب في أن لا يوجد التغير ، لا في أن لا يكون التغير مانعاً . ومثل هذا ، ليس معناه تقوية اعتصام الماء بالصبغ .

وهذا الجواب ـ وإن كان فنياً ، لتوضيح أنه لا يلزم من البناء على عدم الانفعال في موارد النقض ، دخل الصبغ في تقوية ملاك الاعتصام ـ ، ولكنه لا ينافي كون الحكم بعدم الانفعال في الكر المصبوغ ، على خلاف الارتكاز العرفي ، وإذ كان على خلاف الارتكاز حقاً ، فهذا يكشف عن وجود نكتة أخرى لهذا الارتكاز العرفي ، غير نكتة استلزام عدم الانفعال لكون الصبغ دخيلاً في تقوية ملاك الاعتصام ، وتكون فائدة هذه الفرضيات المذكورة في الوجه الثاني والثالث ، المساعدة على التنبه إلى ذلك الارتكاز ، على ما سوف نشرحه إن شاء الله تعالى .

الوجه الرابع : نفرض ماءاً ألقينا فيه صبغاً أحمر ، لكن بدرجة لا تكفي لتغيره ، وبقي بينه وبين أن يظهر عليه علائم التغير شيء يسير جداً ، فجئنا بمقدار قليل من الدم ، فألقيناه في ذلك الماء ، الذي أصبح على وشك التغير، فتغير الماء . ففي هذا الفرض ، يستبعد الفقيه جداً ، الحكم بانفعال الماء بذلك الدم القليل ، لأنه ـ وإن تغير الماء بسببه ـ ، ولكن قلّته وضآلته ، تأبى عن قبول الشمول في إطلاق دليل النجاسة بالتغير لهذا الفرض ، وهذا يعني ، أن التغيير

الـذي يكون منجساً ، هـو التغيـير الـذي يحصـل في المـاء ، حينـما يلحظ لـولا الطواريء ، وحيث إن الماء في هذا الفرض ، لو لوحظ لولا الأصباغ التي ألقيت فيه ؛ لما تغير بالدم القليل الـذي ألقيناه فيـه ، فلا يحكم بنجـاسته . فـالميزان في التنجيس ـ إثبـاتـاً ونفيـاً ـ ، هـو التغيـير لـولا الـطواريء ، فكـما أننـا لا نحكـم بالنجاسة مع وجود تغيير بالفعل في الفرض المذكور ، لأن التغيير لـولا الطواريء لم يحصل ، كذلك نحكم بالنجاسة مع عدم التغيير بالفعل في محل الكلام ، لأن التغيير لولا الطواريء حاصل .

والجـواب عـلى هـذا الـوجـه : أن الحكم بعـدم نجـاسـة المـاء في المثـال المفروض ، قد يكون الملاك فيـه ، عدم حصـول التغر الفعـلي بالـدم ، لا مجرد عدم التغير لولا الطواريء . وأما التغير الفعلي ، الذي ظهر في الماء عقيب إلقـاء الدم فيه ، فهو ليس تغيراً فعلياً بالدم وحده ، بل هو تغير فعلي بالمجموع المركّب من الدم والصبغ السابق ، فالحكم بعـدم النجاسـة في الماء المفـروض ، ينسجم مع كون الميزان في التنجيس هو التغير الفعلي بالدم .

وتـوضيح ذلـك : أن الصبغ الملقى أولاً في المـاء ، إن كان مجـرد مقـدمـة إعدادية مكملة لاستعداد الماء ، ومقـربة لـه نحو التغـير ، ويكون التغـير مستنداً بنحـو الايجاد والتـأثير للدم ، فيصـدق إسناد التغيـير إلى نفس الـدم ، من قبيـل شخص يبتلى بأمراض عديدة ، تؤدي إلى أن يموت بضـربة عـادية ، فـإن الموت يسند عرفاً إلى الضربة ، ويرى أن تلك الأمـراض ، مقدمـات إعداديـة لمؤثريـة الضربة في الموت . فعلى هـذا التقديـر ، يكون التغـير الفعلي بـالدم حـاصلاً في المثال المفروض ، ويتوقف الحكم بعدم النجـاسة حينئـذ ، على دعـوى أن ملاك التنجيس ، ليس هو التغير الفعلي ، بل التغير لولا الطواريء .

وأمـا إذا لم يكن الصبغ السـابق مجرد مقـدمة إعـداديـة ، بـل جـزء العلة للتغير ، بحيث يستند التغير إلى الصبغ والدم معاً ، فلا يوجد تغيير فعلي مسند إلى الـدم مستقلاً ، ولا مـوجب للحكم بالنجـاسة ، حتى مـع جعـل الميـزان في

التنجيس التغير الفعلي بالنجاسة . وهذا هو المتعين ، فإن تغير لون الماء ، إنما يكون بانتشار أجزاء الصبغ أو الدم فيه ، بنحو يغطي على لونه الطبعي ، فالأجزاء الصبغية مع أجزاء الدم ، بانتشارها في الماء ، أوجبت تغطية لونه الطبعي ، فهذه التغطية مستندة إلى أجزاء الصبغ والدم فعلاً ، فالتغير الفعلي بالدم غير ثابت .

الوجه الخامس : التمسك بما ورد من قوله : « إذا كان الماء قاهراً فلا بأس »،[1] وقوله : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ منه واشرب »،[2] مما دل على أن العبرة في عدم النجاسة والاعتصام ، بالقاهرية والغلبة للماء ، ومن المعلوم ، عدم القاهرية والغلبة فيما نحن فيه ، فيحكم بالنجاسة .

ولكن هذا لو سلم لا يفيد ، لأن إطلاقه الدال على النجاسة مع عدم قاهرية الماء ـ ولو لم يحصل تغيير فعلي ـ ، معارض بما دل على عدم النجاسة بدون التغير الفعلي ولو لم يكن الماء قاهراً ، وبعد التعارض والتساقط ، يرجع إلى ما يقتضي الحكم بالطهارة .

الوجه السادس : أن نستظهر من أخبار التغيير ، كون التغيير ملحوظاً بنحو الطريقية . وتوضيح ذلك : إن التغيير المأخوذ موضوعاً للحكم بالنجاسة في أخبار التغيير ، لو كان مأخوذاً على وجه الموضوعية ، لأمكن الاستشكال في الحكم بالنجاسة في محل الكلام ، لعدم فعلية التغير . ولكن يمكن أن يستظهر . بقرينة الارتكاز العرفي ، أخذ التغير بما هو طريق ومعرّف ، لا بما هو ، فلا بد من ملاحظة ما أخذ التغير معرفاً له ، ليرى أنه موجود في محل الكلام أوْ لا .

---

(١) الوارد في مثل رواية عبد الله بن سنان قال : سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا حاضر ـ ، عن غدير أتوه وفيه جيفة ؟ فقال : إن كان الماء قاهراً . . . الخ .
وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١١ ـ .

(٢) الوارد في رواية حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كلما غلب الماء . . . الخ .
وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .

وفي هـذا المجال ، نـلاحظ أن المقـدار الـذي يستـوجب التغـير من الـدم عادة ، يختلف باختلاف شدة لـونه وضعفـه مثلاً . فـإذا فرضنـا أنه يتـراوح من نصف أوقية إلى أوقيتين ، اتجه السؤال إلى أن التغير يؤخـذ طريقـاً إلى أي مقدار من تلك المقادير .

وبهذا الصدد يمكن تصوير أخذ التغير طريقاً بأنحاء :

الأول : أن التغـير يؤخذ مـوضـوعـاً لـلانفعـال ، بمـا هـو طـريق إلى كم مخصوص ، بحيث يجعل التغير أمارة عليه ، لغلبة انحفاظه في موارد التغير .

والطريقية بهذا المعنى ، خلاف الظاهر جداً من أخبار التغـير ، لاستلزامها حمل النجاسة المجعولة للماء المتغير في هذه الأخبار ، على الحكم الظاهـري ، مع أنها ظاهرة في بيان الحكم الواقعي .

الثاني : أن التغير يؤخذ موضوعاً لـلانفعال ، بمـا هو طـريق إلى أصْغَرِكَمٍّ ومقدار من المقادير الصالحـة لايجاد التغـير . وهذا يعني ، أن النجـاسة في مـوارد التغير واقعية ، لعدم انفكاك التغير عن أصَغْرِ كَمٍّ صالح ، ولكن تصبح الطهارة المجعولة في تلك الأخبار على غير المتغير ظاهرية ، لإمكان تحقق كَمٍّ صالح ، مع انفكـاكه عن التغـير ، لفقدان الكيفيـة الدخيلة في التـأثير . وينفي ذلـك ظهـور الدليل في كون الحكم بالطهارة مع عدم التغير واقعياً ، كـالحكم بالنجـاسة عنـد التغير .

الثالث : أن التغير يؤخـذ موضـوعاً للنجـاسة ، بمـا هو طـريق إلى تماميـة الحيثيات الدخيلة في التغير من ناحية الدم .

وتوضيحه : إن تغير ماء بلون الدم مثلاً ، يتوقف على ثلاثة أمور :

أحدها : أن يكون للدم مقدار معتد بـه ، فلو كان ضئيـلاً لم يغير ، مهـما كان لونه شديداً .

ثانيها : أن يكون للدم كيف ولون مخصوص ، فلو كان فاقداً للون ، لم يغير مهما كان كثيراً .

ثالثها : أن لا يكون الماء مشتملاً على لون مماثل للون الدم ، وإلا لما تغير به .

وأخذ التغير على نحو الموضوعية ، معناه دخل هذه الأمور الثلاثة جميعاً في التنجيس . ومعنى أخذ التغير بنحو الطريقية ، أخذه بما هو طريق إلى الأمرين الأولين ، فلا يكون للأمر الثالث دخل في الانفعال .

وذلك بتقريب : أن المتفاهم عرفاً من أخبار التغيير ، أن الحافظ لاعتصام الماء وطهارته ، هو عدم التغيير ، بوصفه كاشفاً عن نحو نقص وضآلة في النجس نفسه ، فلو لم يكن عدم التغير في تمورد كاشفاً عن ذلك ـ بل كان بلحاظ خصوصية في نفس الماء ـ ، فلا يصلح أن يكون حافظاً لطهارته ، فكما أن المفهوم عرفاً من دليل اعتصام الكر ، أن العاصم له هو كَمُّ الماء وكثرته ، كذلك المفهوم عرفاً من إناطة هذا الاعتصام بعدم التغير ، أن اعتصام هذا الماء ، منوط بأن لا يكون في مقابل كثرة الماء كثرة في النجاسة الملاقية له . وحيث إن هذه الكثرة في النجاسة محفوظة كماً وكيفاً ، رغم عدم حصول التغير فعلاً ، فيكون موضوع النجاسة محققاً في محل الكلام .

والتحقيق : أن الحكم بالنجاسة في محل الكلام ، لا يتوقف على استظهار هذه الطريقية ، بل حتى إذا بنينا على أن التغير ـ إثباتاً ونفياً ـ ، مأخوذ على وجه الموضوعية ، يتعين المصير إلى الحكم بالنجاسة ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

الوجه السابع : أن نقول : إن التغير في محل الكلام فعلي ، وليس تقديرياً ، وذلك لأن المفروض في محل الكلام ، أن الدم الذي ألقي في الماء المصبوغ ، كان بمقدار ، وبوصف ، بحيث يكفي في نفسه لتغير الماء بالنحو الذي غيره الصبغ . فإذا فرضنا مثلاً ، أن تأثير الدم في نفسه بمقدار تأثير الصبغ

في نفسه ، كان مقتضى ذلك ، بحسب العادة ، أن تشتد الحمرة شدة محسوسة ، حينما يلقى أحدهما في الماء بعد الآخر ، لأن تأثير الصبغ أو الدم في احمرار الماء ، إنما هو بانتشار أجزائه فيه ، ومن المعلوم ، أن الأجزاء الحمراء المنتشرة في الماء ، إذا تضاعفت ، اشتدت الحمرة فيه . وهذه الشدة بنفسها مصداق للتغير ، لأن التغير ، كما يحصل بزوال لون ، كذلك يحصل بحدوث لون أو مرتبة جديدة من اللون ، فيكون التغير فعلياً .

نعم ، يبقى الكلام فيما إذا أمكن أن نفترض أن الماء حصل بالصبغ على مرتبة عالية من الاحمرار ، بحيث لا مجال للاحساس باشتدادها ، مهما ألقينا في الماء بعد ذلك من دم ، ولا بد أن يلتزم في الفرض أيضاً ، بأن شدة الاحمرار التي اكتسبها الماء من الصبغ ، والتي بلغت إلى مرتبة غير قابلة للاشتداد الحسي ، لم تُصَيِّر الماء مضافاً ، وإلا لتنجس بالملاقاة مع الدم بلا اشكال ، فإذا أتيح تصور مثل هذا الفرض ، فلا يكفي هذا الوجه لإثبات النجاسة فيه .

الوجه الثامن : أن يقال : إن إلقاء الدم بعد الصبغ - في مفروض الكلام - ، يؤثر في شدة الاحمرار دائماً ، غاية الأمر ، اننا نتنازل عن الوجه السابق ، ونعترف بأن هذه الشدة ليست حسية ، ولكن لا مجال لإنكار أصل وجودها ، إذ بعد فرض أن الدم الملقى بمقدار كاف في نفسه لايجاد الحمرة ، فلا بد أن يكون موجباً لاشتدادها ، فيما إذا ألقي الدم بعد الصبغ ، فالتغير غير الحسي فعلي إذن ، وليس تقديرياً ، وإنما التقديري هو التغير الحسي ، فالتقديرية في حسية التغير ، لا في أصل التغير .

وإذا تم هذا ، تمسكنا بإطلاق ما دل على النجاسة بالتغير ، لأن ما دل على النجاسة بالتغير - وإن كان لا يشمل التغيرات غير الحسية - ، ولكن عدم شموله لها : إما للانصراف الناشيء من ارتكازية أن التغير بوجوده الواقعي ، الذي لا يرى إلا بالوسائل العلمية والمكبرات الحسية ، لا يضر بالاعتصام ، وإما بلحاظ ما دل على أن الماء المعتصم ، لا ينفعل بملاقاة النجاسة ، مع أن

الملاقاة تستلزم التغير الواقعي غير المحسوس دائما .

ومن المعلوم أن كلا هذين التقريبين ، لا يجريان في التغيير الواقعي غير المحسوس ، الذي هو ثابت في محل الكلام ، إذ لا ارتكاز يقتضي عدم انفعال الماء المعتصم في محل الكلام ، كما أن دليل عدم الانفعال بالملاقاة ، لا يستلزم عدم الانفعال بالملاقاة التي توجب التغير التقديري ، بالمعنى الذي هو محل الكلام .

وإن شئت قلت : إن التغير ، تارة يكون مستتراً بطبعه ، وأخرى ، يكون مستتراً لعارض ، كما هو المفروض في محل الكلام . والقدر المتيقن خروجه عن إطلاق ما دل على النجاسة بالتغير ، هو التغيير المستتر عن الحس بطبعه ، لا المستتر لعارض ، فيبقى هذا تحت إطلاق قوله : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء ، إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه »[1]، لو أمكن الاعتماد على إطلاق مثل هذا الحديث .

الوجه التاسع : أن التغير في محل الكلام ليس تقديرياً ، بل هو فعلي ، لا بوجوده الواقعي فقط ، بل بوجوده الواقعي الحسي .

وتوضيح ذلك : أن تأثير الصبغ في احمرار الماء ، ليس إلا باعتبار انتشار الأجزاء الصبغية في الماء ، فالحمرة المرئية في الماء ، هي حمرة الأجزاء الصبغية حقيقة ، ويرى بها أن الماء أحمر ، وبعد إلقاء الدم وانتشار أجزائه في الماء ، توجد حمرتان في الماء : حمرة الصبغ ، وحمرة الدم ـ إحداهما تحملها الأجزاء الصبغية المنتشرة ، والأخرى تحملها الأجزاء الدموية المنتشرة ـ ، وكلتاهما مرئية .

وهذا يعني أن الدم أوجب تغيراً حسياً ، لأنه أوجب ظهور حمرة جديدة محسوسة لم تكن قبله ، وهي حمرة الدم . غاية الأمر ، أن الملاحظ للماء فعلاً ، لا يستطيع أن يميز الحمرة التي نشأت من الدم ، والتي تحملها الأجزاء الدموية

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٩ ـ .

المنتشرة ، من الحمرة التي نشأت من الصبغ ، والتي تحملها الأجزاء الصبغية المنتشرة . وكون الأثر الذي تستوجبه النجاسة متميزاً ، غير كونه فعلياً ومحسوساً ، وما هو لازم لترتب الانفعال كونه فعلياً ومحسوساً ، وهو حاصل ، وما هو مفقود ـ وهو التميز ـ ، ليس له دخل في موضوع الحكم بالانفعال .

وبما ذكرنا ، ظهر أن دعوى استحالة تغير الماء المصبوغ صبغاً أحمر بالدم فعلاً ، لاستحالة اجتماع المثلين ـ أي حمرتين في شيء واحد ـ ، مدفوعة ، بأن حمرة الماء بالصبغ أو بالدم ، ليست إلا بانتشار أجزاء المادة الحمراء في الماء ، وعليه ، فأي مادة حمراء تلقى في الماء ولا تستهلك فيه ، تعطي للماء حمرتها . وليس هذا من اجتماع المثلين على موضوع واحد ، لأن كل حمرة قائمة بمادتها الأصيلة ، وإنما تضاف حمرتان أو أكثر إلى الماء ، نتيجة لانتشار المواد الحاملة لتلك الاحمرارات فيه .

وقد يقال : إن هذا البيان يقوم على أساس التحليل الواقعي لكيفية تغير الماء بلون الصبغ أو الدم ، التي تعني في الحقيقة انتشار أجزاء الأحمر في الماء ، دون أن يكتسب الماء لون الحمرة واقعاً ، فإنا من زاوية هذا التحليل ، يمكن أن نفترض حدوث حمرتين في الماء ، إحداهما بعد الأخرى ، إذ توجد حمرة الصبغ أولاً ، ثم حمرة الدم ثانياً ، دون أن يلزم محذور اجتماع المثلين . ولكن هذه الزاوية تحليلية وليست عرفية ، بل العرف يقيم مفهومه عن كيفية تغير الماء بلون الصبغ أو الدم ، على أساس ما يتراءى في الإدراك الحسي ـ ولو خطأ ـ ، من ثبوت الحمرة للماء ، فالنظر العرفي يرى أن الماء حينما يلقى فيه الصبغ يصبح أحمر ، لأن الأحمر ينتشر فيه فقط ، وبهذا المنظار العرفي ، لا نرى تغيراً في هذا الماء المصبوغ ، إذا ألقي فيه الدم بعد ذلك ، لأن الدم الملقى ، إن أثر في شدة الحمرة المرئية ، رجع هذا إلى وجه سابق ، وإن لم يؤثر شدة ، فلا نرى بالمنظار العرفي حمرة جديدة ، فلا تغير في نظر العرف .

وعلى ضوء ما قلناه ، يتبين الحال في التغير التقديري ، الذي يستند عدم

(مسألة ـ ١٠) لو تغيَّر الماء بما عدا الأوصاف المذكورة من أوصاف النجاسة ـ مثل الحرارة والبرودة والرقة والغلظة والخفة والثقل ـ ، لم ينجس ما لم يصر مضافاً(١) .

فعليته إلى عدم المقتضي ، أو انتفاء الشرط ، فان مهم الوجوه التي قد يمكن الاعتماد عليها فيها تقدم ، لا تأتي في موارد التقدير من ناحية المقتضي أو الشرط، فمقتضى ظهور أخبار التغيير في إناطة الحكم بالنجاسة في الماء المعتصم بالتغيير إثباتاً ونفياً ، كون المناط فعلية التغيير ، كما هو الحال في سائر العناوين المأخوذة في موضوعات الأدلة ، فإنها ظاهرة في الفعلية ، وتوقف الحكم على فعلية وجود تلك العناوين ، ولا يكفي وجودها التقديري .

(١)ـ قد يتمسك للحكم بالنجاسة بالتغير في هذه الأوصاف ، بمطلقات التغير ، إذ يمكن دعوى الاطلاق في بعض روايات الباب ، من قبيل رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال : إن تغير الماء فلا تتوضأ منه ـ الخ(١) . ورواية ابن بزيع المختصرة عن الرضا عليه السلام قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يتغير(٢) . .

وما يمكن أن نناقش به الاطلاق المدعى في روايتي أبي بصير ، وابن بزيع ، عدة وجوه :

الأول : إن الظاهر من دليل انفعال الماء بالتغير بالنجاسة ، كون النجاسة مغيرة بما هي نجاسة ، أي أن يستند تغيره إلى نفس الحيثية التي بها كانت النجاسة مستقذرة ، فمتى كانت حيثية الاستقذار والتغير واحدة ، حكم بالانفعال . وهذا معنى أن حيثية الاستقذار ملحوظة حيثية تقييدية ، بنحو يكون

---

(١) و(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٣ ، ١٠ ـ .

التغير مستنداً إلى النجس بما هو متحيث بتلك الحيثية .

ومنشأ هذا الاستظهار ، مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ، كما تقدمت الإشارة إليه ، فإذا تم هذا الاستظهار ، اختص الانفعال بالتغير بالأوصاف اللازمة والطبعية لعين النجس ، لا الأوصاف المكتسبة من الحرارة أو البرودة أو الرائحة العرضية . فالبول إذا أوجب تغير الماء بلحاظ الرائحة الطبيعية للبول ، كان التغير مستنداً إلى البول بما هو بول ، واتحدت بذلك حيثية الاستقذار وحيثية التغيير . وأما إذا أوجب البول تغير الماء ، بلحاظ رائحة معطرة اكتسبها البول من الخارج ، أو بلحاظ برودة شديدة اكتسبها البول من الخارج ، فلا يكون التغيير مستنداً إلى البول بما هو بول ، بل بما هو معطر برائحة ماء الورد ، أو بما هو بارد ، وهي حيثيات لا ترجع إلى كونه بولاً .

نعم ، لو كانت هنالك صفة أخرى ثابتة للبول بطبعه ، فأوجب البول تغير الماء بلحاظها ، شمله الدليل ، لاستناد التغيير حينئذ إلى البول بما هو بول ، ولو لم تكن الصفة طعماً أو ريحاً أو لوناً . فهذا الوجه يقتضي قصور المطلقات عن الشمول لموارد التغيير بالصفات العرضية للنجس .

الثاني : إن أهم ما ادعي وجود الاطلاق فيه ، إنما هو إحدى روايتين : رواية ابن بزيع المختصرة ، ورواية أبي بصير . وكلتاهما غير تامة :

أما الأولى : فللوثوق بأنها نفس الرواية الموسعة التي جاء فيها قوله : « إلا أن يتغير ريحه أو طعمه » ، لاتحادهما في الامام ، والراوي عنه ، والراوي عن الراوي . وكون العبارة الواردة في الرواية المختصرة جزءاً من العبارة الواردة في الرواية المفصلة ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق فيها .

وأما الثانية : - رواية أبي بصير - ، فلضعف سندها كما تقدم بياسين الضرير ، الذي لم يثبت توثيقه ، مضافاً إلى إمكان منع إطلاقها ، لأن موردها السؤال عن الماء تبول فيه الدواب ، لا عن الماء يقع فيه بول الدواب ، فلو كان

السؤال على الوجه الثاني ، لأمكن أن يدعى وجود الاطلاق لما إذا سال في الماء أبوال الدواب ، بعد تجمعها ، واكتسابها صفات أوجبت تغير الماء بها ، دون أن يتغير طعمه أو ريحه أو لونه . ولكن حيث إن السؤال على الوجه الأول ، فليس من الفروض الممكنة عادة ، أن تبول الدواب في الماء مباشرة ، فيتغير الماء بوصف لذلك البول غير الأوصاف الثلاثة ، قبل أن يتغير لونه أو طعمه أو ريحه ، إذ لا يوجد لبول الدواب بحسب طبعه ، وصف قابل لتغيير الماء بنحو أسرع من تغيره بالصفات الثلاثة ، ليتمسك بإطلاق الرواية .

ومثل رواية أبي بصير ـ من هذه الناحية ـ ، رواية هشام بن سالم ، في ماء المطر المتقدمة ، بعد حمل الأكثرية فيها على القاهرية ، فإن القاهرية في موردها ، لا يتصور إلا بلحاظ اللون أو الطعم أو الرائحة ، فليس فيها إطلاق .

وقد يقال : بوجود الاطلاق في بعض الروايات الأخرى ، من قبيل رواية سماعة قال : سألته عن الرجل يمر بالميتة في الماء ؟ قال : يتوضأ من الناحية التي ليس فيها الميتة[1] .

بدعوى أن الجواب مطلق ، وليس مختصاً بفرض التغير في الصفات الثلاث .

ويندفع ذلك : بأن الرواية لم يفرض فيها شيء سوى ملاقاة أحد طرفي الماء للميتة ، غير أن الترخيص في الوضوء من الطرف الآخر للماء ، قرينة على أن ملاك المنع في طرف الميتة ، ليس هو مجرد الملاقاة ، لارتكازية أن الماء غير المعتصم ينفعل بتمامه عند الملاقاة ، فبهذه القرينة ، تكون الرواية ظاهرة في افتراض شيء زائد على مجرد الملاقاة ، وهذا الشيء الزائد لم يبين صريحاً ، فكان افتراض وقوع الميتة في طرف الماء المذكور في الرواية ، مساوق لافتراض ذلك الأمر الزائد ، ولهذا استغنى عن ذكره ، باعتباره لازماً عرفياً لما هو مذكور ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٥ ـ .

وليس هذا إلا التغير برائحة الميتة ، فلا يكون للرواية إطلاق .

الثالث : ما ذكره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ[1] ، من أن الاطلاق مقيد بما دل على حصر التغير المنجس ، بالتغير في الأوصاف المخصوصة ، من قبيل رواية ابن بزيع الموسعة القائلة : « إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه » . فإن مقتضى هذه الرواية ، حصر التغير الموجب للنجاسة ، بالتغير الطعمي والريحي ، وبعد عطف اللوني عليه أيضاً بروايات أخرى ، يقيد إطلاق التغير في رواية ابن بزيع المختصرة ، وغيرها من الروايات المطلقة بذلك .

والتحقيق : أن النسبة بين المستثنى في الرواية المختصرة لابن بزيع ، التي يتمسك بإطلاقها ، (أو ما يساويها من الروايات) ، والمستثنى في الرواية المفصلة لابن بزيع ، التي جعلها السيد الأستاذ مقيدة ، وإن كانت هي نسبة العموم والخصوص المطلق ، لأن المستثنى في الرواية المختصرة مطلق التغير ، والمستثنى في الرواية المفصلة التغير الطعمي والريحي . ولكن طرفي المعارضة ليساهما عقد المستثنى في الرواية الأولى ، وعقد المستثنى في الرواية الثانية ، لأن عقد المستثنى ، يدل على ثبوت النجاسة على موضوعه ، ولا تعارض بين المطلق والمقيد إذا كانا مثبتين ، وإنما التعارض بين عقد المستثنى في الرواية المختصرة ، وعقد المستثنى منه في الرواية المفصلة ، لأن مفاد الأول ، هو ثبوت النجاسة بالتغير ، ومقتضى إطلاقه ثبوتها بالتغير في غير الأوصاف الثلاثة أيضاً ، ومفاد الثاني ، هو ثبوت الطهارة بدون تغير في الأوصاف الثلاثة ، ومقتضى إطلاقه ثبوتها حتى مع التغير في وصف آخر ، والنسبة بين إطلاق المستثنى في الرواية المختصرة ، وإطلاق المستثنى منه في الرواية المفصلة العموم من وجه . ومادة الاجتماع ، هي التغير في وصف غير الأوصاف الثلاثة ، ومادة الافتراق للرواية الأولى ، صورة التغير في الثلاثة ، ومادة الافتراق للرواية الثانية ، صورة عدم التغير رأساً . فلا موجب

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث اية الله الخوئي الجزء الأول ص ٨٣ .

لجعل أحدهما مقيداً للآخر ، بل يحصل التعارض بين الاطلاقين .

والشيء نفسه نقوله في حق الرواية المفصلة لابن بزيع ، مع رواية أبي بصير ، التي أشرنا إلى التمسك بإطلاقها ، فإن النسبة بين منطوق رواية أبي بصير ، الدال على كفاية مطلق التغير مثلاً ، وعقد المستثنى منه في الرواية المفصلة لابن بزيع ، هي العموم من وجه ، فلا موجب لتطبيق قانون التقييد .

ويتوقف توجيه ما أفاده السيد الأستاذ من الالتزام بالتقييد على أحد تقريبين :

أحدهما : أن يقال : بأن أداة الاستثناء ، تدل بظهورها الوضعي ومدلولها ، على حصر الخارج عن نطاق المستثنى منه بمدخولها ، بحيث يكون مفادها وضعاً ، حصر نقيض حكم المستثنى منه في المستثنى ، فتكون أداة الاستثناء بنفسها ، معارضة مع إطلاق المستثنى في الرواية المختصرة ، أو مع إطلاق رواية أبي بصير ، ويتعين عندئذ ، الالتزام بتقييد هذين الاطلاقين ، بلحاظ الحصر المستفاد من أداة الاستثناء ، لأن الاطلاق في منطوق رواية أبي بصير ، أو في المستثنى الوارد في الرواية المختصرة لابن بزيع ، ثابت بمقدمات الحكمة ، وأما حصر المنجس بالتغير الطعمي والريحي ، فهو ثابت بالظهور الوضعي بحسب الفرض ، فيقدم الظهور الوضعي لأداة الاستثناء في الحصر ، على الاطلاقين المذكورين ، بناءاً على تقدم الظهور الوضعي على الظهور الاطلاقي .

وهذا ، بخلاف ما إذا قلنا بأن أداة الاستثناء ، لا تدل وضعاً إلا على إخراج مدخولها عن حكم المستثنى منه ، وأما أن الخارج منحصر به ، فلا دلالة لأداة الاستثناء وضعاً على ذلك ، وإنما ينفي خروج غير المدخول عن حكم المستثنى منه ، تمسكاً بإطلاق المستثنى منه ، فإنه بناءاً على هذا يكون طرف المعارضة مع الاطلاقين ، الدالين على كفاية مطلق التغير ، إطلاق المستثنى منه في الرواية المفصلة لابن بزيع ، والنسبة حينئذ هي العموم من وجه كما تقدم .

ثانيهما : أي التقريبين أن يقال : إن المقيد لإطلاق المستثنى في الرواية المختصرة لابن بزيع ، مفهوم الوصف في عقد المستثنى من الرواية المفصلة لابن بزيع ، فإن عقد المستثنى في الرواية المفصلة ، دل على ثبوت الانفعال بالتغير الطعمي والريحي ، ومنطوقه ـ وإن كان مثبتاً ، ولا يعارض إطلاق المستثنى منه في الرواية المختصرة لابن بزيع ـ ، ولكنه بمفهوم الوصف فيه ، يدل على انتفاء الانفعال عند الوصف الذي قيد به التغير ، وهو الطعمية والريحية . فهو من قبيل أن يقال : « لا يجب عليك إكرام أحد سوى العالم »، ويقال : « لا يجب عليك إكرام أحد سوى العالم العادل »، فإن إطلاق العالم في المستثنى الوارد في القول الأول ، يقيد بمفهوم الوصف في المستثنى الوارد في القول الثاني ، لأن مقتضى مفهوم تقيد العالم بوصف العادل في المستثنى الوارد في القول الثاني ، هو انتفاء الحكم بوجوب الإكرام عن العالم الفاقد للوصف ، وبذلك يكون مقيداً لاطلاق المستثنى الوارد في القول الأول . فالمقيد لاطلاق المستثنى ، الوارد في الرواية المختصرة لابن بزيع في المقام ، ليس هو منطوق عقد المستثنى الوارد في الرواية المفصلة لابن بزيع ، ليقال إنه لا تعارض بين المنطوقين ، بل المقيد ، هو مفهوم الوصف في عقد المستثنى الوارد في الرواية المفصلة .

غير أن هذا يتوقف ، على الالتزام بمفهوم الوصف ، حتى في أمثال المقام ، الذي يكون مفهوم الوصف فيه أخفى منه في غيره .

الرابع : انا لو سلمنا الاطلاق الدال على كفاية مطلق التغير ، وسلمنا عدم وجود مقيِّد له ، فلا أقل من كون النسبة بين ما دل بإطلاقه على كفاية مطلق التغير ، وما دل بإطلاقه على عدم الانفعال بدون تغير ، في الطعم والريح واللون ، هي العموم من وجه ، فيتعارضان ويتساقطان . وبعد ذلك يرجع إلى مطلقات أدلة الاعتصام ، التي تنفي النجاسة عن الكر مطلقاً ، لأن هذه المطلقات ، إنما نخرج عنها بلحاظ المقيد ، وهو أخبار منجسية التغير ، فإذا ابتلي إطلاق المقيد بالمعارض بنحو العموم من وجه ، رجعنا في مادة التعارض إلى تلك المطلقات .

(مسألة ـ ١١) لا يُعتَبَر في تنجسه ، أن يكون التغير بوصف النجس بعينه ، فلو حدث فيه لون أو طعم أو ريح غير ما بالنجس ـ كما لو اصفر الماء مثلاً بوقوع الدم ـ ، تنجس، وكذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتهما ، فالمناط تغير أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة ، وإن كان من غير سنخ وصف النجس(١) .

وعلى كل حال ، فقد تحصّل أن الماء المعتصم ، لا ينفعل بالتغير الخارج عن نطاق الأوصاف الثلاثة ، بل لا نعرف قائلاً بالانفعال بمطلق التغير ، وإن نقلت نسبة القول بالانفعال بالتغير ، في غير الأوصاف الثلاثة ، إلى صاحب المدارك ـ قدس سره ـ ، ونسب إليه أيضاً القول بعدم دلالة الاخبار على انفعال الماء بالتغير في اللون ، وأدى ذلك إلى الاستغراب منه ، حيث إنه : كيف يقول بدلالة الاخبار على كفاية التغير في غير الأوصاف الثلاثة ، ثم يستشكل في كفاية التغير اللوني ؟ .

ولكن الظاهر ، أن صاحب المدارك لا يقول بكفاية التغير في غير الأوصاف الثلاثة ، فقد قال في شرح المراد من نجاسة الماء الجاري ، باستيلاء النجاسة على أحد أوصافه : والمراد بها اللون والطعم والرائحة ، لا مطلق الصفات كالحرارة والبرودة ، وهذا مذهب العلماء كافة ـ الخ .

(١)ـ قد تحمل هذه المسألة على التعرض لحكم التغيير بالتأثير ، حيث يقال : إن التغير قسمان : أحدهما : يحصل بانتشار النجس في الماء ، والآخر : يحصل بالتأثير .

والقسم الأول ، يوجب اتصاف الماء بأوصاف النجس ، ولو بمرتبة ضعيفة منها ، ولا يتصور فيه إنتاج التغيير لظهور وصف آخر غير وصف المنجس ، كما

هو مفروض المسألة المبحوث عنها ، وإنما يتأتى ذلك في التغير بالتأثير ، فالكلام حول انفعال الماء المتغير بظهور وصف مغاير لوصف النجس ، يعني البحث حول التغير بالتأثير .

ولكن يرد على ذلك : أن التغيير بالانتشار ، قد يؤدي إلى ظهور وصف غير وصف النجس ، فهناك مجال للبحث بصورة منفصلة عن التغير بالتأثير ، في أن التغير بالانتشار ، هل ينجس الماء مطلقاً ، أو بشرط ظهور نفس وصف النجس في الماء ؟

ومثال التغير بالانتشار ، المؤدي إلى ظهور وصف آخر ، يتضح في ماء متصف بوصف مضاد لوصف النجاسة .

توضيح ذلك : إن الماء إذا فرضنا أنه مصبوغ بالأزرق ، وألقينا فيه كمية من الدم ، فإن لم تحدث فيه أي تغيير فعلي فلا ينجس ، وإن كنا نعلم بأن تلك الكمية من الدم ، تصلح لتغييره لو كان الماء باقياً على لونه الطبيعي ، لأن هذا التغير التقديري ، يختلف عن التغير التقديري الذي قلنا بأنه منجس في الماء المصبوغ بالأحمر ، إذا ألقي فيه الدم ، فقد يقال هناك بالانفعال دونه هنا . وأما إذا فرضنا أن الدم الملقى ، كان بدرجة أدت إلى حصول تغير في الماء الأزرق ، وظهور لون جديد فيه ، ففي هذه الحالة ، قد يكون هذا اللون الجديد ، هو نفس لون الدم ، وذلك عندما تغلب حمرة الدم على زرقة الماء ، وقد يكون هذا اللون الجديد لوناً آخر غير الأزرق والأحمر ، قد حصل من امتزاج اللونين وانتشارهما في الماء ، وهذا تغير بوصف غير وصف النجس عرفاً ، وسبب التغير هو الانتشار .

ومقتضى الاطلاقات ، هو الحكم بالنجاسة في هذا الفرض ، لصدق عنوان التغير . فإذا أريد نفي النجاسة في هذا الفرض ، فلا بد من إبراز قرينة على تقييد تلك الاطلاقات ، والقرينة المتصورة أحد أمور :

الأول : ما ذكره السيد الحكيم ـ قدس سره ـ في المستمسك ،[١] من أن الارتكاز العرفي ، يساعد على اعتبار ظهور وصف النجاسة في الماء ، لاختصاص الاستقذار العرفي بذلك ، وطروّ وصف أجنبي ، أو زوال وصف الماء ، لا يوجب النفرة ، فيكون هذا الارتكاز بنفسه قرينة لبيّة على تقييد الاطلاق .

والتحقيق : أنه إن أريد باختصاص الاستقذار العرفي ـ بفرض ظهور وصف النجاسة في الماء ـ ، أن الاستقذار العرفي من الوصف الحاصل بالتغير ، يختص بما إذا كان هذا الوصف الذي سببه التغير ، من سنخ وصف النجاسة ، فقد يُدَّعى ذلك ، على أساس أن الوصف بما هو وصف ، لا ملاك في استقذاره ، إلا إذا كان مصداقاً لأوصاف النجس المستقذرة ، باعتبار كونها أوصافاً للنجس ، فما لم يتحقق مصداق عرفي لتلك الأوصاف ، قد يقال : بأنه لا استقذار للوصف الحاصل بالتغير . ولكن الحكم بالانفعال في موارد التغير ، لا ينحصر ملاكه في استقذار الوصف الحاصل بالتغير ، بل قد يكون استقذار الماء المتغير ، لا باعتبار استقذار الوصف الحاصل فيه بالتغير ، بل باعتبار أن التغير الحاصل فيه بسبب وقوع النجاسة فيه ، منبّه عرفي إلى وجود النجاسة في الماء ، بمرتبة توجب استقذاره ، فكأن العرف يرى ، أن النجاسة تضيع في الماء الكثير وتتلاشى ، فلا يستقذر الماء ، ولكن إذا تغير الماء بسببها ، كان ذلك ملازماً لمرتبة من الوجود للنجاسة في الماء ، تحول دون استساغته وتؤدي إلى استقذاره ، فنكتة الاستقذار ، هي مرتبة من الوجود للنجس التي يعبر عنها التغير ، لانفس الوصف الظاهر بالتغير . وإذا كانت هذه هي نكتة الاستقذار في موارد التغير ، فلا يفرق فيها بين موارد التغير بوصف النجس ، وموارد التغير بوصف آخر .

الثاني : التمسك بقوله في رواية ابن بزيع : « حتى يذهب الريح ويطيب

---

(١) مستمسك العروة الوثقى للإمام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ١٠٣ الطبعة الثانية .

طعمه »،[1] فإن ظاهر جعل طيب الطعم غاية للحكم بالنجاسة ، أن الطعم الذي يفترض في موارد التغير ، طعم غير طيب وخبيث ، وهذا لا يكون إلا طعم نفس النجاسة ، إذ لا خبث في طعم آخر ، فيدل على اختصاص التغير المنجس بالتغير بنفس طعم النجس ووصفه .

ويرد عليه : أن فرض كون الطعم غير طيب ـ كما قد يكون بلحاظ أن التغير كان بوصف النجس ـ ، كذلك قد يكون بلحاظ أن الوصف الذي سببه التغير ، كان نتيجة لفاعلية النجاسة بما هي نجاسة في الماء ، فإن كون الوصف ناتجاً عن انتشار النجاسة وتأثيرها بما هي نجاسة ، يكفي لصدق عنوان غير الطيب عليه ، وإن لم يكن من سنخ وصف النجس ، لأن الاستخباث والاستقذار ، يسري بحسب النظر العرفي ، من نفس النجس ، إلى الوصف المتولد منه بما هو نجس .

وإن شئتم قلتم : كما أن وصف النجاسة ليس بطيب عرفاً ، كذلك الوصف الذي تولده النجاسة بما هي نجاسة في الماء ، فلا يكون فرض الطيب غاية للنجاسة ، كاشفاً عن اختصاص التغير بما إذا كان بوصف النجس . وبهذا يظهر جواب آخر على الوجه السابق أيضاً .

الثالث : التمسك بقوله في رواية العلاء : « لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول »[2] ، بدعوى أن المستظهر منها ، أن المناط في الانفعال ظهور لون البول ، فلا يكفي ظهور لون آخر بسبب البول .

ويرد على ذلك : أن غلبة لون الماء على لون البول ـ التي جعلت مناطاً لنفي البأس في رواية العلاء ـ ، لو كان يكفي فيها ، مجرد كون الماء بنحو لا يسمح للون البول بالظهور ، ولو لم يظهر لون الماء نفسه ، فقد يتجه التمسك بإطلاق الرواية ، لإثبات الطهارة مع غلبة لون الماء ، ولو بهذا النحو من

(١) و(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١٢ ، ٧ ـ .

الغلبة ، الذي يلتئم مع ظهور وصف آخر غير وصف النجس .

ولكن الظاهر ، أن المعنى العرفي لغلبة لون الماء على لون البول ، لا يتحقق بمجرد عدم ظهور لون البول مع عدم احتفاظ الماء بلونه ، إذ في هذه الحالة ، لا غالب ولا مغلوب عرفاً ، وإنما الغلبة مساوقة لاستهلاك اللون المغلوب واندكاكه في اللون الغالب ، فلا يكون في رواية العلاء ، إطلاق يشمل صورة التغير بغير وصف النجس ، لأن فرض هذه الصورة ، هو فرض زوال لون النجس ولون الماء معاً ، فلا هذا غالب ولا ذاك .

وإن لم نستظهر هذا المعنى من الغلبة ، فعلى الأقل هو محتمل احتمالاً عرفياً موجباً للاجمال .

الرابع : التمسك برواية شهاب بن عبد ربه : « في الجيفة تكون في الغدير ؟ قال : إلا أن يغلب الماء الريح فينتن - إلى أن قال - ، قلت : فما التغير ؟ قال عليه السلام : الصفرة »[1] .

فإنه قد أناط الانفعال بغلبة ريح الجيفة على الماء بنحو يصيبه النتن ، ومقتضى ذلك ، الحكم بالطهارة مع عدم التغير بالنتن الذي هو ريح النجس ، وإطلاقه يدل على عدم انفعال الماء المتغير بغير وصف النجس ، كما أن مقتضى تفسير التغير بالصفرة، أنه لو حدث لون آخر غير اللون المناسب للنجس، فلا ينجس الماء . لكن هذا الاطلاق - لو سلم في نفسه - ، فهو غير مستقر بلحاظ ما ذيلت به الجملة ، إذ قال عليه السلام عقيب ذلك : « وكلما غلب كثرة الماء فهو طاهر »، فإن ظاهر هذا الذيل ، هو أن المناط في عدم الانفعال ، غلبة كثرة الماء ، والغلبة معناها عرفاً القاهرية ، واندكاك المغلوب في جنبه ، وفي حالة تغير الماء بغير وصف النجاسة ، لا يكون الماء غالباً وقاهراً ، كما أشرنا إليه سابقاً . ومعه يحصل التهافت ، بين جعل المناط في الانفعال غلبة وصف النجاسة في

---

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الماء المطلق حديث - ١١ - .

صدر الرواية ، وجعل المناط في عدم الانفعال ، غلبة الماء وقاهريته في ذيل الرواية ، وتكون الرواية مجملة .

الخامس : التمسك بقوله في رواية سماعة : « إذا كان النتن الغالب على الماء فلا يتوضأ ولا يشرب »(١) .

ويمكن تقريب الاستدلال بها بوجهين :

الأول : أن مقتضى الاطلاق في مفهومه ، أنه مع عدم التغير بريح النجس ، لا يحكم بالنجاسة ، ولو تغير الماء بغير وصف النجس وريحه .

ويرد عليه : أن رواية سماعة ، وردت في الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد أنتنت ، والفرض العادي لمورد الرواية ، ليس له إطلاق لصورة تغير الماء بالدابة الميتة دون أن يظهر عليه النتن .

ولو سلم الاطلاق ، فهو معارض بإطلاق ما دل على النجاسة بالتغير ، الشامل للتغير بظهور وصف مغاير لوصف النجس . والمعارضة بالعموم من وجه ، لأن رواية سماعة تقول بمفهومها : إن الماء لا ينفعل مع عدم ظهور وصف النجس ، سواء حصل تغير بظهور وصف آخر أوْ لا . وما دل على النجاسة بالتغير يقول : إن الماء ينفعل بالتغير بالنجس ، سواء ظهر وصفه أوْ لا . وبعد تساقط الاطلاقين ، يرجع إلى عموم فوقاني ، من قبيل عموم دليل الاعتصام لو كان ، وإلا فعمومات الانفعال لو كانت ، وإلا فالأصول العملية .

الثاني : أن ظاهر أخذ عنوان غلبة وصف النجس وريحه في موضوع الانفعال ، دخله في الحكم ، فلو التزمنا بأن الانفعال يكفي فيه مجرد اختفاء وصف الماء ـ ولو بظهور وصف آخر غير وصف النجس ـ ، للزم أن لا يكون لغلبة وصف النجس بعنوانها أي دخل في الانفعال .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٦ ـ .

وامتياز هذا الوجه على سابقه ، أنه يبرز نكتة لتقديم إطلاق المفهوم في رواية سماعة ، على إطلاق ما دل على النجاسة بالتغير ، وهي : أنه يلزم من تقديم الاطلاق الثاني ، إلغاء دخل غلبة وصف النجس في الحكم رأساً ، خلافاً لما إذا قدمنا الاطلاق الأول ، فان غاية ما يلزمه ، تقييد التغيير المأخوذ في موضوع الاطلاق الآخر ، لا إلغاء دخله في الانفعال رأساً .

ويرد عليه : أنه من الواضح ، التلازم العرفي في مورد الرواية ، بين عدم ظهور وصف النجس ، وعدم التغير مطلقاً ، لأن مورد الرواية ، ماء فيه دابة قد أنتنت ، وفرض التغير فيه مساوق لفرض النتن ، إذ لا يتصور عرفاً أن تؤثر الدابة المنتنة ريحاً في الماء غير ريح النتن . ومع هذا التلازم العرفي ، لا يبقى لأخذ عنوان غلبة النتن ـ الذي هو ريح النجس ـ ، على الماء ، ظهور في أن الغلبة بعنوانها ، هي المناط وجوداً وعدماً في الانفعال وعدمه ، بل يحتمل أن يكون أخذها باعتبارها هي التعبير المنحصر عن التغير في مورد الرواية ، إذ لا يتصور التغير في موردها عرفاً بدون ذلك .

ولو سلم الظهور المذكور ، فهو يقع طرفاً للمعارضة مع ظهور مماثل له في رواية حريز : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ » . فان ظاهرها ، أن غلبة الماء بعنوانها ، دخيلة في الحكم بعدم الانفعال ، فلو بني على كفاية عدم ظهور وصف النجس في نفي الانفعال ، لسبّب ذلك إلغاء دخل غلبة الماء في عدم الانفعال رأساً .

هذا كله مضافاً ، إلى أن روايات العلاء ، وشهاب بن عبد ربه ، وسماعة ، لا تخلو عن إشكال سَنَدِيّ نقدم الكلام عنه .

وقد اتضح من مجموع ما تقدم : أن العمل بالمطلقات هو المتعين ، لأن العنوان المأخوذ في موضوعها ، تغير نفس الماء ، وهو ، كما يحصل في صورة ظهور وصف النجس ، كذلك يحصل في صورة طروّ اختلاف في صفات الماء

بسبب انتشار النجاسة فيه ، وإن لم يكن الاختلاف بدرجة توجب ظهور وصف النجس بحده .

ومما ذكرناه ، ظهرت نكات البحث في فرض التغير بالتأثير ، المقابل للتغير بالانتشار ، غير أن تحصيل مطلقات تشمل التغير بالتأثير ، أشكل من تحصيل المطلقات في صورة التغير بالانتشار من دون ظهور وصف النجس ، لأن التغير بالتأثير ، إنما يعهد في اللون ، ولا إطلاق يُعْتدّ به في الروايات الصحيحة ، يقتضي شمول الحكم بالانفعال لموارد التغير بالتأثير في اللون .

ويلاحظ أن السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، قد استدل على كفاية التغير بالتأثير في الحكم بالانفعال ، باطلاق رواية ابن بزيع ، إذ ورد فيها قوله : « إلا أن يتغير » ، بدعوى أن التغير يشمل التغير بالانتشار والتغير بالتأثير ، مع أن رواية ابن بزيع ، لا إطلاق فيها للتغير اللوني ، وإنما هي مخصوصة بالتغير الريحي والطعمي ، كما اعترف السيد الاستاذ في مسألة التغير باللون . ولهذا لم يستدل على الانفعال عند التغير اللوني بهذه الرواية ، بل استدل بروايات أخرى ، وهو ـ دام ظله ـ ، يرى أيضاً ، أن التغير بالتأثير ، غير معهود إلا في باب اللون . فإذا كان التغير بالتأثير غير معهود في باب الطعم والرائحة ، وكانت رواية ابن بزيع مختصة بالتغير الطعمي والريحي ، ولا تشمل التغير اللوني الذي يعهد فيه التغير بالتأثير ، فكيف يتمسك باطلاق الرواية لإثبات الانفعال في موارد التغير بالتأثير ؟ .

وأما رواية هشام بن سالم ، التي تمسكنا باطلاق قوله فيها : « ما أصابه من الماء أكثر منه »[1] ، لإثبات انفعال الماء بتغير لونه ، بحمل الأكثرية على مطلق القاهرية ، فلا يتصور في موردها عادة ، التغير اللوني بالتأثير ليتمسك باطلاقها .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .

(مسألة ـ ١٢) لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العارضي ، فلو كان الماء أحمر أو أسود لعارض ، فوقع فيه البول حتى صار أبيض ، تنجس . وكذا إذا زال طعمه العرضي أو ريحه العرضي[1] .

---

(١)ـ هذه المسألة مرتبطة نحو ارتباط في مبانيها بالمسألة السابقة ، بمعنى أن ما يكون ملاكاً ودليلاً لعدم الانفعال في تلك المسألة ، يصلح أن يكون كذلك في هذه المسألة ، خلافاً لما قد يقال : من عدم الارتباط بين المسألتين .

وتوضيح ذلك : أن تغير الماء بالنجس ، قد يتمثل في ظهور لون النجس مثلاً ، وقد يتمثل في ظهور لون مغاير للون النجس ، وللّون السابق للماء معناً ، وقد يتمثل في زوال أو خفة اللون السابق للماء ، دون أن يظهر فيه ما يعتبر لوناً جديداً في نظر العرف .

والأول هو المتيقن من أخبار الباب . والثاني فرض معقول في موارد التغير بالانتشار ، وهو موضوع البحث في المسألة السابقة . والثالث يتعقل أيضاً ، لا في الماء الباقي على لونه الطبيعي ، بل في ماء متلون بلون عارض ، لأن الماء الباقي على لونه الطبيعي ، لا ينفك زوال لونه الطبيعي عن حدوث لون جديد فيه ، لأن مرجع لونه الطبيعي إلى عدم اللون ، وأما الماء المتلون ، فقد يتفق أن تكون النجاسة موجبة لخفة لونه العرضي أو زواله ، دون أن تعطيه لوناً جديداً ، بأن نفرض فقدان النجاسة للون ، فحينها تلقى في الماء المتلون ، تضعف لونه العرضي دون أن تعطيه لوناً جديداً .

فاذا بني في المسألة السابقة ، على أن مناط الانفعال هو غلبة وصف النجس ، كان ذلك بنفسه أساساً لعدم الانفعال في كلتا المسألتين ، لعدم تحقق هذه الغلبة فيهما معاً .

(مسألة ـ ١٣) لو تغير طرف من الحوض مثلاً، تنجس، فان كان الباقي أقل من الكر، تنجس الجميع، وإن كان بقدر الكر،

كما أننا إذا بنينا في المسألة السابقة، على أن موضوع الانفعال في الأخبار، هو طبيعي التغير لا خصوص التغير بظهور وصف النجس، فلا بأس بالتمسك بإطلاق الأدلة، لإثبات الانفعال في هذه المسألة أيضاً، لأن التغير موجود أيضاً، ومتمثل في اختفاء صفة من صفات الماء، فكما أن ظهور لون جديد عرفاً، يكون تغيراً، كذلك اختفاء لون سابق.

وما يمكن أن يقرب به المنع عن الاطلاق المذكور لصورة حصول التغير بزوال وصف عرضي للماء، هو: دعوى أن المستظهر من أخبار التغيير، أن احتفاظ الماء بصفاته، هو الموجب لعصمته والضمان لبقائه على الطهارة، إذ بزوالها وتغيرها، ينفعل الماء بالنجاسة، وبمناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً، يختص ذلك بالصفات الطبعيّة للماء، لأنها هي التي تناسب بحسب الارتكاز العرفي أن تكون ملاكاً للاعتصام، وضماناً للطهارة، دون الصفات العَرَضِيَّة التي يكتسبها من الأصباغ ونحوها، لأن نكتة الاعتصام في النظر العرفي، قائمة بالماء بما هو ماء، وهذا يعني، ارتباطها بالصفات الطبعية للماء، لا بالصفات المكتسبة، فزوال الصفة المكتسبة، لا يكون موجباً للانفعال، لأنه على خلاف ارتكازية أن الصفة المكتسبة لا دخل لها في اعتصام الماء.

وهذه الدعوى مدفوعة: بأن انفعال الماء عند التغير بزوال صفته العَرَضِيَّة، ليس باعتبار كون الصفة يؤدي زوالها إلى خروجه عن الاعتصام فينفعل بملاقاة النجاسة، ليقال: بأنه على خلاف الارتكاز، بل باعتبار أن التغير بالنجاسة، وكون الماء مورداً لأثر حسي، لها ملاك للانفعال أقوى من اقتضاء الماء الطَّبْعي للاعتصام، وذلك الملاك ثابت في المقام.

بقي على الطّهارة ، وإذا زال تغير ذلك البعض ، طهر الجميع ولو لم يحصل الامتزاج على الأقوى(١) .

---

(١)ـ لأن ذلك البعض متصل مع الباقي ، والباقي كُرّ .

وهذا مبني ، على أن الماء المتنجس يطهره الماء المعتصم ، وأن تطهير المعتصم له يكفي فيه مجرد الاتصال ، دون الاحتياج إلى امتزاج .

وتحقيق ذلك يقع في جهتين :

إحداهما : في البحث حول أصل مُطَهِّرية الماء المعتصم للماء المتنجس .

والأخرى : بعد الفراغ عن أصل المطهرية ، يقع الكلام فيها عن كفاية الاتصال في المطهرية ، أو الاحتياج إلى الامتزاج .

أما الجهة الأولى : فلا إشكال في مطهرية الماء المعتصم للماء المتنجس في الجملة ، وقد استدل على ذلك بوجوه :

الأول : أن الماء المتنجس ، إذا أوصلناه بالماء المعتصم ـ كالكر مثلاً ـ ، على نحو صار ماءاً واحداً : فإما أن نحكم بنجاسة الجميع ، أو بطهارة الجميع ، لأن الماء الواحد ، ليس له إلا حكم واحد ، بمعنى أن أبعاضه متلازمة في الحكم طهارة أو نجاسة . والحكم بنجاسة الجميع ، خلاف إطلاق دليل عتصام الكر ، الذي أوصلنا الماء المتنجس به ، فيتعين الحكم بطهارة الجميع .

ومرجع هذا الدليل في الحقيقة ، إلى الاستدلال بالدلالة الالتزامية العرفية لدليل اعتصام الكر ، لأن التلازم بين أبعاض الماء الواحد في الحكم ، ليس مدلولاً لدليل لفظي أو عقلي ، وإنما هو تلازم عرفي ، فيكون منشأً لدلالة التزامية عرفية ، في دليل اعتصام الكر ، الدال على بقاء الكر على طهارته ، بعد

إيصاله بالماء المتنجس ، إذ يدل من أجل ذلك التزاماً ، على أن الماء المتنجس قد طهر ، للتلازم بين الأمرين عرفاً .

وهذا الاستدلال ، يتوقف على أن لا يكون لدليل انفعال الماء المتنجس الذي يراد تطهيره بتوحيده مع الكر ، إطلاق أحوالي يشمل حال ما بعد التوحد ، وأما إذا كان له إطلاق من هذا القبيل ، فتقع المعارضة بين هذا الاطلاق ، وإطلاق دليل الاعتصام . وقد مر في بحث تغير الماء المعتصم بأوصاف النجس التي يحملها المتنجس ، ما له نفع في المقام .

الثاني : الاستدلال بما دل على اعتصام ماء الحمام لاتصاله بالمادة ، وهو خبر حنان قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام : اني أدخل الحمام في السَّحَر ، وفيه الجنب وغير ذلك ، فأقوم فاغتسل ، فينتضح عليّ بعد ما أفرغ من مائهم ؟ قال : أليس هو جارٍ ؟ . قلت : بلى . قال : لا بأس[1] .

حيث نفى الامام البأس في صورة جريان الماء واتصاله بالمادة ، والنفي مطلق باعتبار عدم الاستفصال ، فيعم الدفع والرفع . بمعنى أنه إذا اتصل بالمادة فهو طاهر ولا بأس به ، سواء كان متنجساً قبل الاتصال ـ وهو معنى الرفع ـ ، أم لا ـ وهو معنى الدفع ـ .

والتحقيق : أن هذا الاستدلال إنما يتم ، إذا كان مراد السائل من مائهم الذي ينتضح عليه بعد ما يفرغ ، ماء الحياض الذي ساوره الجنب ، فكأن الإستشكال عند السائل ، نشأ من ناحية أن ماء الحياض ، قد ساوره الجنب وغيره ممن هو نجس أو متنجس ، وهو ماء قليل فينفعل . ويكون مرجع الجواب حينئذ ، إلى أن ماء الحياض الذي ينتضح منه عليه ، إذا كان متصلاً بالمادة ، فلا بأس به ، سواء ساوره الجنب قبل الاتصال بالمادة أو حينها . فيدل الجواب باطلاقه على زوال النجاسة عن الماء المتنجس ببركة المادة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ٨ ـ .

وأما إذا كان المتفاهم من السؤال في الرواية ، السؤال عن الماء الذي ينتضح على السائل من الجنب ، فمعنى السؤال حينئذ ، هو أن السائل كان واقفاً يغسل نفسه ـ كما أن الجنب كان واقفاً يغسل نفسه ـ ، ويغترف من الحوض لأجل غسل بدنه ، وحينما كان يصب الماء على بدنه ، انتضح منه وأصاب السائل . فالسائل أصابه من الماء الذي كان الجنب يصبه على بدنه ، لا من ماء الحوض مباشرة . فعليه ، يكون الجواب بظاهره غير مفهوم ، لأنه ينيط نفي البأس باتصال ماء الحوض بالمادة ، مع أن هذا الاتصال لا دخل له بجهة الاستشكال ، لأن ما أصاب السائل ليس من ماء الحوض مباشرة ، بل من الماء الذي يصبه الجنب على بدنه النجس مثلاً . وهذا ماء قليل غير معتصم على كل حال ، ولا ينفع في طهارته أن يكون ماء الحوض معتصماً ، فان كان الماءالقليل ينفعل بملاقاة النجس أو المتنجس ، وكان بدن الجنب نجساً أو متنجساً ، فالمحذور ثابت على كل حال ، والسائل يبتلى بالنجاسة بسبب ما انتضح عليه ، سواء كان ماء الحوض متصلاً أم لا .

وإذا كان الماء القليل لا ينفعل بالملاقاة ، فلا محذور على كل حال ، ولو لم يكن ماء الحوض متصلاً بمادته . فالاتصال بالمادة ، لا دخل له في نفي البأس ، وتكون الرواية ـ بعد عدم تعقل ظاهرها ـ ، مجملة ، لأن ذلك يكشف عن وجود خلل في نقلها ، أدى إلى عدم تعقل المقدار المنقول ، ومعه لا يمكن الاستدلال بالرواية .

الثالث : رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا ان يتغير ريحه أو طعمه ، فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأنه له مادة »[1]

ونلاحظ في هذ النص ، أن المتحصل من متنه المذيَّل بالتعليل أربعة أمور :

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ١٢ ـ .

أحدها : الحكم باعتصام ماء البئر ، المستفاد من قوله : « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » .

ثانيها : الحكم بانفعاله بالتغير ، المستفاد من قوله : « إلا أن يتغير » .

ثالثها : الحكم بارتفاع النجاسة بزوال التغير بالنزح ، المستفاد من قوله : « فينزح حتى يذهب الريح » ، لأن الأمر بالنزح إرشاد إلى حصول الطهارة به .

رابعها : كون النزح مؤدياً إلى زوال التغير ، وبتعبير آخر ، ترتب زوال التغير على النزح .

ولا شك في أن التعليل بالمادة ، ليس راجعاً إلى الأمر الثاني ، لأن المادة ليست هي السبب في النجاسة بالتغير . كما ان رجوع التعليل إلى الأمر الرابع خلاف الظاهر ، لأن الأمر الرابع ، ليس مدلولاً مباشراً للكلام ، وإنما هو معنى مُتَصَيَّد ومنتزع من مدلول الكلام .

وظاهر التعليل ، كونه تعليلاً لنفس مفاد الكلام ، لا لمعنى متصيد منه ، خصوصاً إذا كان المعنى المتصيد ، مطلباً عرفياً ليس من الشأن الأولي للامام بيانه وتعليله . فيبقى الأمر الأول والثالث .

ومن المعلوم ، أن رجوع التعليل إلى خصوص الأمر الأول أيضاً خلاف الظاهر ، لأن التابع المتعقب لجمل ومدلولات متعاقبة ، إما أن يكون راجعاً إلى الأخير ، أو إلى الجميع . وأما إرجاعه إلى خصوص الأول ، فليس عرفياً إلا مع نصب قرينة ، على أن النظر الرئيسي للمتكلم في مقام الافادة ، إلى خصوص الأول ، وان غيره ذكر بالتبعية . ومثل هذه القرينة غير موجودة في المقام ، وعليه ، فالتعليل ، إما أن يرجع إلى المطهرية وارتفاع النجاسة بالنزح فقط ، أو إليه وإلى الاعتصام المبين أولاً .

وعلى كل حال ، فيدل على أن المادة تقتضي زوال النجاسة عن الماء المتنجس وتطهيره ، وبعد إلغاء خصوصية المادة في مقابل سائر أقسام المعتصم ،

يستفاد من التعليل عرفاً ، مطهرية الماء المعتصم للماء المتنجس مطلقاً ، فان المادة ليست متميزة في الارتكاز العرفي ، إلا باعتبار سعتها وكونها ماءاً كثيراً بالمعنى ، وان لم تكن مشتملة على ماء كثير بالفعل .

ولعله لهذا ، عبّر عن الماء النابع في نفس رواية ابن بزيع بأنه واسع ، إذ قيل ماء البئر واسع ، بناءاً على أن السعة بلحاظ كون المادة ماءاً كثيراً بالمعنى ، فيكون مرجع التعليل بالمادة ، بلحاظ هذا الارتكاز العرفي ، إلى التعليل بالكثرة ، فيشمل ما كان معتصماً بالكثرة ، بل يشمل ماء المطر أيضاً ، بناءاً على كونه ذا مادة في نظر العرف أيضاً ، وان كانت مادته مختلفة عن مادة الماء النابع ، باعتبارها مادة علوية لا أرضية . إلا ان خصوصيات المادة لا دخل لها في التعليل ، فيستفاد الحكم بمطهرية المعتصم مطلقاً للماء المتنجس .

وأما الجهة الثانية : وهي أن الماء المعتصم ، هل يطهر بمجرد الاتصال ، أو يحتاج إلى الامتزاج ؟

فتحقيق ذلك يتوقف على النظر إلى دليل المطهرية ، ليرى أنه هل يوجد له اطلاق يقتضي حصول التطهير بصرف الاتصال اوْلاً .

أما الوجه الأول للمطهرية ، المذكور في الجهة الأولى ـ وهو ان الماء المتنجس والمعتصم ، بعد إيصال أحدهما بالآخر ماء واحد ، والماء الواحد لا يتبعض حكمه ـ ، فهذا الوجه ، ملاكه حصول الوحدة بين المائين ، التي هي الملاك في تقوّي أحد المائين بالآخر . فكلما كان الماء المتنجس متصلاً بالمعتصم بنحو ، بحيث لولا نجاسته لتقوّى به واصبح مشمولاً لدليل اعتصامه ، فهو حين اتصاله به بذلك النحو من الاتصال ، وهو متنجس يطهر به . فكل نحو من الاتصال يحقق تقوي المتصل بالمعتصم الموجب لدفع النجاسة ، يحقق أيضاً ، تطهير المتصل بالمعتصم المساوق لرفع النجاسة ، لأن عدم تقوي ماء قليل

بالكر ، يعني تعقل تنجسه مع بقاء الكر على طهارته ، ومتى تعقلنا ذلك ، لم يتم الوجه الأول في المقام .

فالوجه الأول إذن ، يقتضي عدم اعتبار الامتزاج وكفاية الاتصال بالنحو الذي يكفي في تقوي المتصل بالماء المعتصم ، ودفع النجاسة عنه .

وأما الوجه الثاني : ـ وهو خبر حنان ـ ، فقد تقدم التأمل بشأن مفاده .

وأما الوجه الثالث : ـ وهو خبر ابن بزيع ، المشتمل على التعليل بقوله « لأنه له مادة » ـ ، فقد استدل به على كفاية الاتصال في الحكم بالمطهرية ، باعتبار أن تمام العلة المذكورة للمطهرية هو المادة ، فلو فرض أن الامتزاج كان دخيلاً في المطهرية ، لأشير إليه في التعليل أيضاً ، وحيث انه لم يذكر ، واقتصر على ذكر صرف المادة الذي لا يساوق الامتزاج ، وإنما يساوق الاتصال ، فيكون دالاً على كفاية الاتصال بالمادة في التطهير .

وهنا إشكال معروف على الاستدلال بهذه الصحيحة على كفاية الاتصال ، وحاصله : إن مورد الرواية هو الامتزاج ، لأن الامام أمر بنزح ماء البئر فقال : « ينزح حتى يطيب الطعم ويذهب ريحه » ، لأن له مادة ومن المعلوم أنه بالنزح يحصل الامتزاج ، لأنه يتجدد النبع كلما أخذ من ماء البئر شيء ، إلى أن يمتزج الماء النابع مع الماء المتنجس ويسيطر عليه ، بحيث يزيل طعمه وريحه القذر ، ويبدله إلى ريح وطعم طيب . ففرض الكلام في الصحيحة إذن ، هو فرض الامتزاج ، فكيف يمكن التعدي من فرض الامتزاج إلى غيره ؟

والجواب على هذا الاشكال بعدة وجوه :

الأول : التمسك باطلاق العلة في التعليل ، وذلك لأن مورد المعلل ، وإن كان هو الامتزاج ، ـ لأن ماء البئر حينما ينزح منه يمتزج الماء النابع مع مائه ـ ، إلا أنه بملاحظة التعليل ، تُلْغَى خصوصية المورد ، ويكون تمام المناط في الحكم بالمطهرية هو المادة ، وفرض المادة مساوق للاتصال وليس مساوقا

للامتزاج . فهو من قبيل أن يشير القائل إلى فقيه ويقول : « أكرم هذا العالم لأنه عالم » ، فمورد الاشارة هنا ـ وان كان هو الفقيه ـ ، ولكنا نلغي هذه الخصوصية بلحاظ اطلاق التعليل ، ونلتزم بشمول وجوب الإكرام لكل اصناف العلماء .

ولا يمكن قبول هذا الجواب ، وذلك ، لأن التعليل بالمادة ، إنما هو تعليل لمطهرية النزح ، لا لمطهرية زوال التغير ولو من نفسه

وتوضيحه : أنه لو كان المفروض في المعلل ، مطهرية زوال التغير ولو من نفسه ، ثم علل ذلك بالمادة دون أخذ عناية الامتزاج فيها ، فيكون مقتضى قانون التعليل ، الالتزام بثبوت الحكم المعلل في سائر موارد العلة ، والحكم المعلل بحسب الفرض ، هو مطهرية زوال التغير ، فيلتزم بأنه ، كلما زال التغير كان مطهراً في حالات وجود المادة للماء ، وإطلاق هذا يعني عدم اعتبار الامتزاج وكفاية الاتصال .

ولكن المفروض في المعلل ، الحكم بمطهرية النزح الذي يستبطن الامتزاج ، وقد عللت مطهرية النزح بوجود المادة ، فمقتضى قانون التعليل ، وإلغاء خصوصية المورد ، أن مطهرية النزح لا تختص بمورد ماء البئر ، بل تثبت كلما كانت هناك مادة ، وهذا لا يثبت كفاية الاتصال .

والحاصل : إن التعليل بعلة ، لا يقتضي التعميم إلا في الحكم الذي سيقت العلة لتعليله ، وليس الحكم في المقام إلا مطهرية النزح ، فالتعليل بالمادة ، يقتضي أن النزح مطهر في كل ماء له مادة ، ولا يقتضي أن غير النزح يكون مطهراً . وتعميم مطهرية النزح ، لا يفيد لإثبات كفاية الاتصال ، لأنه يناسب مع اعتبار الامتزاج ، لأن القائل باعتبار الامتزاج يقر بهذا التعميم أيضاً .

الثاني : ما ذكره السيد في المستمسك ،[1] من أن الإشكال نشأ من ناحية ، أن مورد الرواية هو الامتزاج ، باعتبار أخذ النزح المساوق للامتزاج في موردها . ويندفع ، بأن خصوصية النزح ليست معتبرة : **أولاً** : للاجماع على كفاية الامتزاج بدون نزح ، **وثانياً** : لأجل أن البناء على اعتبارها تعبداً ، يوجب حمل التعليل على التعبدي ، وهو خلاف الارتكاز . وإنما الدخيل مجرد زوال التغير بأي سبب ، فإذا بني لذلك على إلغاء خصوصية النزح ، كان المدار على مجرد زوال التغير .

والتحقيق : أن النزح يحتوي على خصوصيتين : **إحداهما** : كونه مشتملاً على إنزال دلو بوضع مخصوص ، **والأخرى** : كونه أداة لمزج الماء القديم بماء جديد .

ومقتضى الجمود على ظاهر اللفظ في نفسه ، دخل النزح بكلتا خصوصيتيه في مورد الرواية ، غير أن القرينتين المذكورتين ، إنما توجبان إلغاء دخله بلحاظ الخصوصية الأولى ، لا إلغاء دخله بلحاظ الخصوصية الثانية ، إذ لا يوجد إجماع ولا ارتكاز على عدم دخل النزح ، بما هو أداة للامتزاج ، في الحكم بالمطهرية ، فلا بد من التحفظ على هذه الخصوصية . وبذلك يرجع الاشكال من جديد على الاستدلال بالرواية لإثبات كفاية الاتصال .

وإن شئتم قلتم : إن الارتكاز المشار إليه ، القاضي بعدم دخل إنزال الدلو بما هو إنزال للدلو في التطهير بنفسه ، يكون من قبيل القرينة اللبية المتصلة ، التي توجب انعقاد ظهور الكلام من أول الأمر ، في كون النزح مأخوذاً بلحاظ خصوصيته الثانية لا الأولى . ومعه لا يبقى في مورد الرواية إطلاق لفرض الاتصال المجرد عن الامتزاج .

الثالث : ابداء أن كلمة « حتى » في قوله : « حتى يطيب الطعم »،

---

(١) للإمام السيد محسن الحكيم ص ١٠٦ الجزء الأول الطبعة الثانية .

تعليلية لا غائية ، بأن يقال : إن قوله : « فينزح حتى يطيب الطعم »، معناه : فينزح لكي يطيب الطعم ، فكأنه قال : أَذْهِب الريح فيطهر لأن له مادة .

ولا إشكال ، بناءاً على استفادة التعليلية في إلغاء خصوصية النزح رأساً ، إذ يكون مجرد استطراق ، إلى حصول مدخول حتى ، وهو زوال التغير ، فلا يكون مأخوذاً بما هو انزال دلو ، ولا بما هو أداة مزج ، بل بما هو مؤد إلى صِرْف زوال التغير ، وذلك بقرينة : « حتى »، بعد فرض كونها تعليلية . فيندفع الاشكال ، إذ يكون المطهر هو زوال التغير ، وقد عللت مطهرية زوال التغير بالمادة ، ومقتضى قانون التعليل وإطلاقه ، كون التغير مطهراً ما دامت المادة محفوظة ، سواء حصل الامتزاج أم لا .

ولكن الكلام في استظهار التعليلية من « حتى »، مع كونها ظاهرة في الغائية بحسب طبعها ، ولا أقل من الإجمال الموجب لعدم تمامية هذا التقريب .

الرابع : وهو التحقيق في المقام ، وحاصله : إن ماء البئر ، في مورد رواية ابن بزيع ، قد فرضناه متغيراً ، وكلما ينزح منه ، ينضم ماء جديد إلى هذا الماء المتغير ويتنجس به ، إذ يتغير بتغيره . غير أن التغير يضعف بالتدريج حتى يزول ، وبمجرد زوال التغير ، يطهر هذا الماء . وفي هذه الحالة ، إذا لاحظنا هذا الماء في آن زوال التغير ، نجد أن هذا الماء في آن زوال التغير ماء متنجس كله : إما للتغير بعين النجس ، أو للتغير بالماء المتنجس الحامل لأوصاف عين النجس . وبمجرد زوال التغير ، يحكم عليه بالطهارة ، بمقتضى رواية ابن بزيع ، مع أنه لم يحصل امتزاج بعد زوال التغير ، لأن الامتزاج المفروض في الرواية ، إنما هو قبل زوال التغير ، فيظهر من هذا ، أنه يكفي في الحكم بالمطهرية مجرد الاتصال .

وإن شئتم قلتم : إن الامتزاج الذي يقول القائلون بالامتزاج بدخله في التطهير ، هو امتزاج الماء المتنجس بماء طاهر معتصم بالفعل حال الامتزاج ، وفي مورد رواية ابن بزيع ، لم يمتزج الماء المتنجس بماء طاهر معتصم حال

الامتزاج ، لأن الماء الذي امتزج به خلال عملية النزح ، تغير به وأصبح متنجساً ، فلم يحصل امتزاج الماء المتنجس بالماء الطاهر المعتصم حال الامتزاج ، الذي هو المطهر ، عند القائلين باعتبار الامتزاج ، فالرواية إذن ، بلا حاجة إلى التكلفات السابقة ، تكون دليلاً على حصول الطهارة بمجرد الاتصال .

وهذا الوجه هو الوجه الذي نعتمد عليه ، لإثبات هذا المدعى ، وإن دغدغنا فيه في بعض كتاباتنا القديمة بما حاصله : إن هذا الوجه يكون واضحاً جداً ، لو فرضنا أن الماء المتنجس المتغير الموجود في البئر ، يبقى بتمامه متغيراً إلى لحظة معينة ، ثم يزول التغير عنه بتمامه ، فيقال حينئذ : بأن هذا ماء متنجس إلى تلك اللحظة ، وقد طهر بمجرد الاتصال ، دون أن يمتزج بماء معتصم طاهر بالفعل .

ولكن ، بالامكان أن نفرض ، أن ماء البئر الذي كان موجوداً حين التغير بالنجاسة ، ليس على نحو واحد ، بحيث يكون متغيراً بتمامه ، ثم يصبح بريئاً من التغير بتمامه دفعة واحدة ، بل يمر بثلاث حالات متعاقبة :

الأولى : حالة التغير الشديد ، واثر هذا التغير الشديد ، أنه كلما يضاف إليه بالنزح ماء جديد يغيره أيضاً ، فهو تغير مغير .

الحالة الثانية : حالة التغير الضعيف ، بحيث لا يعطي صفته لما ينضم إليه من الماء ، وفي هذه الحالة ، يشكّل ذلك الماء المتغير طبقة أولى ، ويشكّل ما يتجدد نبعه من حين ابتداء الحالة الثانية طبقة ثانية غير متغيرة .

والحالة الثالثة : حالة زوال التغير عن تلك الطبقة الأولى نهائياً ، وهكذا نلاحظ ، أن الطبقة الأولى تتصف أوّلاً بالحالة الأولى ، وهي حالة التغير المغير ، وكل ما ينبع بسبب النزح في هذه الحالة ، يتغير ويلتحق بالطبقة الأولى بحكم فعاليتها وشدة تغيرها ، ولكن في الوقت نفسه ، يضعف التغير في مجموع الطبقة

الأولى ، لأن توسع الطبقة الأولى ، وانضمام المتجدد إليها ، يؤدي إلى انبساط التغير على كمية أكبر من الماء ، فيخف بالتدريج ، إلى أن تنتقل الطبقة الأولى إلى الحالة الثانية التي يفقد فيها التغير قدرته على التأثير ، فيتكون في أحشائها ماء غير متغير بالتدريج ، ويصبح هذا الماء خلال فترة ، طبقة ثانية ممتزجة ومتفاعلة مع الطبقة الأولى ، ويستمر التغير في التناقص والضعف ، بسبب انبساطه ولو بمراتب غير محسوسة على الطبقة الثانية ، حتى تنتقل الطبقة الأولى إلى الحالة الثالثة ، التي يزول فيها التغير رأساً ، نتيجة لانبساطه بنحو لا يبقى له مظهر محسوس . وفي آن دخول الطبقة الأولى إلى الحالة الثالثة يحكم بطهارتها .

وفرض دخولها في هذه الحالة بالنحو الذي شرحناه ، مساوق لحصول الامتزاج بماء طاهر معتصم بالفعل ، قد حصل خلال مرور الطبقة الأولى بالحالة الثانية ، التي تكونت فيها طبقة جديدة من الماء غير المتغير ، فتكون الطهارة حينئذ بعد الامتزاج ، ويعود الاشكال على الاستدلال بالرواية .

والتخلص عن هذه الدغدغة ، بنحو يصحح الجواب الرابع على الاشكال يتم : بدعوى أن هذه الفرضية ، ليست هي الفرضية الوحيدة التي تقع عادة خلال عملية النزح ، بل كثيراً ما يتفق عدم وقوعها ، وتغير تمام الماء وتحوله دفعة واحدة من التغير إلى عدمه . وذلك كما لو فرضنا : أن ماء البئر قليل ، بحيث يوجب إنزال الدلو وأخذ الماء منه تموجه بالدرجة التي تختلط تمام أجزائه بعضها ببعض ، ففي هذه الحالة ، سوف يكون التغير خلال عملية النزح ، مستوعباً دائماً لتمام الماء ، ويضعف بنسبة واحدة في تمام الماء حتى يزول ، كما يمكن تحقيق ذلك بالعناية حتى في الماء الكثير ، بأن نحرك الدلو في البئر ، على نحو نجعل التغير في مجموع مائه بدرجه واحدة دائماً إلى أن يزول . فإطلاق المورد المعلل في الرواية ، لا ينحصر بفرض الامتزاج ، بل يشمل فرض زوال التغير عن تمام الماء دفعة واحدة عرفاً . والحكم بالطهارة في هذا الفرض ، معللاً بالمادة ، يقتضي كفاية الاتصال بالمادة ، وعدم الاحتياج إلى الامتزاج بماء معتصم طاهر بالفعل .

(مسألة ـ ١٤) إذا وقع النجس في الماء فلم يتغير ، ثم تغير بعد مدة ، فإن علم استناد هذا التغير إلى ذلك النجس تنجس ، وإلا فلا[1] .

فإن قيل : إن الجزء الأخير من علة زوال التغير ، لا بد أن يكون هو الدفعة الأخيرة من الماء النقي ، التي تمتزج بالماء المتغير ، لأن زوال التغير لا يكون إلا بامتزاج دفعات متعاقبة من الماء النقي ، والدفعة الأخيرة ـ بحكم كونها آخر دفعة مساهمة في إزالة التغيير ـ ، لا تتغير ، خلافاً للدفعات التي قبلها ، وهكذا حصلنا على الامتزاج بماء غير متغير .

قلنا : إن الامتزاج المدَّعى اعتباره في تطهير الماء المتنجس ، إنما هو الامتزاج بماء طاهر معتصم ، ومن الواضح ، أن الدفعة الأخيرة التي تمتزج بالماء المتنجس ، تنقطع بالامتزاج عن خط الاتصال مع المادة ، فلا تكون معتصمة بالفعل ، فلا يتحقق امتزاج مع طاهر معتصم بالفعل .

(١)ـ ما أفاده ـ قدس سره ـ هو الصحيح ، وهو ينحل إلى أمرين :

الأول : أن التغير ، إذا كان مستنداً إلى ذلك النجس ، فهو يوجب تنجس الماء ، ومجرد مرور الزمان ودخله في التأثير ، بدليل تأخر ظهور التغير عن أول آزمنة الملاقاة، لا ينافي صدق إسناد التغير إلى النجاسة عرفاً بل حقيقة، لأن التغير في هذه الحالة ، مستند إلى نفس النجس ، على حد استناد كل أثر إلى مقتضيه التام ، غاية الأمر ، أن مرور الزمان ، كان له دخل في ترتب الأثر على مقتضيه ، ومثل هذا لا يوجب سلخ عنوان المؤثرية التامة عن النجس كما هو واضح .

الثاني : إنه إذا لم يعلم باستناد التغير إلى النجس ، يحكم بطهارة الماء ، وهذا سوف يأتي تحقيقه في شرح المسألة السادسة عشر ، لأنه من صغرياتها .

(مسألة ـ ١٥) إذا وقعت الميتة خارج الماء ، ووقع جزء منها في الماء ، وتغير بسبب المجموع من الداخل والخارج ، تنجس ، بخلاف ما إذا كان تمامها خارج الماء[١] .

---

(١)ـ قد يستشكل في تفصيل الماتن ـ قدس سره ـ ، بين فرض التغير بالمجموع من الداخل والخارج ، وفرض التغير بالخارج من أجل المجاورة المحضة ، بأن يقال : روايات التغير ، إما أن يُدَّعى أنه أخذ في موضوع التغير فيها عنوان الملاقي ، واسند التغير إلى الملاقي ، فيكون موضوع الحكم بالانفعال ، هو حصول الملاقي المغير . وإما أن يقال : بأن قيد الملاقاة لم يؤخذ ، وأن تمام الموضوع هو المغير ، سواء كان ملاقياً أم لا .

فعلى الأول : ينبغي الحكم بعدم الانفعال ، حتى في فرض حصول التغير بسبب المجموع من الداخل والخارج ، لأن الملاقي ، بما هو ملاقٍ ، ليس مغيراً ، والمغير ليس بتمامه ملاقياً ، فلم يتحقق عنوان الملاقي المغير .

وعلى الثاني : ينبغي الحكم بالانفعال ، حتى في فرض حصول التغير بالمجاورة محضاً ، لصدق طبيعي المغير عليه ، وعدم دخل الملاقاة بحسب الفرض ، فالتفصيل بين الفرضين بلا موجب .

ولكن ، يمكن توجيه التفصيل ، بأن يقال : إن المستفاد من أخبار التغيير ، اعتبار الملاقاة والتغيير معاً في الحكم بالانفعال ، ولكن لا على نحو طولي ، بحيث يكون المعتبر تغيير النجس الملاقي بما هو ملاقٍ ، ليرجع إلى اشتراط استناد التغير إلى الملاقاة محضاً ، بل على نحو عَرْضي ، بحيث يكون المعتبر في الانفعال ، أن يتصف نجس واحد بأنه ملاق وأنه مغير ، فتكون الملاقاة والتغيير ، وصفين عَرْضِيَّين للشيء الذي حكم بأنه منجس . فعلى هذا يتجه التفصيل والحكم بعدم الانفعال عند التغير بالمجاورة محضاً ، لعدم وجود جزء الموضوع وهو الملاقاة ، والحكم بالانفعال عند التغير بالمجموع من الداخل

والخارج ، لأن كلا جزئي الموضوع محقق .

فلا بد من تحقيق أن الملاقاة والتغير، هل لوحظا بنحو طولي، أو بنحو عرضي ؟ وفي هذا المجال يمكن أن يقال : إن جملة من روايات الباب ، التي تصدَّت إلى بيان عدم الانفعال بدون تغير ، وثبوته مع التغير ، لم يؤخذ في موضوعها عنوان الملاقاة ، من قبيل رواية حريز : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ ، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ » .

ومقتضى الجمود على إطلاق كل من نفي الانفعال في الجملة الأولى ، وإثبات الانفعال في الجملة الثانية ، شموله للمجاور أيضاً ، ولكن ، لما كان عدم الانفعال بالمجاور من دون تغيير ، ليس مترقباً عرفاً ، فينصرف موضوع نفي الانفعال في الجملة الأولى ، إلى ما كان له ملاقاة مع الماء ، وبلحاظ ظهور الجملتين في وحدة الموضوع ، يسقط إطلاق الحكم بالإنفعال في الجملة الثانية لصورة المجاورة المحضة ، ويختص بفرض الملاقاة . وهذا يعني دخل الملاقاة في الحكم بانفعال الماء المتغير .

وأما أن التغير لا بد أن يكون مستنداً إلى الملاقاة محضاً ، فهذا تقييد زائد لا قرينة عليه ، ومجرد دخل الملاقاة ، يلائم مع ملاحظة الوصفين ـ الملاقاة والتغير ـ ، بنحو عَرْضي ، فيتم الاطلاق لمحل الكلام .

هذا ، مضافاً إلى إمكان الاستدلال في المقام ، بالروايات التي فرضت فيها الملاقاة صريحاً أيضاً ، من قبيل ما ورد السؤال فيها عن الماء الذي فيه الميتة ، وجاء الجواب بالحكم بالانفعال مع تغير الماء . فإن مقتضى إطلاق الجواب ، هو الحكم بالانفعال عند التغير ، سواء كان التغير مستنداً إلى ملاقاة الميتة محضاً ، أو كانت الميتة طافية على الماء ، واستند التغير إلى جزئيها الأسفل والأعلى ، بحيث تدخَّل الجزء غير الملاقي في إيجاد التغيير ، ويتعدى من ذلك إلى كل حالة مماثلة ، سواء صدق فيها عنوان أن الميتة في الماء ، أو لم يصدق . لأن الارتكاز العرفي يرى ، أن دخل هذا العنوان في التنجيس ، إنما هو بلحاظ الملاقاة ، فمع

(مسألة ـ ١٦) إذا شك في التغير وعدمه ، أو في كونه للمجاورة أو بالملاقاة ، أو كونه بالنجاسة أو بطاهر ، لم يحكم بالنجاسة[1] .

حفظ الملاقاة وحصول التغير يحكم بالانفعال .

نعم ، هذا البيان لا يجري ، فيما إذا لم يكن الجزء الملاقي من الميتة العامل الأهم والأساسي في التغيير ، لأن العادة في الماء الذي تقع فيه الميتة ويتغير بها ، أن يكون دور الجزء المنغمس منها في الماء ، أهم كثيراً من دور الجزء الأعلى في إيجاد التغيير ، فلا يمكن التعدي إلى ميتة غير ملاقية للماء إلا بجزء يسير منها ، بحيث كان للمجاورة دخل أساسي في إيجاد التغيير .

(١) لا إشكال في أنه إذا شك في أي قيد من القيود الدخيلة في موضوع الحكم بالتنجيس ، لا يحكم بالنجاسة ، إذ لا أقل من الرجوع إلى استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة ، حيث إن مرجع ذلك ، إلى الشك في الطهارة ، وهي مورد للقاعدة والاستصحاب معاً .

إلا أنه يقع الكلام في كل فرض من فروض الشك المذكورة في المتن ، في أنه هل هناك مرجع أعلى من أصالة الطهارة واستصحابها ، بحيث يكون مقدماً على الأصلين المذكورين أو لا ؟

فنقول : إذا شك في التغير وعدمه ، فالشك في التغير ، تارة يكون بنحو الشبهة المفهومية ، وأخرى بنحو الشبهة المصداقية .

فإن كان بنحو الشبهة المفهومية ، تعين الرجوع إلى مطلقات أدلة الاعتصام لو كانت ، من قبيل : « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء »، لأن هذه المطلقات ، خرج منها بالمخصص المنفصل ، ما إذا حصل التغير فيه ، وهذا المخصص المنفصل ، أمره دائر بين الأقل والأكثر مفهوماً . وحينئذ ، ففي الزائد

على القدر المتيقن من المخصص المنفصل ، يتمسك بالمطلقات ، فيحكم بالاعتصام والطهارة .

وإن كان الشك في التغير بنحو الشبهة المصداقية ، جرى استصحاب عدم التغير بلا إشكال ، ويكون هذا الاستصحاب موضوعياً بالنسبة إلى استصحاب الطهارة وقاعدتها ، وحاكماً عليهما على المبنى المشهور .

وإذا علم بالتغير ، وشك في كون التغير بالنجس أو بالطاهر ، كما إذا وجدنا الماء متغيراً ، ولم ندر أن هذا التغير ، هل نشأ من الجيفة الطاهرة ، أو من الجيفة النجسة ، فقد أجرى السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، استصحاب عدم تغير الماء المستند إلى النجس ، لأن الحكم بانفعال الماء المعتصم ، مترتب على التغير المستند إلى النجس ، فإذا شك في استناد التغير إلى النجس ، جرى استصحاب عدم وقوع التغير المستند إلى النجس في الماء .

ولا يراد بهذا الاستصحاب ، أن ينفي استناد هذا التغير الخارجي المعلوم إلى النجس ، لكي يكون مبنياً على إجراء الاستصحاب في الاعدام الأزلية ، حيث إن هذا التغير الخارجي ، لم يمر عليه زمان كان موجوداً وليس مستنداً إلى النجس ، وإنما عدم استناده إلى النجس بعدم وجوده ، بل المراد بالاستصحاب ، أن ينفي وقوع التغير المستند إلى النجس في هذا الماء . وهذا استصحاب صحيح ، حتى على مبنى من ينكر الاستصحاب في الاعدام الأزلية ، لأن العدم المستصحب فيه ، عدم مع حفظ الموضوع ، إذ يقال : إن الماء قد كان ولم يكن متغيراً بالنجس ، والآن كما كان .

هذا ما أفاده السيد الأستاذ[1] .

والتحقيق في المقام : أن التغير المستند إلى النجس ـ الذي رتب عليه انفعال الماء المعتصم في لسان الدليل ـ ، تارة يكون مأخوذاً على نحو التقييد ،

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٩٣ .

وأخرى يكون مأخوذاً على نحو التركيب .

ومعنى أخذه على نحو التقييد ، أن يكون المأخوذ هو التغير المستند إلى النجس ، بحيث يكون استناد التغير إلى الشيء بما هو نجس ، مأخوذاً في موضوع الحكم ، فالحكم مترتب على أمر واحد ، وهو الحصة الخاصة من التغير ، التي تنحل إلى مقيد وتقيد ، أي إلى تغير ، واستناد التغير إلى النجس .

ومعنى أخذه على نحو التركيب ، أن يكون الحكم بالانفعال، مترتباً على موضوع مركب من جزئين : **أحدهما** : تغير الماء بشيء ، **والآخر** : أن يكون ذلك الشيء نجساً .

والفرق بين هذا التركيب وذلك التقييد ، أن نسبة التغير إلى الشيء بما هو نجس ، ليست مأخوذة في فرض التركيب ، وتكون مأخوذة في فرض التقييد ، إذ في فرض التركيب ، لم يضف التغير إلى الشيء بما هو نجس ، بل إلى الشيء ، وجعلت نجاسة الشيء جزءاً آخر مأخوذاً في موضوع الحكم في عرض التغير .

والأثر العملي للوجهين ـ من التقييد والتركيب ـ ، يظهر في جريان الأصول العملية ، فان الموضوع ، إذا كان مأخوذاً على نحو التقييد ، بحيث ترتب الحكم بالانفعال على التغير الخاص المستند إلى النجس ، بما هو حصة خاصة من طبيعي التغير ، صح اجراء الاستصحاب بالنحو الذي أجراه السيد الاستاذ في المقام ، إذ يجري حينئذ استصحاب عدم تلك الحصة الخاصة . ولكن لازم ذلك من ناحية أخرى ، أننا لو علمنا بتغير الماء بشيء مسبوق بالنجاسة ، ونشك في بقائه على النجاسة حين تغير الماء به ، كميتة الانسان التي يشك في أنها غسلت قبل أن يتغير الماء بها أوْلاً ، لم يجر استصحاب بقاء النجاسة ، أو استصحاب عدم تغسيل الميت ، لإثبات انفعال الماء المعتصم ، لأن استصحاب بقاء النجاسة ، أو عدم تغسيل الميت ، لا يمكن أن يثبت به استناد التغير إلى النجس ، ولو بضم الوجدان إلى التعبد ، لأن ما هو ثابت بالوجدان ، استناد

التغير إلى ذات هذا الشيء ، وما هو ثابت بالتعبد ، أن ذات هذا الشيء نجس . وأما إضافة التغير إلى الشيء بما هو نجس ، فهي لازم عقلي لمجموع الأمرين السابقين .

وأما إذا كان الموضوع مأخوذاً على وجه التركيب ، بأن كان مركباً من جزئين وهما : تغير الماء بشيء ، وان يكون ذلك الشيء نجساً ، دون أن يؤخذ في الموضوع نسبة التغير إلى الشيء بما هو نجس . فاستصحاب نجاسة الميت ، الذي تغير الماء بسببه في الفرض الذي افترضناه ، يجري وينفع بضم التعبد إلى الوجدان في إحراز الموضوع ، لأن الجزء الأول من الموضوع ، ـ وهو التغير بشيء ـ ، وجداني ، وكون الشيء نجساً ، ثابت بالاستصحاب ، ولا نحتاج إلى اثبات شيء ثالث ، فيترتب الحكم بالانفعال . ولا يكون الاستصحاب مثبتاً .

ولكن ، بناءاً على فرضية التركيب ، لا يجري الاستصحاب الذي تمسك به السيد الأستاذ في المقام ، وهو استصحاب عدم التغير المستند إلى النجس ، أي استصحاب عدم المقيد بما هو مقيد ، لأن المقيد بما هو مقيد ، ليس هو موضوع الحكم الشرعي ليجري استصحابه ، بل الموضوع مركّب من جزئين ، فلا بد من ملاحظة كل جزء ، والنظر إلى تمامية اركان الاستصحاب فيه ، وعدم تماميتها . فالجزء الأول ، هو تغير الماء بشيء ، وهذا مقطوع به وجداناً ، فلا معنى لاستصحاب عدمه . والجزء الثاني ، أن يكون هذا الشيء نجساً ، بحيث يكون إضافة النجاسة إلى الشيء ، في عرض إضافة التغير إليه ، والمفروض أننا لا نشك في نجاسة شيء خارجاً ، بل نعلم أن هذا نجس وذاك طاهر ، وإنما الشك في نسبة التغير إلى أي واحد منهما ، فكل واحد من جزئي الموضوع المركّب إذن ، لا مجال لاجراء الاستصحاب فيه .

وأما إجراء الاستصحاب لنفي اجتماع الجزئين ـ أي نفي المقيد بما هو

مقيد ـ ، فلا يمكن ، لأن عنوان الاجتماع المساوق للمقيد بما هو مقيد ، ليس دخيلاً في موضوع الحكم الشرعي بالانفعال .

وهذه نكتة سيالة في سائر الموضوعات المماثلة للآثار الشرعية ، فالتغير بالنجس مثلاً ، المأخوذ في موضوع الحكم بالانفعال ، من قبيل الغسل بالماء المطلق الطاهر ، المأخوذ موضوعاً للحكم بالطهارة ، فيجري فيه نفس الكلام ، إذ يمكن أن يلحظ الغسل بالماء المطلق على نحو التركيب ، فيرجع إلى جزئين : **احدهما** : الغسل بشيء ، **والآخر** : أن يكون هذا الشيء ماءاً مطلقاً وطاهراً . ويترتب على ذلك ، أنه لو غسل بماء مشكوك الاطلاق أو الطهارة ، وحالته السابقة هي الاطلاق والطهارة ، جرى استصحابها .

ويتضح بذلك موضوع الحكم بطهارة الشيء المغسول ، لأن موضوع هذا الحكم ، مركّب من الغسل بشيء ، وأن يكون ذلك الشيء ماءاً مطلقاً طاهراً . والأول وجداني ، والثاني ثابت بالاستصحاب . فيترتب الحكم .

ولا يجري في هذا الفرض ، استصحاب عدم وقوع الغسل المقيد ، أي الغسل بالماء المطلق الطاهر ، لأن المقيد بما هو مقيد ، لم يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعي ، وإنما أخذ المركّب ، وهو لا يشتمل على التقيد ، ونسبة الغسل إلى الماء المطلق الطاهر بما هو مطلق طاهر .

ويمكن أن يلحظ الغسل بالماء المطلق على نحو التقييد ، بحيث يكون موضوع الحكم ، هو الحصة الخاصة من الغسل ، المشتملة على نسبة الغسل إلى الماء المطلق والطاهر بما هو مطلق وطاهر .

ويترتب على ذلك ، أنه في فرض غسل الثوب بماء مسبوق بالاطلاق والطهارة ، يجري استصحاب عدم وقوع الحصة الخاصة من الغسل ، أي عدم وقوع الغسل بالماء المطلق الطاهر ، ولا يجدي استصحاب بقاء الاطلاق والطهارة ، لأنه لا يحرز تقيد الغسل بالماء المطلق الطاهر ، بما هو مطلق طاهر ،

الذي هو دخيل في موضوع الحكم ، بناءاً على فرضية التقييد ، لأن هـذا التقيد لازم عقلي لضم ما ثبت بالاستصحاب ، إلى ما هو ثابت بالوجدان ، فـان كون الغسـل قد وقـع بهذا المائع وجداني ، وكون هـذا المائع مـاءاً مـطلقـاً ثـابت بالاستصحاب ، ولازم مجموع هذين الأمرين ، وقوع الغسل بالماء المطلق .

وبما حققناه ، ظهـر أن ما أفـاده السيد الاستـاذ ـ دام ظله ـ ، من إجـراء استصحـاب عدم التغـير بالنجس ، في فـرض العلم بأصل التغير ، والتـردد في استنـاده إلى النجس أو الطاهـر ، إن كان مـع بنائـه عـلى كـون التغـير بـالنجس مـأخـوذاً بنحـو التـركيب في مـوضـوع الحكم ، فـلا يمكن المسـاعـدة عـلى هـذا الاستصحاب . لأن المقيد بمـا هو مقيـد ـ بناءاً عـلى هذا ـ ، لم يؤخـذ موضـوعاً للحكم الشـرعي ، لكي يجـري استصحـاب عـدمـه . وإن كـان إجـراء ذلـك الاستصحـاب ـ مع بنـائه عـلى كون التغـير بالنجس ، مـأخوذاً بنحـو التقييد في موضوع الحكم ـ ، فلا بأس بهذا الاستصحاب .

ولكن ، يبقى السؤال حينئذ ، عن الفرق بـين موضـوعية التغـير بالنجس للحكم بالانفعال ، وموضوعية الغسل بالماء للحكم بالطهارة وامثاله ؟ .

فان كان المدعى ، أن الغسل بـالماء وأمثـاله أيضـاً مأخـوذ بنحو التقييـد ، فلازمه ـ كما عرفت ـ ، عدم إمكان الحكم بـطهارة الثـوب النجس المغسول بمـاء مستصحب الاطلاق أو الطهارة ، لكون الاستصحاب حينئذ مثبتـاً كما شـرحنا ، مع أن بناء القوم على إجـراء أمثال هـذا الاستصحاب . وإن كـان المدعى ، أن الغسل بالماء مأخوذ على نحو التركيب ، فما هو الفرق بين عنواني التغير بـالنجس والغسل بالماء ؟ ولماذا يحمل أحدهما على التقييد والآخر على التركيب ؟ .

وعـلى أساس مـا ذكرنـاه ، تبين ميـزان كلي ، وهـو أنه ، كلما كـان شيء مأخوذاً في موضوع الحكم ، وقـد لوحظ اتصـافه بـوصفين في مقـام ترتب الحكم عليه ، وكان أحد الوصفين ثابتاً له بالوجدان في ظـرف الشـك في بقاء الـوصف الآخر فيه ، والوصف الآخر ثـابت له بـالاستصحاب . فتـارة ، يكون كـل من

الوصفين ملحوظاً بما هو وصف لذلك الشيء ، دون أن يؤخذ في الموضوع أي نسبة بين نفس الوصفين ، وأخرى ، يكون أحد الوصفين الثابت بالوجدان ، منسوباً إلى ذلك الشيء بما هو موصوف بالوصف الآخر ، بحيث يكون الشيء من قبيل الحد الأوسط لقيام نسبته بين نفسِ الوصفين ، وأخذ هذه النسبة في موضوع الحكم .

فان كان من قبيل الأول ، أفاد استصحاب أحد الوصفين ، وضمه إلى وجدانية الوصف الآخر في إحراز موضوع الحكم ، وان كان من قبيل الثاني ، فالاستصحاب غير مُجْدٍ لكونه مثبتاً .

ومن هذا القبيل أيضاً ، إكرام العالم ، إذا وقع موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعي ، وكان الشخص مشكوك العلم ، مع كونه عالماً سابقاً . فاننا إذا فرضنا ، أن إكرام العالم ، قد أخذ بنحو التركيب المنحل إلى جزئين ، اكرام شخص ، وان يكون عالماً ـ بحيث إن الإكرام والعلم لوحظا وصفين للشخص في مرتبة واحدة ، ولم تؤخذ أي نسبة بين نفس الوصفين ـ ، فيجري استصحاب العلم ، وينقح بضمه إلى وجدانية اكرام الشخص ، موضوع الحكم الشرعي ، إذ يقال : هذا إكرام للشخص وجداناً ، وهذا الشخص عالم استصحاباً . ولا نريد أكثر من هذا .

وإذا فرضنا ، أن إكرام العالم ، قد أخذ بنحو التقييد ، بحيث لوحظ الاكرام منسوباً إلى الشخص العالم بما هو عالم ، وأخذت هذه النسبة في موضوع الحكم الشرعي . فلا يجدي استصحاب العلم في الشخص ، لتنقيح الموضوع ، لأن الموضوع هو إكرام العالم ، وترتب أن هذا الاكرام ، إكرام للعالم على وجدانية أن هذا الاكرام إكرام لهذا الشخص ، وتعبدية ان هذا الشخص عالم ترتب عقلي . فاذا فرض إكرام الشخص المشكوك في ارتفاع علمه ، فلا محالة يشك في تحقق إكرام العالم ، ويجري استصحاب عدمه .

وقد ذكرنا في الأصول ، أن الظهور الأولي لأخذ عناوين من قبيل التغير

بالشيء النجس ، أو الغسل بالماء المطلق الطاهر ، أو إكرام الانسان العالم ، هو أخذها بنحو التقييد ، أي بأن يكون التغير أو الغسل أو الإكرام ، منسوباً إلى الشيء أو الماء أو الانسان ، بما هو نجس أو مطلق طاهرٌ أو عالم . فان هذه العناوين ، مشتملة على نسبتين وتَقَيُّدين : أحدهما : تقيد الشيء بالنّجس ، والماء بالمطلق الطاهر ، والانسان بالعالم ، والآخر : تقيد التغير بالشيء ، والغسل بالماء ، والاكرام بالانسان .

ولا شك أن التركيب اللفظي ، يقتضي كون هذين التقيدين طوليين ، بمعنى أن طرف التقيد بالتغير ، هو الشيء النجس ، وطرف التقيد بالغسل ، هو الماء المطلق ، وطرف التقيد بالإكرام ، هو الانسان العالم .

ولو أخذنا بهذا الظهور الأولي ، لانْسد باب إجراء الاستصحاب ، لإحراز النجاسة أو الإطلاق أو العلم ، ولكن بَيَّنا في الأصول ، قيام قرينة نوعية ارتكازية على تحويل المقيد إلى مركّب ، وكون العنوان ملحوظاً على نحو التركيب ، بحيث ينحل قولنا التغير بالنجس ، إلى التغير بشيء ، وأن يكون الشيء نجساً . وبذلك ينفتح باب إجراء الاستصحاب في جزء الموضوع ، وينغلق إجراء الاستصحاب في عدم المقيد بما هو مقيد ، فلا يكون استصحاب عدم التغير بالنجس جارياً في محل الكلام .

وبنفس النكات التي أوضحنا على أساسها عدم جريان هذا الاستصحاب ، تنحل عدة مشاكل في الأصول ، من قبيل : توهم المعارضة بين الاستصحاب في مجهول التاريخ ، والاستصحاب في معلوم التاريخ ، وتفصيل ذلك موكول إلى محله .

وإذا لم يجر استصحاب عدم التغير بالنجس ، جرت الاستصحابات والأصول الحكمية .

وهناك فرض ثالث للشك تعرَّض له الماتن ، وهو أن يشك في استناد التغير إلى الملاقاة أو إلى المجاورة ، بعد العلم بأصل التغير .

(مسألة ـ ١٧) إذا وقع في الماء دم وشيء طاهر أحمر فاحْمَرَّ بالمجموع ، لم يحكم بنجاسته[١] .

وهذا الشك على نحوين : **أحدهما** : أن يكون أصل ملاقاة النجس للماء مشكوكاً ، ولكن مغيريته للماء معلومة ، **والآخر** : أن تكون ملاقاة النجس للماء معلومة ، ولكن مغيريته مشكوكة ، إذ لا ندري أن التغير الواقع في الماء ، هل هو مستند إلى ذلك النجس الملاقي ، أو إلى نجس آخر مجاور .

أما في النحو الأول ، فلا إشكال في جريان استصحاب عدم الملاقاة ، لأن موضوع الحكم بالانفعال ركّب من : التغير بشيء ، وأن يكون ذلك الشيء نجساً ، وأن يكون ملاقياً للماء . فإذا علم بتغير الماء بشيء نجس ، وشك في ملاقاته له ، يجري استصحاب عدم الملاقاة ، فيحكم بطهارة الماء .

وأما في النحو الثاني ، فيجري استصحاب عدم التغير ، بتقريب : أن الحكم بالانفعال مترتب ـ بناءا على التركيب ـ، على أن يكون هناك شيء يتصف بأنه مغير للماء ، وبأنه نجس ، وبأنه ملاق له ، بحيث تكون الأوصاف الثلاثة منسوبة إلى الشيء في عَرْض واحد .

وفي النحو المفروض من الشك ، عندنا شيئان : **أحدهما** : يعلم بكونه ملاقياً للماء وبكونه نجساً ، ولكن لا يعلم بكونه مغيراً ، **والثاني** : يعلم بكونه نجساً ، ويعلم بأنه ليس ملاقياً ، ويشك في كونه مغيراً . والشك في مغيرية الثاني ، لا أثر له ، للعلم بعدم كونه منجساً ، ما دام غير ملاق للماء ، وإنما منشأ احتمال نجاسة الماء ، هو الشك في مغيرية الشيء الأول ، فنستصحب عدم مغيريته .

(١) ـ الدم الملقى : إما أن يكون في نفسه صالحاً للاستقلال بالتغيير ، وإما أن لا يكون كذلك .

ففي الفرض الأول ، ينحصر توهم عدم الانفعال ، في دعوى أنه بعد اجتماعه بالأحمر الطاهر ، أصبح المجموع علة بالفعل للتغيير ، فلم يستند التغيير بالفعل إلى النجس بصورة مستقلة ، فلا تشمله أخبار الباب .

وجميع ما تقدم من الوجوه الحلّية ، لاثبات كفاية التغير التقديري في ماء مصبوغ بالأحمر ، إذا ألقي فيه الدم الصالح للتغيير في نفسه ، يجري في المقام لدفع هذا التوهم ، فأي وجه منها تم هناك ، يثبت به الانفعال هنا ، بل قد لا تتم بعض الوجوه هناك ، ولكنها تتم هنا ، من قبيل دعوى أن الاستقلالية في التأثير للنجس ، المفروضة في أخبار التغيير ، إنما هي لتصحيح اسناد الأثر إلى النجس عرفاً ، وهذا الاسناد العرفي ، تكفي فيه الاستقلالية الطّبعية ، ولا يتوقف على الاستقلالية الفعلية ، التي تزول عند اجتماع سببين ، فان هذه الدعوى تكفي في المقام ، لإثبات الانفعال ، ولم تكن تكفي هناك لاثبات ذلك ، الا بضمائم لم يعترف بها .

وأما في الفرض الثاني ، فلا شك في عدم شمول روايات الباب له ، لظهور اسناد التغيير إلى النجس في استقلاليته ـ ولو طبعاً ـ ، في مقام التأثير .

وما قد يُقرِّب به الحكم بالانفعال في هذا الفرض ، هو أن يقال : إن تغير الماء بلون الدم ، معناه أن ترى حمرة الدم في الماء ، وليس معناه انتقال الحمرة إلى نفس الماء . وفي المقام ، ترى حمرة الدم في الماء ، لأن الحمرة المرئية هي حمرة المجموع المركّب من الدم والشيء الطاهر ، فحمرة الدم مرئية ضمناً ، وإن كان الناظر لا يميزها عن حمرة الجزء الآخر .

ويندفع هذا القول ، بأنا لو سلمنا أن تغير الماء بالدم ، معناه عرفاً رؤية حمرة الدم فيه ، فلا بد أن يكون التغير بهذا المعنى مستنداً إلى النجس ، بنحو يكون الدم هو السبب في حفظ حمرته في الماء ، المساوق لرؤيتنا لها . وأما إذا لم يكن الدم قادراً على ذلك ـ كما هو المفروض ـ ، فلا يستند حفظ حمرة الدم إلى الدم نفسه ، بل إلى المجموع المركب من الدم والشيء الطاهر .

(مسألة ـ ١٨) الماء المتغير ، إذا زال تغيره بنفسه ، من غير اتصاله بالكر ، أو الجاري لم يطهر[١] .

نعم الجاري والنابع ، إذا زال تغيره بنفسه طهر بالماء ، وكذا البعض من الحوض إذا كان الباقي بقدر الكر كما مر .

---

(١)ـ بعد الفراغ في البحوث السابقة ، عن طهارة الماء المتغير إذا زال عنه التغير واتصل بالمعتصم ، يقع الكلام الآن ، في كفاية مجرد زوال التغير في حصول الطهارة للماء ، الذي كانت نجاسته بسبب التغير . والكلام في ذلك يقع في مرحلتين :

الأولى : على مستوى الأصول العملية ، وفي هذه المرحلة ، تمسّك المشهور باستصحاب النجاسة ، بعد فرض أن التغير ليس من الحيثيات التقييدية المعددة للموضوع عرفاً . وتمسّك السيد الأستاذ ،بأصالة الطهارة ، بناءاً منه على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . وحيث إن الشك في النجاسة في المقام شبهة حكمية ، فلا يجري فيها استصحاب النجاسة .

والتحقيق : أنا إذا بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، تعين إجراء الاستصحاب ، والا أشكل الرجوع إلى أصالة الطهارة أيضاً ، لأن الرجوع إليها يتوقف على أمرين :

الأول : البناء على شمول دليل القاعدة للشبهة الحكمية ، وهذا سوف يأتي الكلام فيه عند الحديث عن أصالة الطهارة تفصيلاً .

الثاني : كون الغاية في قوله : « حتى تعلم انه قذر » ، كلمة « قذر » ، بالمعنى الوصفي ، لا بمعنى الفعل .

إذ لو انكرنا الأمر الأول ، فمن الواضح عدم جواز التمسك بأصالة

الطهارة في المقام ، لأن الشبهة حكمية .

كما أنا لو أنكرنا الثاني ، وافترضنا أن « قذر » ، بمعنى الفعل ، فيكون مفاد القاعدة : أن كل شيء نظيف حتى تعلم بأنه تقذّر ، فلا يشمل موارد الشك في بقاء القذارة ، لأن العلم بأنه تقذر موجود فيها ، ويكفي في المقام إجمال الغاية وترددها بين الوجهين ، لعدم إمكان التمسك باطلاق دليل القاعدة .

ومن هنا قلنا سابقاً : إن عدم شمول دليل القاعدة لموارد استصحاب النجاسة ، ليس من أجل حكومة دليل الاستصحاب عليه ، بل لقصوره في نفسه بسبب ذلك الإجمال . وبعد فرض عدم جريان الاستصحاب ، وعدم جريان أصالة الطهارة من أجل ذلك الاجمال يرجع إلى أصالة البراءة عن حرمة الشرب ، وأصالة الطهارة في الملاقي ، وأصالة الاشتغال فيما أخذت فيه طهارة الماء شرطاً ، للشك في وجود الشرط خارجاً ، وأصالة البراءة عن المانعية ، فيما إذا جعل الماء المتنجس مانعاً ، للشك في مانعية هذا الماء الذي زال عنه التغير ، ونحو ذلك من الأصول المؤمِّنة أو المنجِّزة .

الثانية : على مستوى الأدلة الاجتهادية ، وفي هذه المرحلة ، قد يتمسك لاثبات النجاسة باطلاق روايات التغير ، بدعوى أن الحكم بالنجاسة فيها شامل ـ بمقتضى الاطلاق ـ ، لما بعد زوال التغير ، لأن عنوان التغير لم يؤخذ قيداً في الموضوع، كما لو قيل: «الماء المتغير نجس»، لئلا يكون للدليل إطلاق لما بعد زوال التغير ، بل أخذ شرطاً للحكم فقيل : « إذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تشرب » ، فيكون الحكم في الجزاء منوطاً بحدوث الشرط ، ومطلقاً من ناحية بقائه أو ارتفاعه ، فيثبت المطلوب بالاطلاق .

والمناقشة في التمسك بهذا الاطلاق يمكن تقريبها بأحد وجهين :

الأول : إن القيود المأخوذة على نهج الشرط في القضية الشرطية ـ كالتغير في روايات الباب ـ ، يختلف حالها ، فان المستظهر من بعضها ، أن القيد مأخوذ

قيداً بحدوثه وبقائه ، بحيث يكون بقاء الحكم في طرف الجزاء منوطاً ببقائه ، والمستظهر من بعضها الآخر ، أن القيد مأخوذ بحدوثه ، بحيث لا يضر ارتفاعه في بقاء الحكم المجعول في طرف الجزاء على حاله . وذلك لأن مقتضى الدلالة اللفظية الأولية للقضية الشرطية ، هو كفاية حدوث الشرط في تحقق الجزاء ، ومقتضى إطلاق الحكم في طرف الجزاء حينئذ ، عدم إناطة بقائه ببقاء الشرط ، غير أن مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية في ذهن العرف ، قد تصبح أحياناً قرينة ، على أن القيد أخذ بحدوثه وبقائه قيداً للحكم ، بحيث ينعقد للكلام ظهور في ذلك ، بضم هذه المناسبات الارتكازية ، التي تشكّل القرينة اللّبية . وقد لا تكون أحياناً بتلك المثابة ، ولكنها توجب إجمال الكلام ، وعدم انعقاد الاطلاق في طرف الجزاء ، لحالة ارتفاع الشرط بسبب اقترانه بتلك القرينة اللبية ، التي يعامل معها معاملة القرائن المتصلة .

ففي قولنا : « إذا اصبح شخص عالماً فأكرمه » ، نستفيد منه نفس ما نستفيده من قولنا : « أكرم العالم » ، رغم أن العلم مأخوذ قيداً للموضوع في الثاني ، وشرطاً لثبوت الحكم على موضوعه في الأول . لأن مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ، تقتضي أن تكون فعلية العلم مناطاً للحكم لا مجرد حدوثه ، فينعقد للكلام ظهور في نفس ما كان القول الثاني دالاً عليه ، بحيث لا يبقى للجزاء اطلاق لفرض ارتفاع الشرط .

وقد ينعكس المطلب ، فيكون القيد مأخوذاً في موضوع الحكم في لسان الدليل ، ولكن مناسبات الحكم والموضوع ، تقتضي أخذه بوجوده الحدوثي مناطاً للحكم ، فينعقد للدليل ، بضم هذه القرينة اللبية ، ظهور في ثبوت الحكم واستمراره ، حتى بعد ارتفاع القيد . كما إذا ورد : « أكرم الشخص المكرم لك » ، فإن القيد هنا أخذ في الموضوع ، ومقتضى الجمود على الدلالة اللفظية الأولية للدليل ، أن وجوب إكرام الشخص منوط بكونه مكرماً بالفعل ، فلا يبقى بعد انتهاء الإكرام من الشخص الآخر ، ولكن مناسبات الحكم

والموضوع ، وارتكازية مجازاة الاحسان بالاحسان عرفاً ، تكون كالقرينة المتصلة ، على كون المكرمية بوجودها الحدوثي قد أخذت قيداً للحكم ، بحيث ينعقد للخطاب ظهور في اطلاق وجوب الإكرام لما بعد انتهاء فعلية الاكرام من الشخص الآخر .

وهكذا يكون للمناسبات الارتكازية العرفية ، دور في تحديد كيفية دخل القيد بنحو يحكم على ما هو مقتضى الطبع الأولي للكلام .

والشيء نفسه ينطبق على باب الطهارة والنجاسة ، فحين يقال : « المائع إذا كان بولاً فهو نجس » ، لا تسمح مناسبات الحكم والموضوع بالتمسك باطلاق الحكم في طرف الجزاء ، لما إذا خرج المائع عن كونه بولاً ، لأن البولية ، بحسب ما هو المركوز من تلك المناسبات ، تناسب أن تكون مناطاً للنجاسة الذاتية حدوثاً وبقاءاً . وحين يقال : « ملاقي البول نجس » ، لا تسمح مناسبات الحكم والموضوع ، بدعوى عدم وجود إطلاق في هذا الخطاب ، لاثبات النجاسة بعد ارتفاع الملاقاة ، بل ان ارتكازية كون الملاقاة حيثية تعليلية لا تقييدية حدوثاً وبقاءاً ، تكون بنفسها قرينة على انعقاد ظهور لقولنا : « ملاقي البول نجس » ، في نفس ما يكون مستفاداً من قولنا : « إذا لاقى الشيء البول فهو نجس » ، فكما أن الثاني يقتضي باطلاقه بقاء النجاسة بعد ارتفاع الملاقاة بالفعل ، كذلك الأول .

وعليه ، فيمكن للقائل بطهارة الماء المتغير بزوال التغير أن يقول : إن التغير ـ وإن كان مأخوذاً شرطاً في لسان الدليل لا عنواناً للموضوع ـ ، ولكن هذا لا يكفي للتمسك باطلاق الدليل لاثبات بقاء النجاسة بعد زوال التغير ، بل لا بد من ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع العرفية ، فقد تقتضي إعطاء الدليل نفس الظهور ، الذي ينشأ من جعل التغير عنواناً للموضوع ، بحيث يرجع قولنا : « إذا تغير الماء فهو نجس » ، إلى قولنا : « الماء المتغيِّر نجس » ، فلا يكون له إطلاق يقتضي إثبات النجاسة بعد زوال التغير .

ومع فرض منع الاطلاق في أخبار النجاسة ، فلا بد للقائل بالطهارة أن يرجع ، إما إلى أصالة الطهارة لو قال بها ، أو إلى دليل اجتهادي ، مثل قوله : « إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً » . بدعوى : أن المنفي فيه ، جامع الحمل ، المنطبق على الحمل في زمان فعلية التغير ، والحمل بعد انتهاء التغير ، وخرج منه ، بلحاظ أخبار النجاسة بالتغير ، زمان فعلية التغير ، وأما زمان ما بعد زوال التغير فهو باق تحته ، فيتمسك به لاثبات الطهارة والاعتصام .

وبما ذكرناه ، ظهر أن خبر : « إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً » ، لا يكفي بمفرده للاستدلال به على القول بالطهارة ، ولو صح سنداً وتم دلالة ، بل لا بد أن يضم إليه قصور أخبار التغيير عن الاطلاق ، وإلا كان اطلاقها مقدماً ، لكونها أخص مطلقاً من الخبر المذكور .

الثاني : من التقريبين للمناقشة في التمسك بالاطلاق ، دعوى وجود المقيد ، وهو قوله : « حتى يطيب الطعم » ، في رواية ابن بزيع .

وهذه الدعوى تتوقف على مجموع أمرين :

أحدهما : أن تكون : « حتى » تعليلية لا غائية ، وهذا يعني ، أن مفاد العبارة ، هو تعليل الأمر بالنزح بزوال التغير ، ومقتضى قانون التعليل ، أن يكون الحكم المعلل ـ وهو الحكم بالمطهرية الذي سبق الأمر بالنزح إرشاداً إليه ـ ، دائراً مدار العلة ، وهي زوال التغير ، فيثبت أن زوال التغير مطهر .

والأمر الآخر : أن لا يكون قوله : « لأنه له مادة » ، تعليلاً لمطهرية زوال التغير المستفاد من التعليل الأول ، والا لكان يعني اشتمال الخبر على تعليلين طوليين : تعليل مطهرية النزح بزوال التغير ، وتعليل مطهرية زوال التغير بالمادة . ومقتضى التعليل الثاني ، إناطة الطهارة بالاتصال بالمادة ، لا بمجرد زوال التغير .

وكلا الأمرين غير ثابت : أما الأول : فلأن حمل « حتى » على التعليلية ،

لا يساعد عليه الظهور الأولي لهذه الكلمة ، ولا قرينة عليه . وأما الثاني : فلما سيأتي ، من كون التعليل بالمادة ، راجعاً إلى الحكم بالمطهرية ، وبناءاً عليه ، تكون رواية ابن بزيع بنفسها دالة على عدم حصول الطهارة بمجرد زوال التغير ، إذ لو كان زوال التغير بمجرده مطهراً ، لما كان هناك معنى لتعليل ذلك بالمادة ، فتعليل المطهرية بالمادة ـ سواء فرضت « حتى » تعليلية أو غائية ـ ، يدل عرفاً ، على أن المادة هي المناط في المطهرية ، لا زوال التغير كيفما اتفق . وبهذا يثبت بقاء النجاسة في الماء المتغير بعد زوال التغير ما لم يتصل بالمعتصم .

وقد يقال : إننا إذا سلّمنا أن « حتى » ، تعليلية ، تم الاستدلال بالرواية على أن زوال التغير مطهر ، ولا يضر بذلك التعليل الآخر ، المستفاد من قوله : « لأنه له مادة » ، لأن هذا التعليل ـ وإن كان يقتضي دخل المادة في الحكم بطهارة ماء البئر ـ ، ولكن هذا الدخل ثابت على كل حال ، سواء قلنا بمطهرية زوال التغير من نفسه ، أو لم نقل ، فلا يكون الدخل المذكور نافياً لمطهرية زوال التغير . وذلك لأننا إذا لم نقل بمطهرية زوال التغير ، فالمادة دخيلة في الحكم بطهارة ماء البئر ، لأنه إنما يطهر بعد زوال تغيره بسبب الاتصال بالمادة . وإذا قلنا بمطهرية زوال التغير ، فمن المعلوم أن زوال التغير إنما يكون مطهراً في الماء المعتصم حسب طبعه وشأنه ، ولهذا لا يقال عادة بطهارة الماء القليل ، إذا زال عنه التغير . فمطهرية زوال التغير ، فرع أن يكون الماء معتصماً بحسب طبعه ، أي فرع كونه كثيراً أو ذا مادة ، فصح على هذا الاساس ، تعليل مطهرية زوال التغير بالمادة ، على القول بكفاية زوال التغير في التطهير ، لأن كفاية ذلك ، إنما هي في الماء المعتصم بطبعه ، وحيث إن الاعتصام الطبيعي لماء البئر ، إنما هو بالمادة ، اتجه تعليل مطهرية زوال التغير بالمادة ، ومرد الكلام حينئذ ، إلى أن زوال التغير كاف في تطهير ماء البئر ، لأنه معتصم بطبعه بسبب المادة ، وكل ماء معتصم بطبعه ، يكفي في ارتفاع النجاسة عنه زوال التغيير .

والتحقيق على ضوء ما بيناه : أن التعليل بالمادة ـ وإن كان قابلاً للتفسير

بنحـو ينسجم مع القـول بكفايـة زوال التغير في التـطهير ـ ، ولكن ، حيث إنـه محتمـل للوجهين ، فيكـون موجبـاً لإجمال الـرواية ، وعـدم انعقاد ظهـور لكلمة « حتى » التعليليـة ، في مطهـرية زوال التغـير بمجرده ، لأن هـذا الظهـور مقترن بالتعليل بالمادة ، الذي يوجب على الأقل إجماله .

كل هذا ، لو سلّمنا أن كلمة « حتى » تعليلية .

وأما بناءاً على استظهـار كونها غـائية ـ كـما هو الصحيـح ـ ، فلا يبقى لهـا ظهـور في نفسه ، لاثبـات أن زوال التغير بمجـرده مطهـر للماء ، لكي نحتاج في هدم هذا الظهور إلى الاستعانة بذيل الرواية المتكفل للتعليل بـالمادة ، بـل يكون الأمر بالنـزح المستمر إلى زوال التغـير بنفسه دالاً عـلى انحصار المـطهر بـذلك ، وعدم كفاية زوال التغير بمجرده .

وبهذا نعرف ، أننا لو شككنـا في إطلاق سـائر روايـات التغيير ، لاثبـات النجـاسة لمـا بعد زوال التغـير بالتقـريب الأول للمناقشـة الذي تقـدم سـابقـاً ، فبامكاننا إثبات النجاسة لما بعد زوال التغير ، بنفس ظهور الأمـر بالنـزح المستمر إلى زوال التغير ، والمعلل بالمادة في انحصار المطهر بذلك ، فالصحيح اذن ، هـو البناء على عدم كفاية زوال التغير بمجرده للحكم بالطهارة .



الماء الجاري



وهـو النابـع السـائـل عـلى وجـه الأرض ، فـوقهـا أو تحتهـا ، كالقنوات[١] ، لا ينجس بملاقاة النجس ما لم يتغير .

---

(١)ـ قد وقع الكلام بينهم ، في تحقيق معنى الماء الجـاري ، فاعتبـر المشهور في مـدلـولـه النبـع من المـادة والسيـلان ، واكتفى بعضهم بـالأول ، وبعضهم بالثاني .

ويمكن أن يعترض على المشهور ، بأن الجريان ـ الذي هو المبدأ الاشتقاقي للجـاري ـ ، إن أخذ بنحـو الفعليـة ، فـلا بـأس بـاعتبـار السيـلان ، ولكن لا موجب لاعتبار النبع ، وإن أخذ بنحو الشأنيـة ، فالأمـر على العكس ، فـاعتبار الأمرين معاً بلا موجب .

إلا أن هـذا إنما يتجـه ، إذا لم يكن المشهـور يـدَّعي حمـل الجـريـان عـلى الفعلية ، واستفادة النبع من مجموع جملة : « الماء الجاري » ، بـاعتبار معهـودية انقسام الماء إلى الراكد والجاري .

والتحقيق : أن الكلام عن مدلول الماء الجاري ، إن كان بدافع تشخيص المعنى الظاهر من العبارة في نفسها ، فـلا أثر لـذلك كـما هو واضـح ، وإن كان بدافع تشخيص موضوع الحكم بالاعتصام وغيره من الأحكام التي لا إشكـال في

سواء كان كُرّاً أو أقلّ[١] .

ثبوتها للماء الجاري في الجملة ، فلا بد ـ تحقيقاً لذلك ـ ، من ملاحظة ما هو العنوان المأخوذ في موضوع كل دليل من أدلة تلك الأحكام ، وتشخيص ما هو المفهوم منه عرفاً ، بضم سائر الخصوصيات الدخيلة في تشخيصه ، بما فيها مناسبات الحكم والموضوع . فقد يكون المتحصل منه عرفاً في دليل حكم ، غير المتحصل منه عرفاً في دليل حكم آخر ، لاختلاف المناسبات العرفية الارتكازية لكل من الحكمين .

(١) لا إشكال في اعتصام الجاري البالغ كراً ، لأن الكرّية بنفسها ملاك للاعتصام حتى في الراكد ، وإنما الكلام في اعتصام القليل الجاري . وقد ذهب المشهور إلى ذلك ، ونسب إلى العلامّة والشهيد الثاني ـ قدس سرهما ـ ، القول باشتراط الكرّية في الاعتصام .

والبحث في ذلك يقع في مقامين : أحدهما : فيما استدل به على اعتصام الماء الجاري ، إذ يبحث عن أصل دلالته على الاعتصام وشموله للقليل . والآخر : في النسبة بين أدلة الاعتصام ، بعد فرض شمولها للقليل من الجاري ، وأدلة انفعال الماء القليل بالملاقاة .

أما المقام الأول : فقد يستدل على اعتصام الماء الجاري بعددٍ من الروايات :

منها : الروايات الدالة على نفي البأس ببول الرجل في الماء الجاري[١] . وقد جعلها المحقق الهمداني ـ قدس سره ـ ، مؤيدة للقول بالاعتصام[٢] ، وإن نقل عنه أنه ادعى صراحتها في ذلك .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب الماء المطلق .

(٢) مصباح الفقيه كتاب الطهارة ص ٧ .

ومن الواضح ، أن هذه الروايات : إن كان السؤال فيها عن حكم البول في الماء الجاري ، فهو ظاهر في استعلام الحكم التكليفي للبول في الماء الجاري بما هو فعل للمكلف ، ولا يكون للرواية نظر حينئذ إلى الاعتصام . وإن كان السؤال فيها عن حكم الماء الذي يبال فيه ، فهو استعلام لحال الماء بعد وقوع البول فيه ، ويدل عندئذ نفي البأس في الجواب على طهارته واعتصامه .

والطبع الأولي لمثل قوله : « سألته عن البول في الماء الجاري » ، هو السؤال عن حكم البول في الماء الجاري بما هو فعل للمكلف ، فيكون سؤالاً عن الحكم التكليفي .

وغاية ما يمكن أن يدعى في مقابل ذلك : أن السائل باعتبار عرفيته ، يكون لكلامه ظهور في النظر إلى حيثية محتملة احتمالاً عرفياً ، فإذا دار نظره في السؤال بين حيثيتين ، يكون الاحتمال في إحداهما ، أقرب إلى الذهن العرفي ، بما هو ذهن عرفي من الأخرى ، انصرف سؤاله إلى تلك الحيثية . ومن الواضح ، أن كبرى نجاسة البول ، وانفعال الشيء بملاقاة النجاسة ، مركوزة في الذهن العام ، ومانعية جريان الماء عن منجّسية البول ، أمر محتمل احتمالاً عرفياً ، فإذا حملنا السؤال على الاستفهام عن حكم البول في الماء الجاري ، من حيث المنجسية له ، كان معناه النظر إلى حيثية محتملة احتمالاً عرفياً ، وهي كون الجريان مانعاً عن الانفعال .

وأما إذا حمل السؤال على الاستفهام عن الحكم التكليفي للبول في الماء الجاري ، فهو يعني ، أنه يحتمل كون جريان الماء موجباً لحزازة البول فيه ، أو مانعاً عن الحزازة الثابتة للبول في مطلق الماء .

وهذا الاحتمال ليس للذهن العرفي انس به ، على حد أنسه باحتمال الاعتصام والانفعال ، فينصرف السؤال إلى الجهة الأكثر انسجاماً مع عرفية الشك .

إلا أن هـذا البيان ، قـد يخدش ، بـأن كثرة الـروايات المتعـرضة للحكم التكليفي للبول في الماء ، وحزازته النفسية ـ وإن كان أكثـرها ضعيف السنـد ـ ، تـوجب قوة احتمـال كون هـذه الحزازة ، مـركـوزة إجمـالاً في الـذهن المتشـرعي وقتئذ ، وكون مانعية الجريان عن هذه الحزازة ، على حد مانعيته عن الانفعال ، من حيث الاحتمال في الذهن العام .

هذا ، مضافاً إلى أن بعض روايات البـاب ، جعلت فيه كـراهة البـول في المـاء الراكـد ، في مقابـل نفي البأس عن البـول في الماء الجـاري ، وهذا يؤكـد ظهوره في الحكم التكليفي ، بقرينة كلمة : « الكراهة » .

وهناك رواية من روايات البول في المـاء الجاري ، ميـزها المحقق الهمـداني قدس سره ـ ، وهي رواية سماعة[1] ، التي وقع فيهـا السؤال عن الماء الجـاري يبال فيه ، إذ قد يستظهـر منها بـالخصوص ، أن السؤال عن حكم المـاء الجاري من حيث الاعتصام ، لا حكم البول في الماء الجاري تكليفاً .

وذلك لأن مدخول السؤال فيها : هو الماء الجاري يبال فيه ، بنحو تكـون جملة : « يبـال فيه » ، من قيـود المـاء الجـاري . وهـذا يعني أن المسؤول عنـه ، بحسب ظاهر القضية ، هو الماء الجاري المتصف بأنه يبال فيه . ومن الـواضح ، أن الحكم المترقب للماء الجاري ، المفروغ عن اتصافه بوقوع البول فيه ، إنما هـو الانفعال وعدمه .

ويتوقف حمل السؤال على حكم البول في الماء الجاري ، إما على التفكيك بين كلمة « الماء الجاري » ، والجملة الفعلية « يبال فيه » ، بتقدير اداة الاستفهام بينهما ، وإما على أن السؤال ليس عن حكم المدخول بما هـو ، أي الماء الجـاري

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٤ ـ .

المتصف بوقوع البول فيه ، بل عن حكم قيده ووصفه ، وهو البول فيه ، وكلاهما خلاف الظاهر .

وقد يقال : إن السؤال والاستفهام ، لا بد أن يتعلق بجملة تامة ، لأن السؤال دائماً ، إنما هو سؤال عن ثبوت شيء لشيء ، وهذا إنما يكون ، إذا لوحظت بين الشيئين نسبة تامة . وأما حيث يلاحظ أحد الشيئين وصفاً للآخر ، بنحو النسبة الناقصة ، فليس هناك إلا شيء واحد وهو المقيد .

ولا بد لتصحيح السؤال والاستفهام عنه ، من ملاحظة شيء آخر ، واستحضار نسبة تامة بينهما ، ليكون السؤال متجهاً نحو ذلك ، فعلى هذا الاساس ، إذا لاحظنا رواية سماعة ، نجد أن جملة : « يبال فيه » ، جملة فعلية وتامة بطبعها ، فإن قدَّرنا دخول أداة الاستفهام عليها ، تم المطلب ، وتحصّل معنى معقول للسؤال والاستفهام ، فكأنه قال : سألته عن الماء الجاري هل يبال فيه ؟ .

وإن جعلنا هذه الجملة بمثابة القيد للماء الجاري ، خرجت بذلك عن التمامية ، وحصلنا على جملة ناقصة مركّبة من المقيد والقيد ، وهي جملة الماء الجاري المبال فيه ، وحينئذ ، يتوقف تعقّل السؤال على تقدير شيء آخر ، وملاحظة نسبة تامة بين المقيد وذلك الشيء الآخر ، إذ لا معنى للسؤال عن المقيد بما هو .

وهذا يعني ، أن التقدير لازم على كل حال ، وأن جملة : « سألته عن الماء الجاري يبال فيه » ، لا بد أن ترجع ، إما إلى قولنا : « سألته عن الماء الجاري هل يبال فيه » ، وإما إلى قولنا : « سألته عن الماء الجاري المبال فيه هل هو طاهر » ، فلا يبقى في الرواية ظهور في النظر إلى حكم الماء الجاري من حيث الاعتصام ، وتكون مجملة .

ثم لو سلّمنا الاجمال في سؤال سماعة ، وعدم تبيّن جهة السؤال ، فهل يسري هذا الاجمال إلى جواب الامام أَوْلَا ؟ .

وهذا بحث كلّي يسري في نظائر المقام في الفقه ، ولا بد من تحقيقه فنقول : إن إجمال السؤال بالنسبة إلينا يكون بأحد نحوين :

الأول : أن نحتمل أن يكون للسؤال ظهور عرفي في معنى معين ، ولكنا نحن لم نستطع أن نحرز ذلك الظهور وَنُعيِّنه .

الثاني : أن نجزم بأن السؤال ليس له ظهور عرفي في أحد المعنيين ، بل هو مجمل لدى الانسان العرفي .

ففي النحو الأول : لا إشكال في سراية الاجمال من السؤال إلى الجواب ، لاحتمال أن يكون المجيب قد شخّص بالظهور العرفي ، المعنى المقصود للسائل ، فأجاب عليه ، وحيث إنه مجهول لدينا ، فيكون الجواب مجملاً .

وأما في النحو الثاني : فقد يقال : ما دام السؤال مجملاً عرفاً ، فالمجيب بما هو انسان عرفي ـ لا بما هو علاّم الغيوب ـ ، يكون السؤال مجملاً بالنسبة إليه أيضاً ، فلا يعرف ان السائل هل يسأل عن حكم الماء المبال فيه مثلاً ، أو عن حكم البول في الماء . وفي هذه الحالة ، إذا أجاب بنفي البأس ، أمكن التمسك بالاطلاق الناشيء من ترك الاستفصال ، لإثبات أن كلاً منها لا بأس به ، إذ لو كان الماء المبال فيه مورداً للبأس ، وكان التبول في الماء مورداً لنفي البأس ، لما صح الجواب بنفي البأس بدون تفصيل ، ما دام السؤال مجملاً لدى المجيب ، وما دام المجيب ، بما هو انسان عرفي ، يحتمل أن السائل يسأل عن حكم المبال فيه . وبهذا تتحقق ضابطة كلية لسريان الاجمال من السؤال إلى الجواب إثباتاً ونفياً .

ولكن قد يقال : إن السؤال في النحو الثاني ـ وإن كان مجملاً عرفاً ـ ، ولكن المجيب من المحتمل أن يكون قد استطاع التعرف على غرض السائل ،

رغم إجمال السؤال ، فأجاب بلحاظه ، فيكون الجواب مجملاً أيضاً .

فان قيل : إن تعرّف المجيب على غرض السائل ومورد سؤاله : إما ان يكون عن طريق الظهور العرفي لصيغة السؤال التي نقلها الراوي إلينا ، وإما أن يكون عن طريق العلم الغيبي ، وإما أن يكون عن طريق قرائن مكتنفة لم تنقل إلينا في الرواية . والكل منفي .

أما الأول : فلأن المفروض عدم الظهور العرفي ، **وأما الثاني** : فلأن المجيب يتعامل في مقام التفهيم والتفهم بما هو انسان عرفي ، ولا يدخل علمه الغيبي في ذلك ، وإلا لأنسد باب الاستدلال بالاطلاق ، وترك الاستفصال في جميع الموارد ، **وأما الثالث** : فلأن احتمال القرينة منفي ، على أساس عدم نقل الراوي لها . ولو انفتح احتمال وجود قرائن محذوفة من الراوي ، لسرى الاجمال إلى سائر الروايات ، وعليه فيتم التمسك باطلاق جواب الامام بملاك ترك الاستفصال ، لاثبات نفي البأس على كلا التقديرين المحتملين في السؤال .

قلنا : قد يأتي أحياناً ، احتمال أن المجيب قد استطاع أن يعين غرض السائل ، لا بقرينة متصلة ، ولا بعلم غيبي ، بل بقرائن منفصلة ، أوجبت أن ينسبق إلى ذهنه من السؤال معنى خاص ، فأجاب طبقاً له ، وهذا كثيراً ما يتفق للانسان العرفي . ولا دافع لهذا الاحتمال ، لأن الراوي غير ملزم بنقل القرائن المنفصلة .

نعم ، إذا كان لكلام السائل ظهور عرفيَ فعلي في الاستفهام عن مطلب ، فنفس أصالة الظهور ، تنفي وجود قرينة منفصلة على معنى مخالف لظاهر اللفظ ، وبذلك ينفى احتمال اعتماد المجيب على قرينة منفصلة في فهم كلام السائل . وأما حيث يكون كلام السائل مجملاً ، فلا نافي لاحتمال القرينة المنفصلة ، ومعه يكون احتمال اعتماد المجيب عليها قائماً ، فلا ينعقد إطلاق في الجواب بملاك ترك الاستفصال .

هذا كله في رواية سماعة من حيث الدلالة .

وأما من ناحية السند ، فلا تخلو من إشكال : تارة بلحاظ ورود عثمان بن عيسى في سَندها ، الذي أرى أن اهم مستند لتوثيقه رواية أحد الثلاثة عنه ، وأخرى بلحاظ أن الشيخ صرح في كتابي التهذيب والاستبصار بطريقه ، فرواها في الاستبصار ، عن الشيخ المفيد ، عن أحمد بن محمد بن الحسن ، عن أبيه ، عن الحسين بن الحسن بن أبان ، عن الحسين بن سعيد ، عن عثمان بن عيسى ، عن سماعة[1] ، وورد نفس السند في التهذيب مع شيء من الفرق[2] . وهذا يعني أن الشيخ لم يبدأ في نقل الرواية بالحسين بن سعيد ، ليؤخذ طريقه إليه من المشيخة والفهرست ، بل صرّح بطريقه المشتمل على أحمد بن محمد بن الحسن ، وهو غير موثق .

وقد أشرنا سابقاً ، إلى ان هذا إشكال مطّرد في كثير من روايات الطهارة من كتاب التهذيب ، فان بنينا على أن ذلك لا يمنع من الرجوع إلى الطرق الصحيحة التي للشيخ إلى الحسين بن سعيد ، وإن تصدى الشيخ إلى ذكر طريق بعينه ، كان بقصد الاستيفاء والتوسع ، ولم يكن بنكتة التنبيه على أن الرواية غير مأخوذة من كتب الحسين بن سعيد ، وانها مستثناة من طرق المشيخة والفهرست الأخرى ، فيتم الاستدلال بالرواية ، وإلا سقطت الرواية عن الحجية ، لاشتمال سندها على مَنْ لم يثبت توثيقه .

ومنها : ما ورد في تطهير الثوب المتنجس بالبول ، كصحيح محمد ابن مسلم[3] ، حيث أمر بغسله في المركن مرتين ، وفي الماء الجاري مرة واحدة . والاستدلال بذلك يمكن تقريبه بوجوه :

(١) الاستبصار للشيخ محمد بن الحسن الطوسي الجزء الأول ص ١٣ .
(٢) التهذيب للشيخ محمد بن الحسن الطوسي الجزء الأول ص ٣٤ .
(٣) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول ؟ قال : اغسله في المركن مرتين ، فان غسلته في ماء جاري فمرة واحدة .
وسائل الشيعة باب٢ من ابواب النجاسات .

الأول : ان الرواية فرضت ورود المتنجس على الماء الجاري ، بقرينة كلمة « في الماء الجاري » ، وإذا ضممنا إلى ذلك ، الدليل الدال على اشتراط ورود الماء على المتنجس عند التطهير بغير المعتصم ، نستكشف اعتصام الماء الجاري بنحو نقيد به عمومات الانفعال .

والصحيح أن المقام من موارد دوران الأمر بين المعارضة والتخصص، لأنه لو سلّم وجود دليل على اعتبار ورود الماء على المتنجس في غير المعتصم ، من قبيل الروايات الآمرة بصب الماء مثلاً[1] ، فأمر هذه الروايات مع صحيح محمد بن مسلم ، دائر بين التخصيص والمعارضة ، إذ لو كان الماء الجاري معتصماً ، فهو خارج تخصصاً عن موضوع تلك الروايات ، لأن المفروض أن موضوعها غير المعتصم ، وإذا لم نقل باعتصام الماء الجاري بعنوانه ، تقع المعارضة بالعموم من وجه ، لأن صحيح محمد بن مسلم ، المجوز لورود المتنجس على الماء الجاري ، مطلق من حيث كون الجاري بالغاً حد الكرية أوْلاً ، وروايات الأمر بالصب ، الملزمة بورود الماء غير المعتصم على المتنجس ، مطلقة من حيث كونه جارياً وذا مادة أوْ لا . فالتعارض بنحو العموم من وجه . وهذا معناه ، أن صحيح محمد بن مسلم : إما معارض لروايات الأمر بالصب ، وإما مساوق للتخصص . وهو من قبيل دوران الأمر بين التخصيص والتخصص .

فان بنينا في أمثال ذلك ، على تعيين التخصُّص بمقتضى أصالة عدم التخصيص ، أو أصالة عدم المعارض ، تم الاستدلال بصحيح محمد بن مسلم ، مع ضمه إلى الروايات الآمرة بالصب ، على اعتصام الماء الجاري ، وإذا لم نبن على ذلك ـ كما هو محقق في محله ـ ، فلا موجب للالتزام بالتخصص ، بل يبقى احتمال أن يكون الماء الجاري ـ رغم عدم اعتصامه ـ ، مطهراً ولو بورود المتنجس عليه ، خلافاً لدليل اشتراط ورود الماء على المتنجس في غير المعتصم .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١ من ابواب النجاسات .

الثاني : أن الرواية سكتت عن بيان انفعال الماء الجاري بملاقاة النجس ، ومقتضى الاطلاق السكوتي والمقامي عدم الانفعال ، وإلا لكان على الامام البيان .

ويرد عليه : أن كون الامام عليه بيان الانفعال لو كان الماء الجاري ينفعل :

إن كان بوصفه إماماً مسؤولاً عن تبليغ الأحكام ، فهذا صحيح ، إلا أن سكوته الكاشف عن عدم الانفعال حينئذ ، هو سكوته بما هو امام ، اي سكوته المطلق ، لا سكوته في شخص ذلك الخطاب المنقول في صحيح ابن مسلم . وهذا السكوت المطلق ، غير ثابت ، لوجود عمومات الانفعال .

وإن كان ذلك ، بلحاظ أن الامام في تلك الرواية في مقام البيان من سائر الجهات ، فسكوته في شخص تلك الرواية كاف لنفي الانفعال .

ففيه : أن الامام في تلك الرواية ، حاله حال أي متكلم ، يكون الأصل العقلائي فيه أنه في مقام البيان ، من ناحية مدلول كلامه ، لا من ناحية شيء آخر ، ومدلول كلامه في شخص تلك الرواية ، هو مطهرية الجاري ، فلو شك في إطلاقها وتقييدها ، أمكن التمسك بالاطلاق ، لأن الأصل كونه في مقام بيان المطهرية وحدودها . وأما حال الماء الجاري بعد التطهير ، فلا يوجد أصل عقلائي يقتضي كونه في مقام بيانه .

وإن كان ذلك ، بلحاظ وجود قرينة ، على أن المتكلم في مقام بيان حال الماء الجاري بعد التطهير أيضاً ـ وان لم يكن ذلك مدلولاً لكلامه مباشرة ـ ، بتقريب : أن بيان مطهرية الماء الجاري لما يرد عليه من المتنجس ، مع السكوت عن حال الماء بعد التطهير ، مظنة لغفلة السامع ، وتخيله عدم نشوء محذور من ناحية ورود المتنجس على الماء الجاري ، فكون هذا البيان مظنة لذلك ، يقتضي عرفاً ، التنبيه على المحذور لو كان ، فمع عدم التنبيه ، يستكشف عدم

المحذور ، نظير ما ذكره في الكفاية ، لنفي اعتبار قصد الوجه من التمسك بالاطلاق المقامي ، بناءاً على عدم إمكان التمسك بالاطلاق اللفظي للخطاب ، لأن كون قصد الوجه مَعْرَضاً للغفلة نوعاً ، يوجب التنبيه على دخله .

فيرد على ذلك : أن هذا إنما يتم في فرض غفلة نوعية ، بحيث توجب ترقب البيان ولزومه عرفاً لرفعها ، فيستكشف من عدمه ، مطابقة الغفلة للواقع ، وأما إذا كانت الغفلة شخصية ، فلا يوجد لزوم عرفي لرفعها ، فلا يكشف عدم البيان عن مطابقتها للواقع ، والمقام من هذا القبيل .

الثالث : أن يقال بعد استظهار كون الغسل بالجاري على نحو يرد فيه الثوب على الماء الجاري : إن الماء الجاري في هذه الحالة ، يعتبر ماء غسالة تتعقبها طهارة المحل ، لأننا بغمس الثوب فيه واخراجه منه ، نطهر الثوب ، فإذا بنينا على الارتكازات التي أفادها السيد الأستاذ ـ دام ظله[1] ـ ، واستند إليها في إثبات طهارة الغسالة التي تتعقبها طهارة المحل ، أمكن الاستناد إليها في المقام أيضاً . فكما يقال هناك ، عند صب الماء في الغسلة الأخيرة على المتنجس : إن الماء لا ينجس رغم ملاقاته للنجس ، لأنه إن كان ينجس بعد الانفصال فهو غريب ، وإن كان ينجس بالملاقاة ومع هذا يطهر المحل فهو غريب أيضاً . كذلك يقال هنا : إن الماء الجاري لا ينجس عند ورود الثوب النجس فيه ، لأنه ، إن كان ينجس بعد أخذ الثوب منه فهو غريب ، وإن كان ينجس بمجرد الملاقاة ومع هذا يطهر الثوب فهو غريب أيضاً ، ويثبت بذلك عدم انفعال الماء الجاري .

ولكن من يبني على الفرق بين الغسالة وغيرها في الماء القليل ، لا يمكنه أن يثبت بهذا الوجه في المقام ، عدم انفعال الماء الجاري مطلقاً ، إذ لعله من هذه الناحية كالماء القليل .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٣٣٢ .

والصحيح هو ، أن أصل الارتكازات التي على أساسها يبنى الحكم بطهارة الغسالة التي تتعقبها طهارة المحل ، محل إشكال ، على ما يأتي تحقيقه في بحث الغسالة إن شاء الله تعالى .

الرابع : وهو مبني على أن نستفيد من الدليل ، أن غسل الثوب المتنجس بالماء الراكد الكر ، يعتبر فيه التعدد ، كالراكد القليل : إما بدعوى أن الغسل في المركن معناه ، ملء المركن بالماء وغسل الثوب به ، فيشمل المركن الكبير والصغير . وإما بدعوى أن الغسل في المركن ، يحمل على المثال لما يجب فيه التعدد ، وهو غير الجاري من المياه ، بمقتضى مفهوم قوله : « وإن غسلته في ماء جار فمرة » ، فيشمل الكثير والقليل . وإما بدعوى التمسك باطلاق : « إغسل من أبوال ما لا يؤكل لحمه مرتين » ، لأن المتيقن خروجه من الاطلاق هو الماء الجاري ، بمقتضى صحيحة محمد بن مسلم ، وأما الراكد الكر فيبقى تحت الاطلاق .

فإذا ثبت بأحد هذه البيانات ، أن الثوب المتنجس لا يطهر بالراكد الكر إلا إذا غسل به مرتين ، ويطهر بالماء الجاري إذا غسل به مرة واحدة ، فيقال : إن نفس الدليل الدال على كفاية المرة الواحدة في الجاري ، يدل بالالتزام العرفي ، على أن الماء الجاري ، ليس أقل طهارة وعصمة من المياه التي يحتاج فيها تطهير الثوب إلى التعدد ، لأن العرف يرى قوة المطهرية ، من شؤون قوة طهارة الشيء وعصمته في نفسه . وهذا يعني ، أن الصحيحة الدالة بالمطابقة ، على كفاية المرة في الجاري ،تدل بالالتزام ، على أنه لا يمكن أن يكون الكر الراكد أقوى منه عصمة وطهارة ، إذا كان التطهير به محتاجاً إلى التعدد ، فما دام الكر الراكد معتصماً بدليله ، رغم احتياج التطهير به إلى التعدد في الثوب ، فالماء الجاري الذي يحتاج التطهير به إلى التعدد ، أولى بالاعتصام .

ومنها : رواية داوود بن سرحان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما

تقول في ماء الحمام ؟ فقال : هو بمنزلة الماء الجاري[1] .

وتقريب الاستدلال بها ، أنها تُنَزِّل ماء الحمام منزلة الماء الجاري ، وحيث إننا نعلم من الخارج ، بأن ماء الحمام معتصم ، فلا بد أن يكون الماء الجاري معتصماً ليصح التنزيل .

وقد استشكل في ذلك : تارة بما في المستمسك[2] وغيره ، من أن وجه التنزيل في الرواية غير معلوم ، فلعله أمر آخر غير الاعتصام .

وأخرى ، بأن التنزيل إذا كان بلحاظ الاعتصام ، فلا بد من الالتزام بأن اعتصام الماء الجاري على حد اعتصام ماء الحمام ، وحيث إن عصمة ماء الحمام منوطة بالكرية ، فيكون الأمر في الجاري كذلك ، ولا أقل من عدم دلالة الرواية على اعتصام الجاري إلا في حالة كونه كراً .

والجواب على الاشكال الأول : بأن الارتكازات العرفية ، تعين الجهة المسؤول عنها في قوله : « ما تقول في ماء الحمّام » ، لأن ارتكازية كبرى انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، وكون الطهارة والنجاسة هي أهم الآثار الشرعية الملحوظة في ماء الحمام ، وأقربها إلى الذهن العرفي المتشرعي ، تكون منشأً لانسباق الحيثية المسؤول عنها إلى الذهن ، وكونها حيثية الاعتصام ، ويتعين حينئذ حمل التنزيل على أنه بلحاظ الاعتصام . فتكون الرواية ظاهرة في النظر إلى الاعتصام ، بلا حاجة إلى الاستشهاد لذلك بروايات أخرى ، كما ورد في التنقيح ، إذ جاء فيه : أن تشبيه ماء الحمام بالجاري ، موجود في غير رواية داوود بن سرحان من الأخبار أيضاً ، والمستفاد منها ، أن التشبيه إنما هو من حيث الاعتصام .

وأنا لم أطلع على ورود تشبيه لماء الحمام بالماء الجاري بعنوانه ، في شيء

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .
(٢) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ١٠٩ من الطبعة الثانية .

من روايات الباب . نعم ورد ذلك في الفقه الرضوي ، الذي لا نبني على كونه رواية ، تبعاً للسيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، وورد في رواية ابن ابي يعفور تشبيه ماء الحمام بماء النهر ، غير أنها رواية مرسلة أيضاً رواها الكليني عن بعض الأصحاب .

وأما الاشكال الثاني : فقد أجاب عليه في المستمسك[1] ، بأن التنزيل إنما يقتضي ثبوت حكم المنزَّل عليه للمنزَّل ، أي حكم الماء الجاري لماء الحمام ، لا حكم ماء الحمام للماء الجاري .

وهذا الجواب لا يكفي ، لأننا نريد أن نثبت للماء الجاري اعتصاماً مطلقاً شاملاً لحال عدم الكرية ، وبعد العلم من الخارج ، بأن ماء الحمام لم يثبت له هذا الاعتصام المطلق الشامل حتى لحال عدم الكرية ، وإنما ثبت له الاعتصام المنوط بالكرية ، فقد يكون حكم المنزل عليه هو الاعتصام المنوط أيضاً ، إذ لا كاشف بحسب الفرض ، عن حكم الماء الجاري ، إلا حكم ماء الحمام المنزل منزلته ، فإذا لم يكن حكم ماء الحمام هو الاعتصام المطلق ، فلا دليل على أن حكم الجاري هو الاعتصام المطلق . فالتنزيل ـ وإن كان لا يقتضي ثبوت حكم ماء الحمام للماء الجاري ، بل ثبوت حكم الماء الجاري لماء الحمام كما أفيد ـ ، غير أن الكاشف عن حكم الماء الجاري ، إذا كان منحصراً بما نعرفه من حكم ماء الحمام المنزَّل منزلته ، فمثل هذا الكاشف لا يمكن أن يكشف عن ثبوت مرتبة للاعتصام في الجاري ، اوسع من المرتبة الثابتة في ماء الحمَّام .

وقد يجاب عليه ـ كما في مصباح الفقيه للمحقق الهمداني قدس سره[2] ـ ، بأن المنزل منزلة الماء الجاري ، إن كان هو ماء الحمّام بمعناه الجامع بين القليل والكثير ، لأمكن أن يقال : إن هذا الجامع في طرف المنزل ، لما كان موضوعاً للاعتصام المنوط بالكثرة ، لا للاعتصام الفعلي على كل حال ، فلا يثبت بمعرفية

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ١٠٩ الطبعة الثانية .
(٢) ص ٧ كتاب الطهارة .

التنزيل للماء الجاري ، إلا ما يكون في قوة الاعتصام المنوط ، فلا تكون دليلاً على اعتصام الجاري القليل . وأما إذا كان المنزل منزلة الجاري ، هو ماء الحمّام المتعارف الذي يستبطن الكرية حتماً ، فهو ليس موضوعاً للاعتصام المنوط ، بل هو موضوع للاعتصام الفعلي ، لأن الكرية مستبطنة فيه ، فيكون الماء الجاري موضوعاً للاعتصام الفعلي أيضاً . وحيث إن الماء الجاري عنوان ينطبق على القليل والكثير ، فيثبت الاعتصام لهما معاً .

وهناك اعتراض آخر على الاستدلال بالرواية ، أفاده السيد الاستاذ ـ دام ظله[1] ـ ، وهو : ان ماء الحمام كان مثاراً للاسئلة من الرواة ، بعد فراغهم عن كبرى انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة واعتصام الكر ، وبعد وضوح أن الحمّامات المنظورة للرواة ، كانت تشتمل بمادتها على كر بل أكرار من الماء ، ومعلومية أن كون الماء في الحمام لا يغير أحكامه الثابتة له في غير الحمام ، لا يوجد منشأ لاثارة تلك الاسئلة ، إلا تشكك الرواة في أن ماء الحوض الصغير ، هل يعتبر متصلاً بما في الحوض الكبير بمجرد وجود أنبوب بينهما ، بحيث يكفي هذا لملاحظة المجموع ماءاً واحداً ، وتقوّي أحدهما بالآخر أوْلاَ ؟ . وقد تصدى الامام لتوضيح اعتصام ماء الحمام ، وإزالة التشكك الواقع في نفوس الرواة ، وذلك بتنزيل ماء الحمام منزلة الماء الجاري .

ومن الظاهر ، أن المياه الجارية في أراضي العرب والحجاز ، منحصرة بالجاري الكثير ، ولا يوجد فيها جار قليل ، فالتنظير والتشبيه ، بلحاظ أن الجاري الكثير ، كما أنه معتصم لكثرته وتقوّي بعضه ببعض ، كذلك ماء الحمّام يتقوّى بعضه ببعض . ولو لأجل مجرد الاتصال بأنبوب ، فلا نظر في الرواية إلى اعتصام الجاري بالمادة مطلقاً ، قليلاً كان أم كثيراً .

وهذا البيان الذي أفاده السيد الأستاذ في الاعتراض وجيه ، ولا يتوقف

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

على دعوى أن المياه الجارية في أراضي العرب ، منحصرة بالجاري الكثير ، بل يتم حتى مع فرض تعارف القليل والكثير معاً . وذلك لأن المفروض أن السبب المثير لأسئلة الرواة عن ماء الحمّام ، هو التشكّك في وحدته مع اختلاف سطوحه . ومن الواضح ، أن هذا التشكك ، إنما هو في فرض جريان الماء ، وأما الماء الساكن المختلف السطوح ، فلا إشكال عرفاً في وحدته وانفعاله إذا كان قليلاً ، وتقوّي بعضه ببعض إذا كان كثيراً ، وإنما يحصل التشكّك ، في حالة اختلاف السطوح مع الجريان ، لاحتمال كون الجريان من سطح إلى سطح ، موجباً لتعدد الماء .

وعلى هذا الضوء ، يمكن أن نفسر التنزيل في قوله : « ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري »، على أساس أنه في مقام مناقشة هذا التشكك . بتوضيح : أن جريان ماء الحمام لا ينافي وحدته ، كما أن جريان الماء الجاري الطبيعي لا ينافي وحدته ، فكأنه يريد أن يقول : كما أن الماء الجاري الطبيعي لا يخرج بالجريان عن الوحدة إلى التعدد ، كذلك لا يخرج ماء الحمام بالجريان عن الوحدة إلى التعدد .

وفي مقام إفادة هذا المعنى ، لا يلزم ملاحظة خصوص المياه الجارية الكثيرة ، لأن المقصود ليس إلا بيان ان الجريان في الماء ، لا يعدد الماء المفروض حدته لولا الجريان . وهذا معنى لا يفرق فيه بين الماء الجاري الكثير ، والماء الجاري القليل ، فلا يرد حينئذ على البيان المذكور ، أنه لا قرينة على ملاحظة خصوص الكثير من الماء الجاري ، ومجرد الغلبة خارجاً ، لا يوجب الانصراف وظهور اللفظ في الخاص .

ومنها : رواية ابن بزيع المتقدمة ، وما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بها وجوه عديدة :

الوجه الأول : مبني على ملاحظة صدر الرواية ، بدون حاجة إلى ضم التعليل المستفاد من قوله : « لأنه له مادة »، وذلك بأن يقال : إن صدر الرواية

ـ وهو قوله : « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » ـ ، صريح في اعتصام ماء البئر وعدم انفعاله ، وهذا بنفسه يكفي للحكم باعتصام كل مَا لَه مادة من مياه العيون ، بحيث لو كانت رواية ابن بزيع ، تقتصر على هذا الصدر ، لكفى في إثبات المطلوب ، لأن مياه العيون ، تشترك مع ماء البئر في وجود المادة ، وتختلف عنه في أنه واقع في قعر الأرض ، بخلاف مياه العيون النابعة على سطحها .

ومن الواضح ، أن الارتكاز العرفي ، يأبى عن دخل خصوصية قعر الأرض ، وكون الماء النابع لا يتوصل إليه إلا بالحفر في الحكم بالاعتصام . فبقرينة هذا الارتكاز ، تلغى خصوصية البئرية ، ويفهم العرف أن موضوع الاعتصام هو ماء البئر ، لا بما هو في قعر الأرض ، بل بما هو نابع ، وبعد إلغاء خصوصية البئرية على هذا النحو ، يكون صدر الرواية بنفسه دليلاً على اعتصام مطلق الماء النابع ، سواء كان التعليل المصرح به في ذيل الرواية راجعاً إلى الصدر ، أو إلى جزء آخر من فقرات الرواية .

وليس هذا من باب القياس ، بل من باب حمل العنوان المذكور في الدليل على المثالية ، بقرينة مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي ، وتعيين الموضوع الحقيقي الذي ذكر ذلك المثال له ، بتوسط تلك المناسبات الارتكازية ، التي تكون ، باعتبارها من القرائن اللبية المتصلة ، منشأً لانعقاد ظهور الدليل نفسه في ذلك ، فيكون العمل على ظهور الدليل . وهذا تقريب صحيح ، ولعله أوضح التقريبات في المقام .

الوجه الثاني : مبني على أن العرف لا يلغي بمناسباته الارتكازية خصوصية البئرية ، فنستعين في إلغائها ، بقرينة لفظية مأخوذة من صدر الرواية أيضاً ، أي من قوله : « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء »، بقطع النظر عن الجمل المتعقبة لذلك .

وتوضيحه يتوقف على شرح معنى كلمة « واسع »، فإن السعة في كلمة « واسع »، إما بمعنى السعة في الحكم ، فتكون مساوقة للاعتصام المعبَّر عنه بقوله : « لا ينجسه شيء »، وإما بمعنى السعة في الحجم ، فتكون بياناً لنكتة الاعتصام .

وحيث إن السعة في الحكم ، وصف للماء بلحاظ حكمه لا بلحاظ نفسه ، فلا يخلو توصيف الماء بهذا المعنى من السعة من عناية ، بخلاف السعة بالمعنى الثاني ، فإنها وصف للماء حقيقة .

فقد يقال على هذا الأساس ، بظهور السعة في المعنى الثاني ، غير أنه رجَّح في المستمسك ، أن تكون السعة بمعنى السعة في الحكم لا بمعنى الكثرة ، لأن الكثرة أمر خارجي عرفي ، فيكون حمل كلمة « واسع » عليه ، خلاف ظاهر البيان الوارد من الشارع ، ولا سيما بملاحظة عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة .

ولكن هذا الترجيح ، مما لا يمكن قبوله ، لأن الكثرة ـ وإن كانت أمراً خارجياً ـ ، ولكن ذكر الشارع له ، يناسب حاله بما هو شارع ، إذا كان الغرض من ذكره التنبيه على نكتة الاعتصام ، ومناط الحكم بعدم الانفعال ، الذي بيّنه بقوله : « لا ينجسه شيء »، فكأنه قال : « لا ينجسه شيء لأنه واسع »، فليس ذكر السعة لمجرد الاخبار عن أمر خارجي ليقال : إنه مناف مع ظهور حال الشارع ، بل تمهيد لبيان الحكم الذي تستتبعه هذه السعة ، وإشارة إلى نكتة ذلك الحكم ، خصوصاً إذا كان المراد بالسعة ، الكثرة المعنوية لا الكثرة الفعلية . ونريد بالكثرة الفعلية ، ما هو موجود بالفعل من الماء في جوف البئر ، ونريد بالكثرة المعنوية ، ما هو موجود في عروق الأرض من الرطوبات التي تتكون منها مادة ماء البئر .

وظاهر قوله : « ماء البئر واسع »، كونه بطبعه مساوقاً للسعة ، وهذا قرينة ، على أن نظره في توصيفه بالسعة ، إلى ما هو موجود في عروق الأرض

من المادة ، لا إلى ما هو موجود بالفعل من الماء في البئر ، إذ ليس الغالب في هذا الماء أن يكون كثيراً . فبهذه القرينة ، تكون كلمة « واسع »، ظاهرة في النظر إلى ما في المادة . وحيث إن ما في المادة ليس ماءاً بالفعل ، وإنما هو رطوبات على الأغلب ، فكأن الامام في مقام بيان أن ماء البئر مصداق للكبرى الارتكازية المفروغ عنها ، وهي عصمة الماء الكثير ، وهي مصداقية لا تخلو من عناية ، لأن كون ماء البئر كثيراً ، إنما هو بما في المادة ، وما في المادة ليس في الغالب ماءً بالفعل ، بل رطوبات ، فبعناية تنزيل تلك الرطوبة منزلة الماء المتصل بعضه ببعض ، يكون ماء البئر مصداقاً للماء الكثير ، وباعتبار هذه العناية ، احتاج الامام عليه السلام إلى توصيف ماء البئر بأنه واسع ، تنبيهاً على هذه العناية ، وإشارة إلى نكتة الاعتصام في ماء البئر . وأين هذا من الاخبار عن مجرد أمر خارجي ليقال : إنه خلاف الظاهر .

وأما ما أفيد ، من عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة . ففيه : أن السعة لم يُرَدْ منها الكثرة بمفهومها ، بل حيث إن للماء حجماً ، والحجم يتصف بالسعة ، فيصح توصيف الماء بأنه واسع ، كما يقال : « مكان واسع »، و « بلد واسع »، وهذا يعطي في الماء معنى الكثرة .

نعم ، قد يستشهد لكون السعة بمعنى السعة في الحكم ، بأن قوله : « لا ينجسه شيء »، لم يعطف بالواو على كلمة « واسع »، وحذف حرف العطف ، قد يكون قرينة عرفاً ، على أن الثاني مجرد تكرار للأول ، فيدل على أن السعة بمعنى السعة في الحكم . ولكن لو سلم أن حذف حرف العطف يدل على شيء ، فيكفي في ذلك كون الثاني متفرعاً عن الأول ، ومن شؤونه ، من قبيل قوله في موثقة عمار ، الواردة في العصير العنبي : « خمر لا تشربه »[1] .

وإذا تم لدينا استظهار أن السعة بمعنى مساوق للكثرة ، وأن المراد بالكثرة الكثرة المعنوية ، بعناية تنزيل ما في المادة من رطوبات ، منزلة الماء الفعلي المتصل

(١) التهذيب للشيخ الطوسي الجزء ٩ ص ١٢٢ حديث ـ ٢٦١ ـ .

بعضه ببعض ، فمن المعلوم ، أن الظاهر من ذكر السعة في صدر الرواية، بيان نكتة الحكم الذي يتلوه . وبهذا يرجع قوله : « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » إلى القول : بأن ماء البئر لا ينجسه شيء ، لأنه ذو سعة وكثرة معنوية ، فيسري الحكم إلى كل ما كان كثيراً بهذا النحو من الكثرة المعنوية .

وهذا الوجه يتم ـ كالوجه الأول ـ ، بدون حاجة إلى الاستعانة بالتعليل الوارد في ذيل الرواية ، المستفاد من قوله : « لأنه له مادة » .

الوجه الثالث : التمسك بالتعليل المستفاد من قوله : « لأن له مادة » ، بدعوى ، أن مقتضى تعليل الحكم باعتصام ماء البئر بالمادة ، إلغاء خصوصية المورد ـ أي البئرية ـ ، وإسراء الحكم بالاعتصام إلى سائر موارد وجود المادة .

وهذا الوجه ، يتوقف على إرجاع التعليل بالمادة ، إلى الحكم بالاعتصام ، وفي ذلك بحث .

وتفصيل الكلام في ذلك : أن ما قبل فقرة التعليل ، توجد عدة مقاطع : **الأول** : « ماء البئر واسع »، **الثاني** : « لا ينجسه شيء »، **الثالث** : « إلا أن يتغير »، **الرابع** : « فينزح »، **الخامس** : « حتى يذهب الريح ويطيب الطعم » .

فلا بد من تحقيق حال هذه المقاطع الخمسة ، من حيث صلاحية التعليل بالمادة للرجوع إلى أي واحد منها :

أما المقطع الأول ، المتكفل لإثبات السعة ، فمن الممكن تعليله بالماده ، لأن مرد السعة المعنوية لماء البئر ، إلى مادته ، كما أشرنا سابقاً .

وكذلك الأمر في المقطع الثاني ، المتكفل للحكم بالاعتصام .

وأما المقطع الثالث ، فهو متكفل للحكم بالانفعال بالتغير ، ولا معنى لإرجاع التعليل بالمادة إليه ، لأن نجاسة الماء المتغير ، لا تتوقف على المادة .

وأما المقطع الرابع ـ وهو الأمر بالنزح ـ ، فهو على حد الأمر بالغسل ،

إرشاد إلى مطهرية النزح المذهب للتغير ، فكما يستفاد من الأمر بالغسل ، الحكم بطهارة الشيء عند غسله ، كذلك يستفاد من الأمر بالنزح المذهب للتغير ، الحكم بطهارة ماء البئر ، ويمكن إرجاع التعليل إليه ، بأن تكون المادة علة في حصول الطهارة عند تحقق النزح الموجب لزوال التغير .

وأما المقطع الخامس ـ وهو قوله : « حتى يذهب الريح ويطيب الطعم » ـ ، فليس له مفاد مستقل ، لأن حرف الانتهاء وهو « حتى »، إنما يدل على نسبة ناقصة مرجعها إلى تحديد مقدار النزح المأمور به .

نعم ، هناك قضية متصَيَّدة من هذا المقطع ، وهي أن زوال التغير مترتب على النزح . وهذه قضية يصح تعليلها بالمادة ، لأن المادة هي التي تؤدي إلى ترتب زوال التغير على النزح ، نتيجة لما يستجد بالنزح من ماء . ولكن ، حيث إن هذه القضية متصيدة ، وليست مدلولاً مباشراً للكلام ، فإرجاع التعليل إليها ، لا يخلو من عناية ، وعلى هذا ، فأمر التعليل بحسب الاستظهار العرفي ، يدور بين ثلاثة أمور ، وهي السعة والاعتصام والطهارة بعد زوال التغير ، فإذا كان التعليل راجعاً إلى الحكم بالاعتصام ، تمَّ الاستدلال به على المطلوب ، وكذلك إذا كان راجعاً إلى السعة ، لأن السعة إذا كانت بمعنى السعة في الحكم ، فتعليلها بالمادة ، هو بنفسه تعليل للاعتصام بالمادة ، وإذا كانت بمعنى الكثرة ، فتكون دالة على ما هو المناط لاعتصام البئر ، ويكون التعليل بالمادة ، موضحاً أن المقصود بالسعة السعة المعنوية ، فيتعدى إلى سائر موارد السعة المعنوية الناشئة من المادة .

وأما إذا كان التعليل راجعاً إلى حصول الطهارة بعد ارتفاع التغير بالنزح ، فيكون دالاً على مطهرية المادة ، ولا يبقى فيه دلالة على أن المادة ملاك للاعتصام في نفسه ، ما لم تضم إلى ذلك عناية أن الدفع أهون من الرفع ، وأن المطهر من النجاسة ، دافع لها ، على ما سوف يأتي في الوجه الرابع إن شاء الله تعالى .

وحيث إن الحكم بالمطهرية ، أقرب إلى التعليل في سياق الرواية من الحكم بالاعتصام ، فقد يقال : إن رجوع التعليل إلى المطهرية هو المتيقن بحسب الظهور العرفي ، وأما رجوعه إلى الاعتصام : فإن كان بنحو يختص به ، فهو خلاف الظاهر ، وإن كان بنحو يشمله مع الحكم بالمطهرية ، فهو محتاج إلى القرينة . فلا يكون في الرواية ظهور في رجوع التعليل إلى الحكم بالاعتصام .

وعلى هذا الأساس ، يتوقف تصحيح الوجه الثالث على إحدى دعويين : إما دعوى استظهار رجوع التعليل إلى الحكم بالاعتصام ولو مستقلاً ، لأن صرف التعليل من المتأخر إلى المتقدم في السياق ـ وإن كان خلاف الظاهر بطبعه ـ ، ولكن ذلك فيما إذا لم يستظهر كون المتقدم هو محور الكلام ، ومحط النظر الرئيسي للمتكلم ، وكون ما بعده ملحوظاً في مقام الإفادة بنحو التبعية . وحيث إن الكلام في الرواية ، مسوق بصورة رئيسية لإفادة الاعتصام ، فيكون ظاهراً في رجوع التعليل بالمادة إليه .

واما دعوى أن الحكم بالطهارة بعد ارتفاع التغير ، هو عين الحكم بالاعتصام المبين أوّلاً ، فهناك حكم واحد بالاعتصام والطهارة ، قد بين في الرواية ببيان واحد بقوله : « واسع لا ينجسه شيء »، واستثنى من ذلك صور فعلية التغير ، فلا يوجد بيانان ـ أحدهما بيان للاعتصام حدوثاً ، والآخر بيان لارتفاع النجاسة بقاءاً ـ ، ليكون التعليل مجملاً لتردده بينهما .

وكلتا الدعويين بلا موجب ولا قرينة ، إذ إن قوله : « فينزح حتى يذهب الريح »، ظاهر في كونه بياناً لإفادة المطهرية ، على حد بيانية الأوامر بالغسل لذلك ، فهناك إذن بيان آخر وراء بيان الاعتصام في صدر الرواية ، ولا قرينة على كون البيان الثاني ملحوظاً على نحو التبعية بالنسبة إلى البيان الأول .

الوجه الرابع : (١) وهو مبني على تسليم رجوع التعليل بالمادة إلى الحكم

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٠٩ .

بالطهارة بعد ارتفاع التغير بالنزح ، وحاصله : إن المادة إذا كانت مطهرة ورافعة للنجاسة ، بمقتضى المدلول المطابقي للتعليل ، فهي دافعة وعاصمة بمقتضى المدلول الالتزامي له ، لأن رافعيته للنجاسة ، تستلزم عرفاً ، وبنكتة ارتكاز أهونية الدفع من الرفع ، كونه دافعاً لها أيضاً ، وهو معنى الاعتصام .

وقد يقال : إن أهونية الدفع من الرفع ، تقتضي أن تكون المادة صالحة لدفع النجاسة التي تصلح لرفعها ، وهناك نحوان من النجاسة : أحدهما : النجاسة بالتغيير التي يبتلى بها الماء المعتصم ، والآخر : النجاسة بالملاقاة التي يبتلى بها الماء غير المعتصم .

وقد ثبت بالمدلول المطابقي للتعليل ، أن المادة رافعة للنجاسة الناشئة من التغيير حينما يزول التغير . ومن الواضح ، أن المادة غير صالحة لدفع هذه النجاسة ، لأن دفعها معناه منع النجاسة عن الماء عند تغيره ، وهذا معلوم العدم .

وأما النجاسة الناشئة من الملاقاة ، فلم يثبت بالتعليل كون المادة رافعة لها ، لكي يثبت أنها رافعة أيضاً . وما هو المطلوب بالتعليل ، كون المادة رافعة لها ، لكي يثبت أنها دافعة أيضاً . وما هو المطلوب في المقام ، أن نثبت كون المادة دافعة للنجاسة الملاقاتية ، لكي يتحقق اعتصام الماء النابع ، وما لم يثبت كون المادة رافعة لهذه النجاسة الملاقاتية ، لا يثبت كونها دافعة لها ، وأما رافعيتها للنجاسة التغييرية فلا يكفي لإثبات المطلوب .

فإن قيل : إذا ثبت أن المادة رافعة للنجاسة التغييرية ، يثبت أيضاً كونها رافعة للنجاسة الملاقاتية ، لأن النجاسة التغييرية أشد من النجاسة الملاقاتية ، وما يرفع الأشد يرفع الأضعف . وإذا ثبت كون المادة رافعة للنجاسة الملاقاتية بهذا البيان ، استكشفنا من ذلك أنها دافعة للنجاسة الملاقاتية أيضاً ، وهو معنى الاعتصام .

فكأننا نعمل ملازمتين عرفيتين : إحداهما : أن رفع النجاسة الشديدة بالمادة ، يلزم منه رفع النجاسة الأضعف بالمادة أيضاً ، والأخرى : أن دفع النجاسة الأضعف بالمادة ، يلزم منه دفعها بالمادة أيضاً .

قلنا : بالإمكان المناقشة في الملازمة العرفية الأولى ، وذلك لأن رافعية المادة للنجاسة الشديدة ـ وإن كانت تستلزم عرفاً رافعيتها للنجاسة الأضعف بالأولوية ـ ، إلا أن هذا إنما يصح ، فيما إذا حفظت ظروف متماثلة في الحالتين ، ففي رفع المادة للنجاسة الناشئة من التغيير ، لا ترفع المادة هذه النجاسة ، إلا بشرط زوال التغير ، فإذا أردنا الاحتفاظ بظرف مماثل بالنسبة إلى رفع المادة للنجاسة الأضعف ، يجب أن نقول : بأن لازم ذلك ، أن المادة ترفع النجاسة الناشئة من الملاقاة بعد زوال الملاقاة . فالملاقاة بمثابة التغير ، فكما لا ترفع المادة للنجاسة التغييرية إلا بعد ارتفاع التغير ، قد لا ترفع النجاسة الملاقاتية إلا بعد ارتفاع الملاقاة ، وهذا لا يثبت المطلوب ، وهو عدم انفعال الماء النابع بالملاقاة .

فإن قيل : إن مقتضى خبر ابن بزيع ، أن ماء البئر يطهر بعد زوال التغير بسبب المادة ، سواء كان عين النجس لا يزال موجوداً أم لا ، وهذا يعني ، أن المادة تمنع عن النجاسة الملاقاتية أيضاً ، وهو معنى الاعتصام .

قلنا : لا إشكال في أن ماء البئر بعد زوال التغير ، يعتبر طاهراً ولو كان عين النجس فيه، إلا أن عدم تأثير ملاقاة النجس في انفعاله، قد لا يكون بسبب المادة ، لأن ماء البئر معتصم على أي حال ، والرواية نص في ذلك ، وإنما التأمل في أن اعتصامه ، هل هو لكونه ماء بئر ، أو لكونه ماءاً نابعاً . والتعليل بالمادة ، إنما هو تعليل لارتفاع النجاسة التي نشأت من التغير ، وأما عدم الانفعال بالملاقاة ، فهو من شؤون اعتصام ماء البئر المفروغ عنه ، والذي بعد لم يتبين حتى الآن ، هل هو من شؤون البئرية أو المادة ؟ .

فإن قيل : إن النجاسة التي ترفعها المادة بمقتضى التعليل ، هي نجسة

غير مقرونة بالتغيير ، فيصح أن يقال : إن المادة إذا كانت رافعة لنجاسة غير مقرونة بالتغيير ، فهي دافعة أيضاً لكل نجاسة غير مقرونة بالتغيير .

قلنا : إن ما ثبت بالتعليل ، كون المادة رافعة للنجاسة التي نشأت من التغيير بعد زوال التغيير ، ولم يثبت بالتعليل بنحو كلي ، أن المادة دافعة لكل نجاسة غير مقرونة بالتغيير ، ليثبت كونها دافعة لكل نجاسة غير مقرونة بالتغيير الذي هو معنى الاعتصام .

نعم ، قد يتمم هذا الاستدلال ، بضم أدلة لبية منفصلة ، وذلك بأن يقال : إن المادة لما كانت ترفع النجاسة التغييرية بعد زوال التغير ، فلا يحتمل أن تكون النجاسة الملاقاتية أشد ، بحيث تبقى حتى بعد زوال الملاقاة رغم وجود المادة . وإذا ثبت أن الماء النابع لا يحكم عليه بالنجاسة بعد زوال الملاقاة ، بسبب المادة ، فيثبت أنه لا يحكم عليه بها في ظرف فعلية الملاقاة أيضاً ، إذ لا يوجد قول بالتفكيك بين الأمرين ، بمعنى أن الماء النابع : إما أن ينفعل بالملاقاة وتبقى النجاسة حتى بعد زوال نفس الملاقاة ، وإما أن لا ينفعل بالملاقاة من أول الأمر ، فإذا انتفى الأول تعين الثاني .

الوجه الخامس[1] : وهو مبني ـ كالوجه السابق ايضاً ـ ، على رجوع التعليل إلى ارتفاع النجاسة ، وتقريبه : إن الماء النابع ، إذا لاقى النجاسة ، فإما أن لا ينفعل أصلاً ، وإما أن ينفعل ويبقى على النجاسة رغم وجود المادة ، وإما أن ترتفع عنه النجاسة بمجرد حدوثها بسبب المادة . والأول هو المطلوب ، والثاني خلاف ما دلت عليه رواية ابن بزيع ، من كون المادة سبباً في ارتفاع النجاسة . والثالث لغو وغير معقول عرفاً ، إذ لا معنى لأن يحكم على الماء النابع بالنجاسة ، مع رفعها في الآن الثاني ، فيتعين الأول وهو المطلوب .

وهذا البيان ، ظهر جوابه مما ذكرناه في مناقشة الوجه السابق ، فإن هنا،

---

(١) التنقيح الجزء الأول ص ١٠٩ .

بقطع النظر عن الاجماع ونحوه من الأدلة اللبية ـ، احتمالاً رابعاً، وهو أن ينجس الماء النابع بالملاقاة ، ولا يطهر بسبب المادة ، إلا بعد ارتفاع الملاقاة ، فمثل هذه النجاسة ليست لغواً كالنجاسة آنا مّا، لأن المفروض استمرارها، ما دام عين النجس في الماء ، كما أنها ليست على خلاف ما دلت عليه رواية ابن بزيع ، من كون المادة علة لارتفاع النجاسة ، لأن غاية ما دلت عليه هذه الرواية ـ كما عرفنا سابقاً ـ ، أن المادة علة لارتفاع النجاسة الناشئة من التغيير بعد زوال التغير ، وهذا لا يلزم منه بالأولوية ، ارتفاع النجاسة الناشئة من الملاقاة مع فعلية الملاقاة .

وعلى كل حال ، فقد أتضح ، أن أحسن ما يستدل به على اعتصام الماء النابع ، هو خبر ابن بزيع بتقريبه الأول والثاني من الوجوه الخمسة التي أوضحناها .

المقام الثاني : في تحقيق النسبة بين دليل اعتصام الماء النابع ، ودليل انفعال الماء القليل بالملاقاة .

فقد ذكر السيد الأستاذ ـ دام ظله[1] ـ ، أن دليل انفعال الماء القليل ، الشامل للماء النابع القليل ، هو مفهوم قوله : « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، ودليل اعتصام الجاري ولو كان قليلاً خبر ابن بزيع . ومن هنا قد يتوهم ، أن النسبة بينهما العموم من وجه ، فيتعارضان في النابع القليل ، ويفترق المفهوم بالقليل الراكد ، ويفترق خبر ابن بزيع بالنابع الكثير .

ولكن الصحيح ، تقدم خبر ابن بزيع على المفهوم ، وذلك ، أما بناءاً على الاستدلال بالتعليل في قوله : « لأنه له مادة » ، كما هو الصحيح عند الأستاذ ـ دام ظله ـ ، فلأن التعليل يكون أخص مطلقاً من المفهوم ، لأن المفهوم ينفي

---

(١) التنقيح الجزء الاول ص ١١٠ ـ ١١١ .

وجود ملاك للاعتصام غير الكثرة ، والتعليل صريح في أن المادة ملاك للاعتصام ، فيكون أخص مطلقاً من ذلك النفي ، فيتقدم عليه بالتخصيص .

وإن شئتم قلتم : إن ما علل اعتصامه بالمادة ، لا يعقل أن يراد به الكثير خاصة ، لأن الكثير معتصم بنفسه بلا حاجة إلى ملاحظة المادة ، فالتعليل المذكور ، نص في شمول الاعتصام المعلل للقليل ، فيتعين تقييد دليل انفعال الماء القليل بغير النابع .

وأما بناءاً على غض النظر عن التعليل بالمادة ، والاقتصار على الاستدلال بصدرها ، فبالامكان أن نستدل بصدرها على طهارة ماء البئر ، سواء كان قليلاً أو كثيراً ، فيكون معارضاً بالعموم من وجه ، مع ما دل على انفعال الماء القليل ، سواء كان راكداً أو بئراً ، ويتعين عندئذ تقديم صدر الصحيحة على دليل الانفعال ، لأننا إذا قدمنا صدر الصحيحة ، فلا يلزم منه إلغاء دليل انفعال الماءالقليل ، وسلخ عنوان الماء القليل عن الموضوعية للانفعال رأساً ، بل يلزم منه تضيق دائرة دليل الانفعال . وأما إذا عكسنا الأمر ، وقدمنا دليل إنفعال الماء القليل على الصحيحة ، فهو يستلزم انحصار اعتصام البئر بما إذا كان كراً ، وهذا يعني إلغاء عنوان البئر وسلخه عن الموضوعية للاعتصام رأساً ، إذ يكون حاله حال غيره من المياه التي لا تعتصم إلا بالكثرة ، فيصبح أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحة لغواً . وحيث إن حمل كلام الحكيم على اللغو غير ممكن ، فيكون هذا موجباً لتقدم رواية ابن بزيع ، على دليل الانفعال .

هذا حاصل ما أفاده السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، في تحقيق النسبة بين الدليلين ، بلحاظ الاستدلال بالتعليل في رواية ابن بزيع ، وبلحاظ الاستدلال بصدر الرواية .

وما أفاده على كلا اللحاظين فيه بحث :

أما ما أفاده ـ بناءاً على ما اختاره من الاستدلال بالتعليل بـالمادة الـوارد في ذيل رواية ابن بزيع ـ ، فتوضيح الحال فيه :

ان دعـوى الأخصية عـلى هذا التقـدير ، إنمـا تتم ، لـو كـان الاستـدلال بالتعليل عـلى النحو الـذي بيناه في الـوجه الثـالث من الوجـوه الخمسة المتقـدمة لتقريب دلالة الرواية ، فان التعليل على هذا الوجه ، يكون تعليلاً لنفس الحكم بالاعتصام ابتداءاً ، فلا يمكن أن يختص الاعتصام المعلل بالكثـير ، لأن اعتصام الكثير مستند إلى ذاته لا إلى مادته ، فالتعليل بنفسه يكون قرينة على أن الملحوظ هو الماء القليل ذو المادة ، فيكون أخص مطلقاً من دليل الانفعال .

غير أن السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، لم يستدل بالروايـة بذلـك التقريب ، بـل افترض رجـوع التعليـل إلى ارتفـاع النجـاسـة لا إلى الاعتصـام ، واستفـاد الاعتصام من أولوية الدفع من الرفع عرفاً ، فالمـدلول المـطابقي للتعليل ، ليس هو بيان ملاك الاعتصام ، بل بيان ملاك المطهـرية والـرافع للنجـاسة بعـد زوال التغيـير . وإذا كان هـذا هـو مـدلـول التعليـل ، فمن الـواضـح ، أن شمـولـه للتعليـل ، إنما يكـون بالاطـلاق لا بالنصـوصية ، وهـو كأي إطـلاق آخر قـابل للتقييـد دون أن يلزم محذور زائـد ، بأن يلتـزم مثلاً ، بـأن مطهـريـة المـادة للماء المتنجس ، تختص بما إذا كان الماء المتنجس كثيراً في نفسه ، فالماء الكثير المتنجس يطهر بالمادة ، دون القليل ، بناءاً على التقييد .

وبهـذا يتضح ، أن التعليـل ، بناءاً عـلى ارجاعـه إلى المطهـريـة ، يكـون شموله للقليل بالاطلاق ، وهذا يعني أن دلالته الالتزامية على كـون المادة دافعـة للنجـاسة عن القليـل النابـع ، من شؤون الاطلاق ايضـاً ، فيقع هـذا الاطلاق طرفاً للمعارضة مع إطلاق دليل انفعال الماء القليل ، دون أخصيـة لأحدهمـا من الآخر .

فهناك فرق كبير ، بين أن يكون التعليل في الرواية مسوقاً لبيـان الاعتصام ابتداءاً وتعليله بالمادة ، وبين كونه مسوقاً لبيان ارتفاع النجـاسة وتعليله بـالمادة ،

فإنه على الأول، لا يمكن تخصيصه بخصوص الكثير، بل يكون نصاً في النظر إلى القليل، إذ لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة. وأما على الثاني، فالتعليل قابل لأن يتخصص بالكثير، غاية الأمر، ان له إطلاقاً للقليل، وإطلاقه له يستلزم إفادة الاعتصام ، بنكتة أن الدفع أهون من الرفع . وبهذا يعارض إطلاقه مع إطلاق دليل انفعال القليل ، ولا يكون أخص منه ، لإمكان تخصيص التعليل بخصوص الكثير ، بأن تكون المطهرية متوقفة على المادة ، وكون الماء المطهر (بالفتح) كثيراً في نفسه .

وأما ما أفاده السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، بناءاً على الاستدلال على اعتصام ماء البئر ولو كان قليلاً باطلاق صدر الصحيحة ، فتوضيح الحال فيه : أن تقديم دليل انفعال الماء القليل على صدر الصحيحة ـ وإن كان يستلزم كون ماء البئر كغيره من المياه لا يعتصم إلا بالكثرة ـ ، إلا أن هذا ليس فيه محذور ، ولا يلزم منه أن يكون أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحة لغواً ، لإمكان أن يكون الغرض من قوله : « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » ، هو التنبيه على أن حال ماء البئر، كحال غيره من المياه الراكدة، التي تعتصم في حال الكثرة. وذلك لأن ماء البئر مظنة في نفسه لأن يكون أسوأ من المياه الراكدة الاعتيادية ، بحيث لا يعتصم حتى بالكثرة ، ولهذا ذهب جل علماء الطائفة مئات السنين ، إلى انفعاله بالملاقاة ولو كان كثيراً، فهذا كاشف عن أن ماء البئر، كان في الأنظار المتشرعية في معرض أن يكون أسوأ حالاً من غيره من المياه ، بحيث لا يعتصم ولو كان كثيراً ، فاذا فرض اختصاص الاعتصام المجعول في صدر الصحيحة بحال الكثرة ، لا يلزم من ذلك لغويتها ، بل كونها بصدد بيان أن ماء البئر كغيره من المياه التي تعتصم بالكثرة .

نعم لو كان ماء البئر مما لا يحتمل متشرعياً كونه أسوأ من غيره من المياه الراكدة ، فيتعين أن يكون غرض المولى من التصدي لأخذ عنوان البئر في

موضوع كـلامه ، والحكم عليـه بالاعتصـام ، بيان امتيـاز له عـلى سائـر المياه بكونه معتصماً ولو كان قليلاً :

وإن شئتم قلتم : إن العنوان الذي أخذ في موضوع الحكم ، تارة يحتمـل بحسب التصورات المتشرعية النوعيـة كونـه مانعـاً عن ذلك الحكـم ، وأخـرى لا يحتمل ذلك ، وإنما المحتمل كونه مناطاً لثبوته .

ففي الأول ، لا ينعقد للدليل ظهـور في كون العنـوان دخيلا في الحكـم ، بل غاية ما يستفـاد منه، عدم كونه مانعـاً . وفي الثاني ، ينعقـد ذلك الـظهور ، ومـاء البئر في المقـام ، في معـرض احتمـال أن يكـون أسـوأ من غيـره بحيث لا يعتصم كثيره أيضاً ، كما يحتمل أن يكون معتصماً حتى في القلة .

فـان تم إطلاقـه للقليل ، ثبت اعتصـامـه ، ودخـل عنـوان مـاء البئـر في الاعتصام ، وأما إذا سقط إطلاقه للقليل بالمعارضة مع إطلاق دليل انفعال المـاء القليـل ، فلا يبقى مـا يدل عـلى أن أخـذ عنـوان مـاء البئـر من أجـل دخله في الاعتصام ، بل يحتمل أن يكون لنفي مانعيته عن المقـدار الثابت عن الاعتصـام لسائر المياه .

والتحقيق إذن على ضوء ما قلناه : أن حال النسبة بـين دليل اعتصـام الماء النابع ، ودليل انفعال الماء القليل ، يختلف باختلاف نوع الدليل المعتمد عليه في اثبات اعتصام الماء النابع ، فان كان الدليل هو رواية ابن بزيع ، بلحاظ إرجـاع التعليل بالمادة إلى الحكم بالاعتصام ، أو استظهار كون كلمة « واسع » ، بالمعنى الذي شرحناه سابقاً ، بياناً لنكتة الاعتصام ، فدليل الاعتصام أخص مطلقاً من دليـل انفعال المـاء القليل ، لأنـه يكون نـاظـراً إلى القليـل بنفسـه ، إذ لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة وبالسعة المتمثلة في تلك المادة . وكذلك يقـدم دليل الاعتصام، إذا كان هو رواية داوود بن سـرحان، لـظهورهـا في أن الماء الجـاري

بعنوانه موضوع للاعتصام ، فلو قدم عليه دليل انفعال الماء القليل ، للزم إلغاء العنوان رأساً .

وأما إذا كان مدرك الاعتصام ، رواية ابن بزيع بالتقريب الأول أو الرابع أو الخامس ، فالدلالة على اعتصام القليل بالاطلاق ، ولا موجب لتقدمه على دليل الانفعال .

وكذلك الامر ، إذا كان المدرك رواية محمد بن مسلم ، لأنها لو دلت على الاعتصام ، فانما تدل على ذلك باطلاقها ، لفرض ورود المتنجس على الماء الجاري ، أو باطلاقها ، لفرض كون البول موجوداً بعينه في الثوب عند وروده على عين المتنجس .

وأما إذا كان المدرك للاعتصام رواية سماعة فقد يقال : إن دلالتها على اعتصام القليل النابع بالاطلاق ، لأن نفي البأس عن الماء الجاري الذي يبال فيه ، شامل للقليل الجاري بالاطلاق ، فيكون معارضاً مع دليل انفعال الماء القليل .

وقد يقال : إن ظاهر السؤال والجواب في رواية سماعة ، أن عنوان الماء الجاري دخيل في الحكم ، وحيث يلزم من تقييد الجواب بالكثير طرح هذا الظهور ، فلا بد من تقديم رواية سماعة على أدلة الانفعال .

ثم في التقادير التي نفرض فيها التعارض بالعموم من وجه ، بين دليل انفعال الماء القليل ودليل اعتصام الماء النابع ، لا بد من تشخيص المرجع بعد تساقط الاطلاقين . وقد أفيد في المستمسك[1] ، أن المرجع عموم النبوي الدال على اعتصام الماء مطلقاً ولو كان قليلاً ما لم يتغير ، ومثل النبوي الذي أفيد رواية حريز : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب » .

ولكن قد يقال في مقابل ذلك : إنه يوجد مرجع فوقي في مرتبة ذلك

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الاول ص ١١١ الطبعة الثانية .

وسواء كان بالفَوَران أو بنحـو الرشـح[١] ،

المرجع يدل على النجاسة ، وهو ما دل على انفعال الماء مطلقاً بملاقاة النجاسة ، من قبيل رواية عمار بن موسى قال : سئل عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال . كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دماً ، فان رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب . وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة ؟ قال : إن كان في منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم بشرب[١] .

فانه يمكن أن يقال : إن هذه الرواية تدل باطلاقها ، على أن الماء ينفعل بالقذر ، سواء كان قليلاً أو كثيراً ، وسواء كان نابعاً أو راكداً . وقد خرج منها الكثير بدليل اعتصام الكر ، وأما القليل النابع فهو مورد التعارض ، فيرجع فيه إلى إطلاق الرواية بعد تساقط المتعارضين .

وإذا تم دليل على انفعال الماء مطلقاً ، ودليل على اعتصام الماء مطلقاً ، فليس أحدهما أولى بالمرجعية من الآخر ، بعد تساقط المتعارضين في الماء النابع ، فيتعارض المرجعان أيضاً ، وبعد التساقط ، يتعين الرجوع إلى الأصول النافية والمؤمِّنـة .

وقد تلخص من مجموع المقامين المتقدمين ، أن الماء الجاري معتصم مطلقاً سواء كان كثيراً أو قليلاً .

(١) إذ لا فرق بينهما ، سواء كان الدليل على اعتصام الماء رواية ابن بزيع ، أو الروايات الواردة في الماء الجاري .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤ من ابواب الاسئار حديث ـ ٢ ، ٣ ـ .

ومثله كل نابع وان كان واقفاً[١] .

(مسألة ـ ١) الجاري على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة ، إذا لم يكن كراً ينجس بالملاقاة[٢] . نعم إذا كان جارياً من

أما على الأول ، فلأن دلالة الرواية على اعتصام الماء النابع ، إن كانت بلحاظ ما دلت عليه من اعتصام ماء البئر مع إلغاء خصوصية البئرية ، فمن الواضح ، أن البئر ، كما قد يكون في مادته فورانياً ، كذلك قد يكون رشحياً ، فمع إلغاء الخصوصية ، يحكم باعتصام مطلق النابع . وإن كانت بلحاظ التعليل بالمادة والسعة ، فمن المعلوم ، أن كون الماء ذا مادة ، لا يتوقف على أن تكون المادة على مستوى الفوران ، إذ لم يؤخذ في مفهومها درجة خاصة من الامداد .

وأما على الثاني ، فلأن عنوان الماء الجاري متقوم بمطلق المادة أيضاً ، فينطبق على الجاري النابع من مادة رشحية .

(١)ـ أما بناءاً على الاستدلال برواية ابن بزيع فواضح ، إذ لم يؤخذ فيها عنوان الجريان .

وأما بناءاً على الاستدلال بروايات الماء الجاري ، فالجمود على مقتضى اللفظ ـ وإن كان يقتضي اعتبار فعلية الجريان في موضوع الاعتصام إضافة إلى المادة ، لظهور اللفظة في فعلية التلبس بالمبدأ ـ ، ولكن يمكن أن يقال : إن مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً ، تلغي خصوصية الجريان الفعلي ، بحيث ينعقد للكلام ظهور ، في أن الماء الجاري موضوع للاعتصام ، بما هو ماء نابع ، لا بما هو ماء يجري بالفعل .

(٢)ـ لوضوح أن المادة مقومة للحكم بالاعتصام ، سواء كان دليل الاعتصام رواية ابن بزيع ، أو روايات الماء الجاري .

الأعلى إلى الأسفل ، لا ينجس أعلاه بملاقاة الأسفل للنجاسة وإن كان قليلاً[١] .

(مسألة ـ ٢) إذا شك في أن له مادة أم لا ، وكان قليلاً ، ينجس بالملاقاة[٢] .

أما على الأول فواضح ، سواء كان الاستدلال بلحاظ التعليل ، أو بلحاظ إلغاء خصوصية البئرية .

وأما على الثاني ، فلظهور عنوان الماء الجاري في كونه نابعاً عن مادة : إما في نفسه ، بدعوى انصرافه إلى انقسام الماء المعهود إلى الراكد والجاري ، وإما بمناسبات الحكم والموضوع ، التي تأبى ارتكازاتها عن جعل السيلان بمجرده ملاكاً .

(١)ـ تقدم توضيح ذلك في مسائل الماء المضاف، فليراجع .

(٢) وتوضيح ذلك : انه إذا كانت له حالة سابقة من ثبوت المادة أو عدمها ، جرى استصحابها ورتبت آثارها ، وإذا كانت له حالتان متواردتان ، من المادة تارة وعدمها أخرى ، لم يجر الاستصحابان ، إما للتعارض ، أو لعدم المقتضي. وقد يحكم في هذا الفرض بالنجاسة: إما تمسكاً بعموم الانفعال، بناءاً على صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وإما تمسكاً بقاعدة المقتضي والمانع ، بدعوى أن المستفاد من دليل الانفعال ودليل الاعتصام بالمادة ، كون الملاقاة مقتضية للانفعال ، وكون المادة مانعة ، فإذا أحرز المقتضي ، وشك في المانع ، جرت قاعدة المقتضي والمنع . وإما تمسكاً بالقاعدة التي أفادها الميرزا في موارد الاستثناء من عام إلزامي بعنوان وجودي ، من لزوم إحراز ذلك العنوان .

والكل غير تام ، وعليه فمع ملاقاة الماء المشكوك للنجاسة ، يبنى على طهارته ، لاستصحاب الطهارة ولقاعدتها .

وإذا لم يكن للماء المشكوك حالة سابقة اصلاً - بأن كانت مادته مشكوكة من حين تكوّنه - ، فهذا يتميز على الفرض السابق ، بامكان إجراء استصحاب العدم الأزلي فيه ، بناءاً على صحته كبروياً ، كما حققناه في الأصول .

ثم إن السيد الأستاذ - دام ظله - ، ذكر[1] ، انه في الفروض التي لا يجري فيها الاستصحاب ، لو غسل شيء تنجس بالماء المشكوك بنحو من الغسل ، الذي لا يكون مطهراً إلا على تقدير كونه ماءاً نابعاً معتصماً - كما لو غسل الثوب به بوروده على الماء ، وقلنا بوجود دليل لفظي على اشتراط ورود الماء على المتنجس المغسول في غير المعتصم - ، فيجري في الثوب استصحاب النجاسة .

وهذا الذي أفيد لا يتم على مبناه ، من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، للمعارضة بين استصحاب بقاء المجعول ، واستصحاب عدم الجعل الزائد ، إذا عممنا المعارضة إلى الشبهات الحكمية الجزئية أيضاً .

نعم ، إذا بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مطلقاً ، أو خصصنا إشكال المعارضة بالشبهات الحكمية الكلية ، صح اجراء استصحاب النجاسة في الثوب المغسول كما افيد .

وقد يتوهم وجود استصحاب موضوعي موافق ، وهو استصحاب عدم وقوع الغسل المطهر ، لأن الغسل المطهر غسلان ، إما الغسل بنحو الورود على الماء في القليل ، أو مطلق الغسل مهما كان الوارد والمورود عليه ولكن في خصوص المعتصم ، والأول معلوم العدم ، والثاني مستصحب العدم .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٢٤ .

(مسألة ـ ٣) يعتبر في عدم تنجس الجاري اتصاله بالمادة ، فلو كانت المادة من فوق تترشح وتتقاطر ، فان كان دون الكر ينجس[1] ، نعم إذا لاقى محل الرشح للنجاسة لا ينجس .

ويندفع التوهم : بأن الغسل بالماء المعتصم ، موضوع مأخوذ بنحو التركيب ، لا بنحو التقييد ، ومرجعه إلى الغسل بماء ، وان يكون معتصماً ، او ذا مادة مثلاً ، والمفورض أن الجزء الثاني ليست له حالة سابقة إثباتاً أو نفياً .

(١)ـ وذلك لعدم الاتصال كما أفاد .

وتحقيق الحال في ذلك : أن عدم الاتصال ، تارة يكون لوضع حاجب يحول دون استمداد الماء من المادة ، وفي مثل ذلك ، لا إشكال في أن عدم الاتصال يؤدي إلى عدم الاعتصام . وأخرى يكون عدم الاتصال ، نتيجة لكون الموضع المفروض للمادة ، منفصلاً بطبعه عن محل تجمع الماء ، كما هو مفروض المسألة في المتن .

وفي مثل ذلك قد يقال : إن عدم الاتصال لا يضر بصدق عنوان المادة ، إذ لا يراد بالمادة ، إلا أن للماء مخزناً يمون الماء ويمده بالمثل ، ويكفي في صدق التموين والإمداد ، أن تكون المادة بنحو تتقاطر من السقف باستمرار ، فإن كان الاتصال معتبراً مع فرض صدق عنوان المادة بدونه ، فهو بحاجة إلى دليل .

ولكن الصحيح اعتباره ، وذلك ، لأن تَقَوّي الماء بالمادة المتقاطرة عليه ، مع عدم الاتصال الفعلي ، مما لا يتعقله العرف ، إذ لا يتقبل الارتكاز العرفي ، أن يكون لجسم منفصل عن الآخر ، تأثير في عصمته وحفظه من الانفعال ، ومثل هذا الارتكاز ، يكون من القرائن اللبية ، التي تمنع عن ثبوت إطلاق في دليل الاعتصام ، يشمل المادة المتقاطرة بالنحو المفروض .

(مسألة ـ ٤) يعتبر في المادة الدوام[1] ، فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض ، ويترشح إذا حفرت ، لا يلحقه حكم الجاري .

---

(١)ـ اعتبار الدوام في المادة ، قد يكون ناظراً إلى التفصيل بين المادة الطبيعية والمادة الجعلية ، وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين العيون المستمرة النبع في تمام الفصول ، والعيون التي تنبع في فصل دون فصل ، وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين المادة القوية والمادة الضعيفة ، التي تمد آناً وتكف عن الامداد آناً ، وقد يكون ناظراً إلى التفصيل ، بين أن يكون النبع مستمراً حين ملاقاة النجس ، أو منقطعاً بسد ونحوه ، وقد يكون ناظراً إلى التفصيل ، بين مادة نابعة بالفعل ، ومادة يتوقف نبعها على أخذ شيء من مائها ، وقد يكون ناظراً إلى التفصيل ، بين مادة نابعة بالفعل ، ومادة يتوقف نبعها على حفر زائد .

أما التفصيل بين المادة الطبيعية والمادة الجعلية ، فقد استوجهه السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ،[1] وحمل عليه عبارة المتن ، وذكر أن المادة الجعلية لا توجب الاعتصام ، لأن ظاهر قوله : « لأنه له مادة »، أن يكون للماء مادة يجري عنها الماء بطبعها ، فلا تصدق المادة على الجعلية . فإذا جعلنا مقداراً من الماء في أرض منخفضة الأطراف ، أو اجتمع فيها ماء المطر ، فإنه يوجب الرشح في جوانبها وجريان الماء ، إلا أنها غير عاصمة ، لأن المادة جعلية .

وما أفيد متين لا بد من المصير إليه ، ولكن يبقى بحاجة إلى تمييز ما هو الضابط لكون المادة طبيعية وجعلية ، فقد يقال : إن المادة الطبيعية هي المادة المتكونة بدون دخل الإنسان ، والمادة الجعلية ما كانت من صنع الإنسان . ولكن على هذا ، يصبح ماء المطر المجتمع في أرض منخفضة مادة طبيعية ، لأنه مجتمع

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٢٩

بدون دخل الإنسان فيه ، مع أنه قد اعتبر مادة جعلية .

وقد يقال : إن المادة الطبيعية ، هي المادة التي تشعبت في أعماق الأرض ، حتى أصبحت مجرد رطوبات ، وتتحول بالنبع إلى ماء ، نتيجة لتجمع تلك الرطوبات ، وأما المادة الجعلية ، فهي ماء مستور في الأرض ، سواء كان الساتر هو الإنسان أو أمراً طبيعياً .

ولكن هذا أيضاً مشكل ، لأن جملة من العيون التي نعتبرها طبيعية ، تحتوي عروقها الأرضية على ماء بالفعل ، فكون المادة مشتملة على ماء فعلي ، لا على مجرد رطوبات ، يؤكد عنوان المادة ، فكيف يجعل مانعاً عن صدق عنوان المادة المأخوذ مناطاً للاعتصام .

وقد يقال : إن العيون الطبيعية ، هي العيون التي تتمتع مادتها بصفة الدوام ، لا بمعنى أنها تنبع في كل فصول السنة ، بل بمعنى أنها سواء كانت فصلية أو سنوية ، دائمة في ذلك العطاء السنوي والفصلي ، ولا يقصد بالدوام الدوام المطلق ، بل الزمن المديد عرفاً ، الذي ينتزع العرف منه عنوان الدوام ، في مقابل المواد الجعلية ، التي ليس لها مثل ذلك الدوام عادة ، بل تنفذ خلال أيام أو أسابيع أو شهور . وهذا هو الذي يفسر لنا نكتة التعبير عن اشتراط كون المادة طبيعية ، في مقابل الجعلية بدوام النبع .

وأما التفصيل بين العيون الفصلية وغيرها ، فهو بلا موجب ، بعد انطباق عنوان المعتصم على العين الفصلية في فصل نبعها . وكأنه خلط بين الدوام بالمعنى المقوم للمادة الطبيعية في مقابل الجعلية ، والدوام بالمعنى المقابل للنبع الفصلي .

وأما التفصيل بين العيون القوية والعيون الضعيفة ، التي تمد آناً وتكف آناً ، فيحكم باعتصام الأولى مطلقاً ، وعدم اعتصام الثانية في غير حالة الاتصال ، فهو كالتفصيل بين وجود ما يسد المادة وعدمه . ومرجع ذلك كله ،

(مسألة ـ ٥) لو انقطع الاتصال بالمادة ـ كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع ـ ، كان حكمه حكم الراكد[١] ، فان أزيل الطين ، لحقه حكم الجاري ، وان لم يخرج من المادة شيء ، فاللازم مجرد الاتصال .

(مسألة ـ ٦) للراكد المتصل بالجاري كالجاري ، فالحوض المتصل بالنهر بساقية يلحقه حكمه ، وكذا أطراف النهر ، وان كان ماؤها واقفاً[٢] .

إلى اشتراط الاتصال الفعلي بالمادة في الاعتصام .

وأما التفصيل بين ما لا يتوقف نبعه على أخذ شيء منه ، وما يتوقف على ذلك ، نتيجة لوصول الماء إلى حد مساو لسطح النبع ، فهو بلا موجب . لأن عنوان المادة ، المأخوذ ملاكاً للاعتصام ، لا يستبطن النبع الفعلي ، بل الاتصال بالماء على نحو يمده كلما نقص منه شيء ، وهذا حاصل في المقام .

وأما التفصيل الأخير ، فهو في محله ، لأن الماء إذا كان قد استنفد طاقته في طبقة من الأرض ، وتوقف النبع على الحفر ، فلا مادة بالفعل ، لأن الماء الأرضي في هذه الحالة ، لا يمد الماء النابع بشيء ، فلا يكون معتصماً .

(١)ـ هذا مبني على اشتراط الاتصال بالمادة ، وقد تقدم الكلام عن ذلك ، وتبين أن اشتراط الاتصال بأحد المعنيين ، مساوق لاشتراط المادة ، واشتراطه بالمعنى الآخر بقرينة الارتكاز .

(٢)ـ لأن موضوع الاعتصام ، لو كان هو الماء الجاري ، لأمكن دعوى الاستشكال ، لاستظهار فعلية الجريان من العنوان جموداً على ظاهر اللفظ . ولكن بعد كون الموضوع هو الماء الذي له مادة ، فهذا يصدق في المقام بلا

(مسألة ـ ٧) العيون التي تنبع في الشتاء مثلاً وتنقطع في الصيف ، يلحقها الحكم في زمان نبعها[١] .

(مسألة ـ ٨) إذا تغيَّر بعض الجاري دون بعضه الآخر ، فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة وان كان قليلاً[٢] ، والطرف الآخر حكمه حكم الراكد ، إن تغير تمام قُطْر ذلك البعض المتغير ، وإلا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط ، لاتصال ما عداه بالمادة .

إشكال ، لأن الماء الراكد المفروض ، يستمد من المادة ، ولو أخذ منه شيء ، منحته المادة بدل ما تحلل منه ، وهذا يجعله ماءً له مادة فيحكم باعتصامه .

(١)ـ لما تقدم ، من عدم اشتراط الدوام بالمعنى المقابل للنبع الفصلي .

(٢)ـ إذا تغير الماء النابع في الوسط ، فلا إشكال في نجاسة الماء المتغير ، كما لا إشكال في طهارة المقدار المتخلل بينه وبين المادة واعتصامه ، لكونه ماءاً ذا مادة .

وأما المقدار الواقع من الطرف الآخر ، فهو معتصم بالمادة بلا إشكال ، إذا لم يكن التغير قد شمل تمام قطر الماء في الوسط ، لاتصاله بالمادة حينئذ اتصالاً لا يتخلله الماء المتغير .

وأما إذا كان التغير قد شمل تمام قطر الماء في الوسط ، فهناك كلام ، في أن الماء الواقع في الطرف الأبعد عن المادة ، هل يعتصم بالمادة ، أو أن المادة لا تعصمه ، لكون الماء المتغير الواقع في الوسط فاصلاً ومانعاً عن اتصاله بالمادة ، فلا يحكم باعتصامه ، إلا إذا كان كراً في نفسه ، ومع عدم كُرِّيته يحكم بانفعاله ، لملاقاته مع الماء المتغير .

وقد احتمل صاحب الجواهر ـ قدس الله نفسه ـ ،(١) اعتصام الماء المتصل بالماء المتغير في هذه الصورة ، بدعوى : أن تغير بعض الجاري ، لا يخرج البعض الآخر عن هذا الاطلاق . وأيضاً احتمال الدخول تحت الجاري ، معارض باحتمال الخروج ، فيبقى أصل الطهارة سالماً ، فيحكم عليه بالطهارة .

وقد اعترض عليه السيد الحكيم ـ قدس الله سره ـ ، في المستمسك ،(٢) بأن الانصراف موجب للخروج عن الاطلاق ، وأن معارضة احتمال الدخول باحتمال الخروج ، مرجعها إلى اجمال دليل اعتصام الجاري ، والمتعين الرجوع حينئذ إلى عموم انفعال القليل ، لا أصالة الطهارة .

وقد عولجت(٣) كلتا النقطتين في كلام صاحب الجواهر ، بشكل آخر :

أما النقطة الأولى: ـوهي تقريب شمول دليل الاعتصام للماء المفروض في محل الكلام ـ ، فقد اعتُرض على ذلك ، بأن موضوع الحكم بالاعتصام ، ليس هو عنوان الجاري ، وإنما حكم عليه بعدم الانفعال ، لأن له مادة ، والمادة ما يمد الماء ، والمادة بهذا المعنى غير متحققة في الماء المتأخر ، فإنه لا يستمد من المادة بوجه ، لانفصاله عنها ، فلا يصدق أنه ماء له مادة .

وأما النقطة الثانية: ـ وهي تقريب صاحب الجواهر للاجمال في دليل الاعتصام ، والرجوع إلى الأصل المقتضي للطهارة ـ ، فقد وجه ذلك ، بأن المسألة مبنية على النزاع المعروف حول التمسك بالعام ، أو استصحاب حكم المخصص ، لأن الدليل قد دل بعمومه ، على انفعال كل ماء قليل بملاقاة النجس ، وقد خرج عنه القليل الذي له مادة ، وحيث إنا فرضنا إجمال المخصص المذكور ، وكان المتيقن منه هو القليل الذي يستمد من مادته ، ففيما

(١) جواهر الكلام للشيخ محمد حسن النجفي الجزء الأول ص ٨٩ الطبعة السادسة .
(٢) مستمسك العروة الوثقى للإمام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ١١٨ .
(٣) جواهر الكلام الجزء الأول ص ٨٩ الطبعة السادسة .

زاد عليه ، يدور الأمر بين استصحاب حكم المخصص ، والحكم بعدم الانفعال ، لأنه قبل أن يتغير المتوسط منه بالنجس ، كان محكوماً بالطهارة ، وبين الرجوع إلى عمومات انفعال القليل ، فلعل صاحب الجواهر ، يرجِّح استصحاب حكم المخصص في المقام ، بدعوى أن الزمان حيث إنه مأخوذ ظرفاً لا بنحو مفرد ، فلا يوجد عموم أزماني يرجع إليه بعد انتهاء زمان التخصيص .

أما ما أفيد ،(١) فيما يتصل بالنقطة الأولى ، فليس حاسماً ، لأن موضوع الاعتصام ـ وإن كان هو الماء الذي له مادة ـ ، ولكن للقائل بطهارة الماء الأبعد في مفروض الكلام أن يقول : إن مجموع الماء المشتمل على المتغير في الوسط ، هو ماء له مادة ، لأنه يستمد من منبعه بالضرورة ، فيكون مصداقاً لموضوع الاعتصام . ومقتضى دليل الاعتصام ، لولا ما دل على نجاسة المتغير ، أنه طاهر بتمام أجزائه ، غير أن ما دل على نجاسة المتغير ، يقتضي سلب الاعتصام عن جزء من ذلك الماء ، وأما الباقي فيبقى مشمولاً لدليل الاعتصام .

ولا جواب لمثل هذا الكلام إلا الانصراف ، الذي أشير إليه في المستمسك ، وحاصله : أن الارتكاز العرفي ، يأبى عن تعقّل اعتصام الماء الأبعد بنحو الطفرة ، ولا يتصور طفرة الاعتصام من أحد جانبي الماء المتغير إلى الآخر .

وأما ما أفيد(٢) فيما يتصل بالنقطة الثانية ، فهو لا يخلو عن إشكال ، لأن من يمنع عن التمسك بالعام بعد انتهاء زمان التخصيص ، كالمحقق الخراساني ـ قدس سره ـ ، مثلاً ، نظره إلى العموم الأزماني للعام ، فحيث إن الزمان مأخوذ بما هو ظرف ، والحكم مجعول على نهج الدوام والاستمرار في عمود الزمان ، فإذا انقطع في الوسط بالتخصيص ، وانتهى زمان التخصيص ، لا

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث اية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٣١ .

(٢) التنقيح الجزء الأول ص ١٣١ .

يوجد عموم أزماني في العالم يرجع إليه .

وهذا ـ لو تم ـ ، إنما يجري فيما إذا كان الشك متمحضاً في حصة زمانية متأخرة ، بأن يكون هناك فرد من أفراد العام له حصتان متتاليتان ، خرجت الأولى بدليل التخصيص ، ويشك في الثانية ، فلا يتمسك لإثبات الحكم فيها بالعام ، إذا لم يكن الزمان مأخوذاً بنحو مفرد ، على مبنى أمثال صاحب الكفاية ، لأن التمسك : إن كان بالعموم الأفرادي للعام فهو غير صحيح ، لأن الشك ليس في خروج فرد زائد ، وإن كان بالعموم الأزماني فهو غير صحيح ، لعدم وجود هذا العموم . وهذا من قبيل الشك في حرمة مقاربة الحائض بعد البرء وقبل الغسل ، فإن في هذا الفرض حصتين زمانيتين متتاليتين ، وهما زمان وجود الدم ، وزمان البرء وقبل الغسل ، والشك ، إنما هو شك في سعة التخصيص من حيث الزمان .

إلا أن شبهة القائل بعدم التمسك بالعام بعد انتهاء زمان التخصيص ، لا تأتي فيما إذا كان مركز الشك قابلاً لفرضه في فرد من أول الأمر ، إذ يكون مرجع الشك في التخصيص حينئذ ، إلى الشك في تخصيص أفرادي زائد ، وهذا مما يمكن نفيه بالعموم الافرادي للعام .

ومحل الكلام من هذا القبيل ، فإنا لو فرضنا أن الماء الأبعد عن المادة ، المفصول عنها بالماء المتغير كان كراً ، ثم نقص عن الكر ، فأصبح فرداً من موضوع عموم دليل انفعال الماء القليل ، فهذا فرد من موضوع دليل العام ، يشك منذ صيرورته فرداً لموضوع العام ، في شمول حكم العام له . والتمسك هنا بحسب الحقيقة ، تمسك بالعموم الافرادي لدليل العام ، إذ لو لم يحكم بانفعال هذا الماء ، لكان معنى ذلك ، خروج فرد زائد ، لا مجرد سعة دائرة الخروج الزمانية في الفرد المفروغ عن خروجه . وفي مثل ذلك ، لا إشكال في التمسك بالعام .

وعلى كل حال ، فالصحيح هو الحكم بانفعال الماء الأبعد ، إذا لم يكن كراً ، لعدم شمول دليل الاعتصام له جزماً بقرينية الارتكاز ، وبقائه تحت عمومات انفعال الماء القليل .

الماء الراكد

(انفعال الراكد القليل بالنجس . عدم انفعاله بالمتنجس . اعتصام الكر . تقدير الكر بالوزن . تقديره بالمساحة . صور الشك في الكرّية والملاقاة . فروع وتطبيقات) .



الراكد بلا مادة ، إن كان دون الكر ينجس بالملاقاة[1] .

(١)ـ الكلام في انفعال الماء القليل يقع على مستويين : تارة على مستوى القضية المهملة ، وأخرى على مستوى القضية الكلية ، التي تعني انفعال الماء بكل نجس ومتنجس .

١ ـ الحكم بالانفعال على نحو القضية المهملة

أما الانفعال على نحو القضية المهملة ، فهو المشهور الذي استفاض نقل الاجماع عليه ، ولم ينقل الخلاف فيه إلا من شواذ . وادعي أن النصوص الدالة على ذلك تبلغ المئات ، والكلام في ذلك يقع في جهتين : **الأولى** : في الروايات المستدل بها على الانفعال ، **والثانية** : في الروايات المستدل بها على عدم الانفعال :

أما الجهة الأولى : فالروايات التي استدل بها على الانفعال طوائف من الأخبار :

الطائفة الأولى : ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، بلسان

الحكم بالنجاسة عليه بعنوانها ولو مفهوماً ، كمفهوم قوله : « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، فإن المفهوم ـ سواء كان موجبة كلية أو موجبة جزئية ـ ، يثبت النجاسة بعنوانها ، ولو على نحو القضية المهملة .

الطائفة الثانية : ما دل على البأس عند ملاقاة النجاسة للماء القليل ، من قبيل رواية سماعة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الاناء فلا بأس ، إذا لم يكن أصابت يده شيء من المني[١] .

ومقتضى مفهوم هذه الرواية ، ثبوت البأس مع وقوع المني على اليد ، والبأس ـ وإن لم يكن مساوقاً للنجاسة مفهوماً ـ ، ولكن الظاهر منه في المقام ، إرادة النجاسة ، والتعبير عنها بالبأس ، لأن ارتكازية نجاسة المني ، وارتكازية سراية النجاسة بالملاقاة في الجملة ، توجب انصراف ذهن الإنسان العرفي المتشرعي المحتوي على تلك الارتكازات ، إلى فهم نجاسة الماء من البأس .

الطائفة الثالثة : ما دل على عدم جواز الوضوء بالماء القليل الملاقي لعين النجاسة ، من قبيل رواية علي بن جعفر قال : سألته عن الدجاجة والحمامة واشباههما ، تطأ العذرة ، ثم تدخل في الماء ، يتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا ، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء[٢] .

والجمود على دلالة اللفظ المنفصلة عن الارتكازات ـ وإن كان لا يكفي لاستفادة النجاسة من دليل النهي عن الوضوء ، لأنه لازم أعم ـ ، ولكن تتم هذه الاستفادة ، عن طريق فهم اللفظ في ضوء الارتكازات العرفية المتشرعية ، فإن ارتكازية اشتراط الوضوء بطهارة الماء ، وارتكازية سراية القذارة بالملاقاة في الجملة ، توجب انصراف الكلام سؤالاً وجواباً ، إلى حيثية نجاسة الماء وانفعاله بالقذر .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٩ ـ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١٣ ـ .

ويؤكد النظر إلى هـذه الحيثية ، استثنـاء فرض كثـرة الماء ، لأن منـاسبات الحكم والموضوع ، تقتضي منـاسبة الكثـرة للاعتصـام . وكون استثنـاء الكثير ، استثناءً من الحكم بالانفعال ، فحمل الرواية عـلى المانعيـة التعبديـة لملاقـاة الماء للقـذر ، عن صحـة الـوضـوء بـه ، خـلاف المفهـوم عـرفـاً ، عـلى ضـوء تلك الارتكازات .

ومثـل ذلك يقـال عن الـروايـات النـاهيـة عن الشـرب من المـاء المـلاقي للنجس .

الطائفة الرابعة : الروايات الآمرة بصب الماء وإراقته عند ملاقاة النجـاسة له ، من قبيل رواية أبي بصير قـال : إذا ادخلت يدك في الإنـاء قبل أن تغسلهـا فلا بأس ، إلا أن يكون أصابهـا قذر بـول أو جنابـة ، فإن أدخلت يـدك في الماء وفيها شيء من ذلك ، فأهْرِق ذلك الماء[1] .

ولما كان الأمر بالاراقة ارشاداً إلى عـدم صلاحيتـه للاستعمـال في الوضـوء والغسل والتطهير والشرب ، فيكون كاشفاً عن سرايـة النجاسـة إلى الماء ، عـلى ضوء الارتكازات المشار إليها سابقاً .

بـل قد يقـال : إن الأمر بـالاراقة ، إرشـاد إلى قذارة المـاء ابتداءاً ، فـإن الشيء القذر ، يصح أن يعبَّر عرفاً عن قذارته بلسان أهْرِقه ، فيكون دالاً عرفـاً على النجاسة وانفعال الماء مطابقة ، بلا حاجة إلى توسيط تلك الارتكازات .

الطائفة الخامسة : ما فرض فيه وقوع قذر في أحد الانائين ، وأُمر باراقتهما معاً والتيمم[2] .

وقد أفردنا هذه الطائفة عن سابقتها ، مـع اشتراكهـا في الأمر بـالاراقة ،

---

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث - ٤ - .

(٢) من قبيل رواية سماعة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في رجل معـه اناءان ، وقـع في احدهمـا قذر ولا يدري ايها هو وليس يقدر على ماء غيرهما ؟ قال : يهريقهما ويتيمم .
وسائل الشيعة باب ١٢ من أبواب الماء المطلق .

لمزية في هذه الطائفة ، تجعلها أوضح في الحكم اللزومي ، وفي أن القذارة التي تثبتها في الماء الملاقي للنجس ، قذارة لزومية لا تنزيهية ، لأنها واردة في فرض انحصار الماء بالمائين المشتبهين ، فلو كانت القذارة تنزيهية ، لكان اللازم التوضي من أحدهما وعدم الانتقال إلى البدل ، وهو التيمم ، الذي لا تصل النوبة اليه إلا بعد تعذر الوضوء .

الطائفة السادسة : ما دل من الأخبار ، على النهي عن سؤر الكتابي ونحوه ، من قبيل رواية سعيد الأعرج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام . عن سؤر اليهودي والنصراني ؟ قال : لا[1] .

وهذه الأخبار ، إذا لم تقترن بما يدل على أن المراد بالسؤر منها الماء المطلق خاصة ، فهي إنما تدل على انفعال الماء المطلق بالاطلاق ، لأن عنوان السؤر يشمله . ودلالتها على ذلك ، تتوقف على أن لا يكون الملحوظ في السؤال عن سؤر الكافر ، الاستفهام عن نجاسته وعدمه ، وإلا لكانت الرواية سؤالاً وجواباً بصدد إثبات النجاسة للكافر ، ولا تكون في مقام البيان من ناحية أن أي قسم من السؤر ينفعل ، وأي قسم لا ينفعل .

وعلى هذا ، فلا بد من الاتجاه إلى الاستدلال حينئذ ، بما يشتمل على قرينة تعين أن المراد بالسؤر منه الماء ، ولكن روايات سؤر الكتابي ، مبتلاة بالروايات الدالة على طهارة أهل الكتاب ، وبعد تقديم روايات الطهارة عليها ، المقتضية لطهارة السؤر ، وحمل النهي على التنزه ، يشكل الاستدلال بها في المقام على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس .

الطائفة السابعة : الأخبار التي دلت على الأمر بغسل ما يلاقي الماء الملاقي للنجاسة ، من قبيل قوله في رواية عمار : وأغسل كل ما أصابه ذلك الماء[2] .

---

(١) نفس المصدر باب ٣ من أبواب الأسئار حديث ـ ١ ـ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب الماء المطلق .

أو قوله في رواية علي بن جعفر ، الواردة في خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات[٢] .

فإن شُرْبَ الخنزير من الإناء ، لا يساوق عادة ملاقاة الخنزير لنفس الاناء، فالأمر بغسل الاناء ، كان على أساس ملاقاته للماء الذي شرب منه الخنزير .

وبهذه الطائفة نثبت **أولاً** : نجاسة الملاقي الذي تعلق الأمر بغسله ، **وثانياً** : نجاسة الماء الذي كانت ملاقاة الشيء له سبباً للأمر بغسله .

أما الأول : فلأن الأمر بالغسل عموماً يدل على النجاسة ، وذلك لنكتتين نوعيتين : **إحداهما** : من ناحية أن ارتكازية كون الغسل بالماء ، هو المنظف للشيء من القذارات العرفية ، فإن ارتكاز ذلك ، مع ارتكازية وجود قذارات ونجاسات شرعية في الجملة ، يوجب انصراف الذهن العرفي والمتشرعي ـ عند توجه الأمر بالغسل من قبل الشارع ـ ، إلى أن ذلك على أساس نجاسة الشيء شرعاً ، والارشاد إلى ما هو المطهر له ، وليس أمراً نفسياً . **والأخرى** : من ناحية مادة الغسل ، التي تساوق عرفاً مع الازالة والتنظيف ، فالأمر بالغسل يساوق الأمر بازالة القذر ، فيكون دالاً على النجاسة .

وأما الثاني : فللتلازم الارتكازي عرفاً ، بين نجاسة الشيء بسبب ملاقاته للماء ، ونجاسة ذلك الماء ، فالدليل على نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، دال على نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ .

الطائفة الثامنة : الروايات الدالة على اعتصام عناوين مخصوصة ، وتعليل هذا الاعتصام بعلل مخصوصة .

من قبيل ما دل على اعتصام عنوان ماء البئر ، أو الماء الجاري ، أو الماء

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١ من أبواب الأسئار حديث ـ ٢ ـ .

الـذي له مـادة ، أو ماء البئـر لأن له مـادة ، ونحو ذلـك من الألسنة الـواردة في الروايات ، التي لا معنى لها لو كان الحكم بالاعتصام ثابتاً للمياه عموماً ، قليلها وكثيرها عـلى السواء . وهـذه الـروايـات تكفي لنفي الاعتصـام المـطلق للماء ، ولكنها لا تدل على أن كل ماء قليل ينفعل بملاقاة النجاسة .

هذه طوائف ثمانية ، تدل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ، أفردنا كـل واحدة منهـا عن الباقي ، لتميـز في تقريب الـدلالـة أو درجتهـا أو منـاقشـة الاستدلال .

وباستيعاب ما تقدم من الطوائف ، يبدو أن دليل الانفعال واضح جداً .

وأمـا الجهة الثـانية : فقـد استدل عـلى عدم انفعـال الماء القليـل بمـلاقـاة النجاسة بعدد من الروايات :

منها : رواية زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير ، يستقي به الماء من البئر ، يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : لا بأس[(١)] .

وتقريب الاستدلال بها ، كما عن السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ،[(٢)] أن شعر الخنزير نجس ، والغالب تقاطر الماء من الحبل على المـاء الموجـود في الدلـو ، فلو كان القليل ينفعـل بملاقـاة النجس ، لتنجس ماء الـدلو ، فَحُكْمُ الامـام بجواز الوضوء من ماء الدلو ، دليل على عدم انفعال الماء القليل .

وقد اعترض ـ دام ظله ـ ، على ذلك بأربع اعتراضات :

الأول : أن هـذه الروايـة ساقـطة عن الحجيـة ، لأن دليـل انفعـال المـاء القليـل ، قطعي السنـد ، نتيجة لاستفـاضة روايـات الانفعـال ، فتكـون هـذه

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٢ ـ .

(٢) التنقيح تقريراً لبحث اية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٤٤ .

الرواية معارضة للسنة القطعية ، وهذا يسبب سقوطها .

الثاني : ان من الجائز ، أن لا يكون الحبل المتخذ من شعر الخنزير متصلاً بالدلو ، على نحو يصل اليه الماء ويتقاطر منه على الدلو ، وإنما سأل الراوي ، لاحتمال بطلان الوضوء بذلك الماء ، لا من أجل نجاسته ، بل من أجل أن الوضوء أمر عبادي ، وقد تختل عباديته باستقاء له بنجس العين ، إذ قد يكون استعمال نجس العين حراماً .

الثالث : ان دلالة الرواية على عدم انفعال القليل بالاطلاق ، لأن ماء الدلو قد يكون قليلاً ، وقد يكون كراً ، فيقيد بأدلة الانفعال .

الرابع : أن الرواية لعلها ناظرة الى طهارة شعر الخنزير ، وعليه فيتعين حملها على التقية ، لذهاب جماعة من العامة ، إلى عدم نجاسة شعر الخنزير والكلب .

والتحقيق : أن هذه الاعتراضات الأربعة ، لا يمكننا التسليم بأي واحد منها بالصيغة التي نقلناها :

أما الاعتراض الأول : فيرد عليه ، أن الرواية ليست معارضة للدليل القطعي ، المتحصل من الروايات المستفيضة الدالة على الانفعال ، لأن جُلّ تلك الروايات إنما ورد في انفعال الماء القليل بعين النجس ، ورواية زرارة ، لا تدل على أن ماء الدلو لا ينفعل بملاقاة عين النجس ، وإنما تدل على أنه لا ينفعل بقطرات الماء الواقعة فيه ، بعد ملاقاتها للحبل المتخذ من شعر الخنزير ، وهذه القطرات متنجسة ، فغاية ما تدل عليه ، أن الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجس ولو كان مائعاً . وهذا المعنى ، لا يتعارض مع السنة القطعية ، لكي تسقط الرواية عن الحجية .

وبما ذكرناه ، ظهر الجواب الصحيح على الاستدلال بهذه الرواية ، وهو أنها إذا تمت دلالتها ، فهي لا تنفي الانفعال بعين النجس الذي هو موضوع البحث فعلاً .

وأما الاعتراض الثاني : فيرد عليه : أن احتمال بطلان الوضوء والخلل في عباديته ، بسبب الاستقاء له على وجه محرَّم ، وإن كان موجوداً عقلاً ، ولكنه ليس احتمالاً عرفياً ، فيكون حمل نظر السائل عليه ، خلاف الظهور العرفي لسؤاله ، لأن الاحتمال العرفي ، ما كانت حيثياته المشكوكة ، من الحيثيات التي يلتفت اليها العرف بما هو عرف ، ويترقب أن تكون منشأً للحكم شرعاً بالبطلان .

ولا شك ان مصداق ذلك في الرواية ، هو احتمال بطلان الوضوء من ناحية النجاسة ، لا احتمال البطلان ، من ناحية أن عبادية الوضوء تنافي مع الحصول على الماء بمقدمة محرَّمة ، وهي استخدام نجس العين مثلاً ، وخصوصاً ، أنه لم يفرض في الرواية ، سؤالاً ولا جواباً ، أن المتوضيء هو نفس الذي يستقي من البئر ، بل ظاهر الرواية السؤال عن صحة الوضوء من ماء الدلو في نفسه ، سواء كان المتوضيء هو نفس الشخص الذي استقى أو غيره . ومن الواضح في هذا الضوء ، أن الجهة المنظورة ، ليست هي منافاة العبادية مع المقدمة المحرمة ، إذ لا يتصور ذلك مع توضي غير المستقي ، وإنما هي نجاسة الماء ، التي لا يفرق فيها بين أن يكون المتوضيء نفس المستقي أو غيره .

وأما الاعتراض الثالث : فيرد عليه : أن الدلو لو سلم أنه يشمل الأحجام الكبيرة التي تسع كراً من الماء ، فلا شك في أن تقييد الحكم في الرواية ، بصورة كون ماء الدلو كراً ، ليس عرفياً ، لأن الغالب في الدلو أن يكون أقل من ذلك ، فيكون تقييداً بالفرد النادر .

وما أفاده السيد الاستاذ في هذا الاعتراض ، من حمل الدلو على الكر ، ينافي ما صرح به في رواية ابي مريم الأنصاري ، من غرابة حمل الدلو على الكر[1] .

(١) التنقيح الجزء الأول ص ١٤٥ .

وأما الإعتراض الرابع : فيـرد عليه : أن نجـاسة شعـر الخنزيـر ، إما أن تكون ثابتة بدليل خاص قطعي ، يحتم حمل ما دل على طهارته على التقية ، وإما أن تكـون ثابتـة بدليـل خاص ظني معتبـر ، وإما أن تكـون ثابتـة باطـلاق دليل نجاسة الخنزير ، بدعوى أن اطلاق ما دل على نجاسة الخنزير ، يقتضي نجاسـة تمام اجزائه حتى الشعر .

أما على الأول : فيندفع الاعتراض الرابع ، بأن القائل بعدم انفعال المـاء القليل ، يمكنه أن يستدل على ذلك بالمجموع المركّب من رواية زرارة ، والدليـل القـطعي الدال عـلى نجاسـة شعر الخنـزير ، لأن المجمـوع المركّب منهـما ، يدل بالإلتزام ، على أن الماء القليـل لا ينفعـل بالمـلاقاة ، لأن جـواز الوضـوء من ماء الدلو له أحد سببين : إما طهارة شعر الخنزير ، وإما عدم انفعـال الماء القليـل . فالدال على الجواز ، مـع الدال عـلى نفي السبب الأول المحتمل ، يـدل التزامـاً على تعين السبب الثاني ، فيكون المجموع المركّب من الـدالين طـرفاً للمعـارضة مـع أدلة الانفعـال . ولكن ، حيث إن الـدال عـلى نفي السبب الأول المحتمـل قـطعي ـ بحسب الفرض ـ ، فسـوف يكون طـرف المعارضـة الحقيقي مـع أدلـة الانفعال ، الدليل الدال على الجواز ، وهو رواية زرارة ، ومع تكافؤ المتعارضين يتساقطان معاً ، ويظل دليل نجاسة شعر الخنزير ثابتاً .

وأمـا على الثـاني : فالمعـارضـة أيضـاً تقـع بـين مجمـوع الـدالـين ودليـل الانفعـال ، غير أن هـذه المعارضـة ، سوف تكـون عـلى هـذا التقـدير ثـلاثيـة الأطـراف ، بمعنى العلم بأن واحـداً من الأدلة الثـلاثة لا بـد من سقوطـه ، لأن نجاسة شعر الخنزير ، وانفعال الماء القليل ، وجواز الوضـوء من ماء الـدلو ، لا يمكن أن تثبت جميعاً ، ومع فرض التكافؤ ، تسقط الأطراف الثلاثة جميعاً .

وأما على الثالث : فالمعارضة أيضاً ثلاثية الأطراف ، لكن حيث إن دليـل نجاسة شعر الخنزير على هذا التقدير ، ليس إلا إطلاق دليـل نجاسـة الخنزيـر ، فيمكن أن يكون المجموع المركّب من دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة ، وروايـة

زرارة ، الدالة على جواز الوضوء من الدَّلو ، مقيداً لذلك الاطلاق ، لأن هذا المجموع المركّب ، يدل بالالتزام على طهارة شعر الخنزير ، فيقيد اطلاق دليل نجاسة الخنزير به . ونتيجة ذلك ، الالتزام بطهارة شعر الخنزير ، وانفعال الماء القليل بالملاقاة .

وقد تلخّص مما ذكرناه ، أن تقريب الاستدلال بالرواية ، بالطريقة التي أفادها السيد الأستاذ ، لو تم ، لا يثبت وجهة نظر المنكر للانفعال في هذه المسألة . لأنه يدل على عدم انفعال ماء الدلو بالمتنجس ، لا عدم انفعاله بعين النجس ، ولهذا لا بد من تغيير تقريب الاستدلال وبيانه على نحو ينتج ـ لو تم ـ ، عدم انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس .

وتفصيل ذلك : ان الحيثية الملحوظة للسائل في سؤاله ، مرددة ثبوتاً بين ما يلي من حيثيات :

١ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء ، لأن عباديته تنافي مع ارتكاب مقدمة محرَّمة في طريقه .

٢ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء ، لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب القطرات المتساقطة عليه من الحبل .

٣ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء ، لاحتمال نجاسة ماء الدلو ، بسبب أن ماء البئر لعله غير معتصم ، وينفعل بملاقاة الحبل .

٤ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء ، بعد الفراغ عن اعتصام ماء البئر ، لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب ملاقاة الحبل له بعد انفصاله عن ماء البئر .

٥ ـ أن تكون الجهة الملحوظة للسائل ، هي أن شعر الخنزير ، هل هو نجس لكي ينفعل ماء الدلو ، أو طاهر .

٦ ـ أن تكون الجهة الملحوظة للسائل ، هي الشك في الملاقاة بعد الفراغ عن الانفعال على تقديرها .

والاحتمال الأول ساقط بالظهور العرفي كما تقدم .

وكذلك الاحتمال الثالث ، لأن مرجعه إلى أن السؤال حقيقة عن حكم ماء البئر ، مع أن ظاهر توجه السؤال في الرواية إلى الوضوء من ماء الدلو ، لا إلى ماء البئر ، أن المحذور المنظور للسائل ، مرتبط بماء الدلو لا البئر ، وإلا لكان الأنسب عرفاً ، جعل ماء البئر نفسه محطاً للسؤال ، ولو كان غرض السائل التعرف على حكم البئر ، وكان جهله بحكم ماء الدلو بسبب عدم معرفته بحكم ماء البئر من حيث الاعتصام والانفعال .

والاحتمال الخامس ساقط أيضاً ، ولو بلحاظ ضم الدليل الخاص الدال على نجاسة شعر الخنزير ـ إذا كان موجوداً ـ ، بالنحو الذي أوضحناه في مناقشة الاعتراض الرابع للسيد الأستاذ ـ دام ظله ـ .

والاحتمال السادس ، تقييد للاطلاق بلا موجب ، لأن الفرضية المطروحة من قبل السائل ـ كما تناسب مع الشك في ملاقاة ماء الدلو للقطرات المتساقطة أو للحبل ـ ، كذلك تناسب مع الجزم بتساقط القطرات . وحيث إن الشك بعنوانه ، لم يؤخذ في السؤال ، ولا في الجواب ، فمقتضى الاطلاق سؤالاً وجواباً ، وعدم تقييد الحكم بالجواز سؤالاً وجواباً بصورة الشك ، أن النظر إلى الحكم الواقعي ، لا إلى الحكم الظاهري في صورة الشك .

فيبقى الأمر دائراً بين الاحتمالين الثاني والرابع ، وحينئذ يتوقف الاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس على أحد أمور :

الأول : أن يُدَّعى استظهار الاحتمال الرابع من الرواية .

الثاني : أن يُدَّعى كون الملاقاة بين الحبل وماء الدلو أمراً غالبياً ، ولازماً

عادياً في الفرضية التي طرحها السائل ، فإن هذه الغلبة الخارجية ، تنفع لاثبات عـدم الانفعال بعـين النجس ، ولو لم يكن نـظر السائـل إلى الحيثية المـذكورة في الاحتمال الرابع .

فمثلاً : لو فرضنا أن السائل كـان يسأل بلحـاظ القطرات المتسـاقطة ، أو بلحـاظ احتمال البـطلان التعبـدي ، وكـان المـاء القليـل ينفعـل بمـلاقـاة عـين النجاسة ، وكانت ملاقاة الحبل لماء الدلو أمراً غـالبياً وعـادياً في مـورد الروايـة ، للزم أن يكون الحكم بالجواز حيثياً لا فعلياً ، أي أن يكون جوازاً بلحاظ الناحية الملحوظة للسائل ، دون أن يكتسب الفعلية أصلاً في مقام العمل ، وهذا خلاف الظاهر .

الثـالث : أن يفترض إجمـال السؤال ، فلا يعلم : هـل يسـأل عن حكم ملاقاة الحبل لماء الدلو ، أو حكم ملاقاة القطرات المتساقطة له . ولكن حيث إن الإمام عليه السلام ، حكم بجواز الوضوء دون أن يستفصل ويراجع السائـل في تعيين مقصوده ، فيدل جوابه ، بالاطـلاق الناشيء من تـرك الاستفصال ، عـلى أنه لا محذور ، سـواء كان الملحـوظ ملاقـاة نفس الحبل لمـاء الدلـو ، أو ملاقـاة القطرات .

وهذه الأمور الثلاثة كلها غير تامة :

أما الأول : فلأنه لا موجب لاستظهار الاحتمال الرابع من الرواية ، لأن نظر السائل في شكه الباعث على السؤال بما هو انسان عرفي ، صالح للاتجاه إلى حيثية ملاقـاة نفس الحبل للماء ، وإلى حيثيـة ملاقـاة القطرات ، بـل لعل الثـاني أقرب ، لأن الحيثية الملحوظة للسائل ، لا بد أن تكون ـ مهما امكن ـ ، مأخـوذة من نفس سؤاله : إما بأن تكون مفروضة في السؤال صـريحاً ، وإمـا بأن تكـون لازماً عادياً أو غالبياً للفرضيـة المطروحـة في السؤال . وحيثية مـلاقاة الحبـل لماء الـدلو بعـد انفصالـه عن ماء البئـر ، لم تفرض في كـلام السائـل ، ولا هي من اللوازم الغالبية للفرضيـة المطروحة من قبله ، بل الغالب خلافها ، لأن الـدلو ،

بعد ملئه بالماء ، ومحاولة جـذبه إلى أعـلى ، يتوقف صعـوده على جـذب الحبل ، فيكون الحبل أول ما يجذب ثم الدلو ، فأين تحصل ملاقاة الحبل لماء الـدلو بعـد انفصاله عن ماء البئر ؟ . وعـلى العكس من ذلك ، حيثيـة تقاطـر القطرات من الحبـل في ماء الـدلو ، فـإنها ـ وإن لم يصرح بهـا السائـل ـ ، ولكنها من الأمـور العادية بالنسبة إلى الفرضية التي طرحها ، فينصرف السؤال إليها .

وبما ذكرناه ، يظهر بطلان الأمـر الثاني ، القـائم على أسـاس دعوى غلبـة ملاقاة الحبل لماء الدلو ، فقد عرفت أن الغالب عكس ذلك ، ولا أقـل من عدم إحراز هذه الغلبة .

وأمـا الأمر الثـالث ، المبني عـلى افتـراض الاجمـال في السؤال ، فهـو من صغـريـات بحث كـلّي ، في أن الإجمـال في السؤال ، هـل يسـري إلى الجـواب أوْ لا ، وقد حققنا ذلك في بحث سابق ، وأثبتنا سريان الإجمال .

وعليه ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقـاة عين النجس ، وسوف يأتي الحديث عن الرواية مـرة أخرى ان شـاء الله تعالى ، من زاوية الاستدلال بها على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس .

ومنهـا : ما عن زرارة ، عن أبي جعفـر عليه السـلام قـال : قلت لـه : راوية من ماء ، سقطت فيها فارة أو جرذ أو صعوة ميتة ؟ قـال : إذا تفسخ فيهـا فلا تشرب من مائها ، ولا تتوضأ ، تصبها ، وإن كان غير متفسخ فـاشرب منـه وتوضأ ، واطرح الميتة إذا أخـرجتها طـرية ، وكـذلك الجـرة وحب الماء والقـربة وأشباه ذلك من أوعية الماء . قال : وقال أبو جعفر عليـه السلام : إذا كـان الماء اكثر من راوية لم يُنجِّسه شيء تفسَّخ فيه أو لم يتفسخ فيه ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء[1] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ٨ و ٩ ـ .

وتقريب الاستدلال بها واضح ، وقد يعترض على ذلك باعتراضين(١)

الأول : أن القائل بانفعال الماء القليل ، يقول : إنه ينفعل بملاقاة الميتة ، سواء تفسخت فيه أم لا ، والقائل بعدم الانفعال يقول : إنه لا ينفعل بالملاقاة سواء تفسخت الميتة فيه أم لا ما لم يحصل التغير . فالتفصيل في انفعال الماء القليل ، بين حالة التفسخ وعدمه ـ كما في الرواية ـ ، مما لم يقل به أحد .

الثاني : ان مقدار الراوية أقل من الكر ، وقد حكمت الرواية بالفرق بين ما يزيد على راوية وما هو أقل من ذلك ، مع أنه لا قائل بهذا الفرق ، لأن القائل بالانفعال ، يُفَرِّق بين الكر وما هو أقل منه ، والقائل بعدمه ، لا يفرق بين القليل والكثير أصلاً .

أما الاعتراض الأول : فيمكن الجواب عليه : بأن الرواية لها دلالتان : **إحداهما** : دلالة بالصراحة ، على أن الملاقاة لعين النجس بمجردها ، لا تسبب انفعال الماء القليل ، **والأخرى** : دلالة بالظهور ، على أن الملاقاة المقرونة بالتفسخ توجب الانفعال .

فإن كنا نحتمل فقهياً ، أن يكون للتفسخ بعنوانه تأثير في الانفعال ـ بوصفه مرتبة متوسطة بين الملاقاة المجردة والتغير ـ ، تعين الأخذ بكلتا الدلالتين للرواية .

وإن كنا لا نحتمل فقهياً ذلك ، فلا بد من الأخذ بالدلالة الأولى للرواية ، ورفع اليد عن ظهور الدلالة الثانية في موضوعية التفسخ بعنوانه للحكم بالانفعال ، وحمله على أنه أخذ باعتباره ملازماً لحدوث التغير ، ولو في مقدار قليل من الماء ، وهو المقدار الذي يحيط بالميتة المتفسخة ويتخللها ، فان هذا المقدار يتغير عادة بسبب تفسخ الميتة فيكون نجساً . وحينما يتوضأ الشخص من الماء ويختلط بعضه ببعض ـ وإن كان ذلك المقدار المتغير سوف يختلط بغيره

---

(١) التنقيح الجزء الأول ص ١٤٦ .

عادة ويزول تغيره ـ ، ولكن زوال التغير عن الماء القليل ، قد لا يكون مطهراً ما لم يتصل بالمادة أو الكر .

وبذلك يظهر الفرق ، بين ما إذا تفسخت الميتة في ماء كثير كر ، أو في ماء قليل ، فان مقداراً قليلاً من الماء ـ وإن كان سوف يتغير في كلتا الحالتين ـ ، ولكن المقدار المتغير في الكثير ، يطهر إذا زال عنه التغير بالاتصال بالكثير ، وأما المقدار المتغير في القليل ، فلا يطهر لأنه لم يتصل بالكثير .

وهكذا ، نلاحظ إمكان توجيه الفرق بين حالة التفسخ وعدمه في الماء القليل ، وتوجيه الفرق بين حالة التفسخ في القليل وحالة التفسخ في الكثير ، بعد البناء على أن التفسخ يلازم عادة تغير مقدار قليل من الماء، والبناء على أن المتغير لا يطهر ، حتى إذا زال تغيره ، إلا بالاتصال بالمادة أو الكثير ، ولا يكلف ذلك ، إلا رفع اليد عن ظهور الدلالة الثانية للرواية ، في كون التفسخ مأخوذاً على وجه الموضوعية للحكم بالانفعال . ومن المعلوم أن تعين رفع اليد عن ذلك ، لا يُسوِّغ رفع اليد عن الدلالة الأولى الصريحة في عدم الانفعال .

وأما الاعتراض الثاني : فيرد عليه : أن عنوان : أكثر من راوية ، إن لم يكن مطابقاً أو مقارباً لمقدار الكر ، فهو على الأقل ، عنوان مطلق قابل للتقييد بالكر ، فلا يؤدي الاعتراض المذكور ، إلا إلى رفع اليد عن إطلاق هذا العنوان .

وقد نقل عن ابن الجنيد ، أن الكر قُلّتان ، والقلّتان راوية ، مع انه لم ينقل عنه شيء في وزن الكر خلاف ما عليه المشهور . وهذا يبرز احتمال أن تكون الراوية في ذلك العصر ، مقاربة للكر وزناً ، ولو فرضنا أن الراوية كانت اقل من الكر ، فليقيد اطلاق قوله : « إذا كان اكثر من راوية » بالكر .

وقد جاء في التنقيح ، في بحث مساحة الكر ، الاعتراف بأن ما دل من هذه الرواية على اعتصام ما كان اكثر من راوية ، قابل للتقييد .

فالمهم في التخلص من الاستدلال بالرواية المذكورة على الانفعال ، ضعف السند ، لأنه جاء في طريقها علي بن حديد ، وهو لم يوثق . نعم ، الجملة الأخيرة الخارجة عن محط الاستدلال ـ وهي : « إذا كان الماء اكثر من راوية » الخ ـ ، نقلت بسند صحيح ، ولم يعلم فيه النقل عن الامام .

ومنها : ما دل على عدم انفعال الماء إلا بالتغير ، من قبيل رواية حريز : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب ، فإذا تغير الماء وتغير الطعم ، فلا توضأ منه ولا تشرب »[١] .

ورواية العلاء بن الفضيل قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام ، عن الحياض يُبَالُ فيها ؟ قال : لا بأس ، إذا غلب لون الماء لون البول . ونحوهما غيرهما[٢] .

ويرد على الاستدلال بهذه الروايات : أما ما أخذ في موضوعها عنوان الحوض ونحوه ـ كرواية العلاء ـ ، فقد يتأمل في شمولها للقليل ، بدعوى انصراف الحياض التي يبال فيها للكثير . وان منع هذا الانصراف ، فحالها حال رواية حريز وغيرها ، وهي لا تشكل دليلاً على عدم انفعال القليل ، الا باطلاقها للماء القليل ، وهو إطلاق قابل للتقييد بالروايات الواردة في انفعال الماء القليل الراكد ، بأنحاء من الملاقاة التي لا تقتضي التغيير عادة ، لأن هذه الروايات ، أخص مطلقاً من أمثال رواية حريز .

ولا نحتاج مع هذا ، إلى دعوى تقييد إطلاق رواية حريز وأضرابها ، بمفهوم : «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»، كما أفيد[٣] لكي ينشأ اشكال حاصله : إن منطوق هذه الجملة ، ينفي انفعال الكر حتى بالتغير ، ومفهومها يدل على نقيض السالبة الكلية ، أي على انفعال القليل في الجملة ، والقدر

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الماء المطلق حديث ١ و ٧ ـ .
(٣) التنقيح الجزء الأول ص ١٣٨ .

لمتيقن منه الانفعال بالتغير . فلا يكون فيها ما يدل على انفعال القليل بمجرد الملاقاة ، لكي تكون مقيدة لاطلاق رواية حريز ، الدال على عدم الانفعال .

وقد أجاب السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، على هذا الاشكال : بأن الانفعال بالتغير ، خارج عن إطلاق النفي في المنطوق ، بل المنفي منطوقاً ، هو الانفعال بالملاقاة ، بقرينة ما دل على انفعال ماء البئر بالتغير ، مع أن الغالب فيه الكرية ، ورواية شهاب بن عبد ربه ، الواردة في الكر المتغير ، والحاكمة بانفعاله . وإذا كان المنفي منطوقاً هو الانفعال بالملاقاة ، فالثابت مفهوماً هو انفعال القليل بالملاقاة ، فيكون مقيداً لاطلاق رواية حريز .

وما أفيد ، من اختصاص النفي في المنطوق بالملاقاة ، وعدم شموله للتغير ، بالقرينتين المشار إليهما ، لا يخلو من إشكال : أما القرينة الأولى : فلأن جمهور الفقهاء ، الذين بنوا على انفعال ماء البئر بالملاقاة مطلقاً ، التزموا بامكان اسوئية ماء البئر من الماء الراكد ، وإذا كان احتمال الأسوئية ثابتاً ، فلا يمكن الاستدلال بما دل على انفعال ماء البئر بالتغير ، على أن الماء الراكد ينفعل بالتغير أيضاً . وأما القرينة الثانية : فلأن رواية شهاب غير تامة سنداً ، وان عبر عنها في التنقيح بالصحيحة[1] .

وقد تقدم في بحث التغير وانفعال الكر المتغير ما له نفع في المقام فيلاحظ .

ومنها : خبر محمد بن ميسر ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام ، عن الرجل الجنب ، ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه ، وليس معه إناء يغرف به ، ويداه قذرتان ؟ قال : يضع يده ، ثم يتوضأ ، ثم يغتسل ، هذا مما قال الله عز وجل « ما جعل عليكم في الدين من حرج »[2] .

---

(١) الجزء الأول ص ١٣٧ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ٥ ـ .

والاستدلال بهذا الخبر ، وتمييزه عن المطلقات السابقة ـ من قبيل رواية حريز ـ ، مبني على أن يكون القليل المأخوذ قيداً في كلام السائل ، بالمعنى المقابل للكثير العرفي ، فيكون الخبر وارداً في الماء القليل بالمعنى المبحوث عنه . ولا مجال لتقييده بأدلة الانفعال ، ولكن حمل القليل على هذا المعنى ، بلا موجب ، كما أشار إليه السيد ـ قدس سره ـ في المستمسك[1] ، بل لعله بمعنى القليل العرفي ، الصادق على ما لا يمكن الارتماس فيه ولو كان كراً ، فيقبل التقييد بأدلة الانفعال .

ولا فرق في تسجيل هذه المناقشة في الاستدلال ، بين أن نفترض أن نظر السائل إلى احتمال محذور انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، أو إلى احتمال نجاسة الماء بوصفه ماءاً مستعملاً، كما احتمل ذلك في التنقيح[2] ، نظراً إلى أن جماعة من فقهاء العامة ، أفتوا بأن الماء المستعمل نجس ما لم يبلغ عشرة أشبار في عشرة ، غير أن قوله : « وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان » ، واضح في أن للسائل نظراً إلى انفعال الماء بالقذارة ، وليس نظرة إلى محذور الماء المستعمل فقط .

وقد يجاب على الاستدلال بهذا الخبر، عن طريق ابراز قرينة على اختصاص هذا الخبر بالماء البالغ كراً ، وهو ظهور كلام الامام ، في أن الحكم بالانفعال في مورد الرواية ، يعتبر لوناً من الحرج ، مع أن من الواضح عدم الحرج في الحكم بانفعال الماء القليل كما في المستمسك[3] .

ولكن ، قد يكون تطبيق الحرج ، مع افتراض أن الماء قليل ، بعناية انحصار الماء بذلك الماء القليل ، كما يناسبه مورد الرواية ، فيكون الحكم بانفعال الماء القليل في هذا الفرض ، مؤدياً إلى بقاء المسافر على نجاسته

---

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ١٢٠ الطبعة الثانية .
(٢) تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٤٠ .
(٣) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ١٢٠ الطبعة الثانية .

وحدثه ، ووقوعه في المشقة العرفيـة من هذه النـاحية ، فمثـل هذا يكفي لتبـرير الاستشهاد بنفي الحرج عرفاً . فالمهم إذن ، هو أن الرواية تدل على عدم انفعال القليل ، بالإطلاق القابل للتقييد .

وإذا لم نستظهر من القذارة في قوله : « ويداه قـذرتان » ، القـذارة العينية بالخصوص ، فهناك إطلاق آخر في الرواية ، من ناحيـة وجود عـين النجس على اليد وعدمه ، فلو فرضنا أنه كان مختصاً بالقليل المقابل للكر ، يظل قابلاً للتقييد أيضاً ، بما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجاسة .

ومنها : خبر أبي مريم الأنصاري ، الـدال على أن الامـام عليه السـلام ، توضأ من ماء الدلو الذي رأى فيه الراوي العذرة(١) .

وهـذا الخبـر ، لعله أصـرح مـا في البـاب ، ورغم مـا وجهت إليـه من تشكيكات ، فلا شك في قوة دلالته عرفاً ، ولكنه ساقط سنداً .

وهناك روايات أخرى ، يستدل بها على عدم الانفعال ، يعرف حالهـا على ضوء ما ذكرناه .

وهكذا يتضـح ، أن الروايات المستدل بها عـلى عدم الانفعـال ، بين مـالا يدل على ذلك ، أو يدل ، ولكنه مقيَّد بأدلة الانفعـال ، أو غير تـام سنداً ، وإن كان تام الدلالة بنحو لا يقبل التقييد ، كروايتي زرارة ، وأبي مريم الانصاري ، وعلى هذا الاساس ، يثبت أن روايات الانفعال لا معارض لها .

ولكن، إذا فرضنا أن روايات عدم الانفعـال المتقدمـة، كانت كلهـا تامـة سنـداً ، وحصل عـلى هذا الأسـاس دليل كـامل عـلى عدم الانفعـال ، ووقعت المعارضة بين دليلي الانفعال وعدمه ، فلا بد من تحقيق ما تتطلبه هـذه المعارضـة من إجراء .

ويمكن تصوير هذا الإجراء بعدة وجوه كما يلي :

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ١٢ ـ .

الوجه الأول : لعلاج التعارض بين الطائفتين ، دعوى وجود الجمع العرفي ، بحمل النواهي عن الوضوء والشرب من الماء القليل الملاقي للنجاسة على الكراهة . وبتعبير آخر ، على مرتبة غير لزومية من النجاسة ، وحمل روايات الكر ، على أنها في مقام تحديد المقدار الذي لا يتغير بالملاقاة عادة ، جمعاً بينها وبين ما دل على طهارة الماء القليل الملاقي للنجس مع عدم التغير .

ولكن هذا الجمع ليس عرفياً ، بلحاظ جملة من روايات الانفعال ، خصوصاً الروايات الواردة في إناطة عدم الانفعال بالكرية ، فان حملها على أنها في مقام بيان مرتبة الكثرة الملازمة لعدم التغير ، أو الكاشفة عنه تعبداً ، غير مقبول عرفاً ، لا لمجرد أن ذلك بيان لأمر خارجي ، وليس من شأن الامام حتى يقال : إنه متكفل لجعل الامارية وهو أمر تشريعي . بل لأن التغير ، الذي هو أمر محسوس ، لا معنى عرفاً لجعل مرتبة معينة من وزن الماء أو مساحته أمارة على عدمه ، مع أن تشخيص كون الماء بهذا الوزن ، أو بهذه المساحة ، كثيراً ما يكون أخفى بمراتب ، من تشخيص نفس التغير إثباتاً ونفياً ، فالتعارض العرفي مستحكم .

هذا ، مضافاً إلى أن الجمع بين الطائفتين من الأخبار بالوجه المذكور ، لو كان عرفياً ، فهو إنما يتعين بعد الفراغ عن حجية كل من الطائفتين في نفسها . وأما إذا كان التعبد بالرواية المدعى قرينيتها ساقطاً ، للاطمئنان الشخصي بكذب مدلولها ، فلا معنى لجعلها قرينة ، كما سوف يظهر في بعض الوجوه التالية .

الوجه الثاني : أن يقال : بأن التعارض بين الطائفتين ، من باب تعارض الحجة مع اللاّحجة ، لأن ما دل على عدم الانفعال ، من الخبر الواحد المعارض للسنة القطعية ، نظراً إلى استفاضة روايات الانفعال وتواترها إجمالاً ، وخبر الواحد المعارض للسنة القطعية ، ساقط عن الحجية في نفسه ، لتقيد دليل حجية خبر الواحد ، بأن لا يكون معارضاً للكتاب ، أو السنة القطعية .

وتمامية هذا الوجه ، تتوقف على عدم تمامية الوجه السابق ، إذ لو كان الجمع العرفي ممكناً ، لما أصبح الخبر الدال على عدم الانفعال معارضاً للسنة القطعية ، بل قرينة عليها ، بل إن تمامية هذا الوجه ، تتوقف على عدم صلاحية هذا الخبر للقرينية ، ولو بالنسبة إلى بعض الروايات الدالة على الانفعال ، التي يعلم اجمالاً بصدور بعضها ، إذ لو كان الخبر الدال على عدم الانفعال صالحاً للقرينية بالنسبة إلى البعض ، فلا يحرز حينئذ ، انطباق عنوان المخالف للسنة القطعية عليه ، لأن المعلوم إجمالاً صدوره من المعصوم ، محتمل الانطباق على الروايات التي يصلح الخبر أن يكون قرينة عليها .

الوجه الثالث : ان ندعي سقوط ما دل على عدم الانفعال ، لا على أساس انطباق عنوان المعارض للسنة القطعية عليه ، لكي يتوقف على عدم صلاحيته للقرينية ، بل على أساس آخر ، يتم ، ولو فرضنا الصلاحية للقرينية ، وذلك لأن صلاحيته للقرينية ، لا تنافي أن يكون كل خبر من الأخبار الدالة على عدم الانفعال بظهوره ، كاشفاً كشفاً وجدانياً ناقصاً عن بطلان الحكم بعدم الانفعال ، بقطع النظر عن أدلة الحجية التعبدية . وحينما تكون أخبار الانفعال كثيرة جداً ، فنضم كاشفية كل واحد منها الوجدانية ، إلى كاشفية الآخر ، ويتفق أن يحصل بذلك اطمئنان شخصي بالانفعال ، نتيجة لتراكم الإمارات الاحتمالية ، ومعه يسقط الخبر الدال على الانفعال ، ولو كان صالحاً للقرينية في نفسه ، لو انفرد مع اي واحد من الأخبار الدالة على الانفعال .

الوجه الرابع : أن يفترض استحكام التعارض بين الطائفتين ، مع وجود مقتضي الحجية في كل منها ، وتقدم الطائفة الدالة على عدم الانفعال ، إعمالاً للمرجّح الأول في باب التعارض بين الخبرين ، وهو موافقة الكتاب ، حيث إن ما دل على عدم الانفعال ، يثبت الطهارة والطهورية للماء ، فيوافق إطلاق طهورية الماء في القرآن الكريم .

وهذا الوجه ، يتوقف على التسليم بوجود إطلاق قرآني ، يدل على طهارة الماء ، ولا يكفي افتراضه من ناحية افراد الماء فحسب ، بل لا بد أن يكون له نظر أحوالي وأزماني ، بحيث يدل على ثبوت الطهارة للماء في تمام حالاته المتعاقبة . وقد مر في أوائل هذا الكتاب ، أن هذا الإطلاق غير موجود في القرآن الكريم .

الوجه الخامس : بعد افتراض استحكام التعارض بين الحجتين ، وخُلُوّ الكتاب الكريم من الحكم ، يُطَبّق المرجِّح الثاني ، وهو مخالفة العامة ، فتحمل الروايات الدالة على عدم الانفعال على التقية ، لموافقتها للعامة .

وهذا الوجه غير صحيح ، لأن المسألة في الاتجاه الفقهي السني ، ذات قولين معروفين كما يظهر من تذكرة العلامة ، مضافاً إلى ان حمل مثل رواية أبي مريم على التقية ، في غاية البعد ، لأن التقية لا تلزم عادة باستعمال ماء الدلو المشتمل على العذرة ، مع وجود مبررات طبعية لعدم الاستعمال .

الوجه السادس : بعد فرض استحكام التعارض ، وعدم وجود المرجِّح ، يحكم بالتساقط ، ويرجع إلى الأصول المؤمِّنة ، كأصالة الطهارة واستصحابها ، غير أن هذا ، يتوقف على غض النظر عن أمور ، من قبيل وجود عمومات فوقية لانفعال كل شيء بالملاقاة ، والا أمكن دعوى أنها هي المرجع بعد تساقط الطائفتين ، فلا تصل النوبة إلى الأصول العملية .

الوجه السابع : بعد فرض استحكام التعارض ، وعدم وجود المرجح ، يحكم بالتساقط ، ويرجع إلى عمومات أو مطلقات الانفعال .

وهذا الوجه ، يفترض سقوط كل ما تمسك به القائل بعدم الانفعال بالمعارضة ، مع أن ما تمسك به هذا القائل قسمان : أحدهما : دل بظهوره على اعتصام الماء القليل ، والآخر : دل باطلاقه على اعتصام الماء القليل .

والقسم الثاني لا يمكن أن يسقط بالمعارضة مع روايات انفعال الماء القليل ، لأنها

أخص منه. والعام لا يعقل سقوطه بالمعارضة مع مخصصه، وهذا يعني أن القسم الأول من أدلة القائل بعدم الانفعال، يعارض روايات الانفعال، وبعد التساقط، يرجع إلى القسم الثاني الدال على اعتصام القليل بالاطلاق، لأنه يعتبر مرجعاً فوقياً، ومعه لا تصل النوبة للرجوع إلى عمومات الانفعال الأولية لو كانت، لأن مطلقات اعتصام الماء أخص مطلقاً منه، فتكون هي المرجع بعد تساقط الأدلة الأكثر أُخصِّية غير أن مرجعية مطلقات الاعتصام، تتوقف على عدم وجود مطلقات تدل على انفعال الماء.

توضيح ذلك: انه كما توجد لدينا روايات تدل على اعتصام الماء الراكد مطلقاً ـ وهي القسم الثاني من أدلة القائل بعدم الانفعال ـ، كذلك توجد روايات تدل على انفعال الماء الراكد مطلقاً، دون تفصيل بين القليل والكثير، وحينئذ، فيتعارض المطلق الدال على الاعتصام في طبيعي الماء الراكد، مع المطلق الدال على الانفعال في طبيعي الماء الراكد، ولا يصلح شيء منهما للمرجعية، ويتعين عندئذ الرجوع إلى المطلقات الفوقية الدالة على انفعال الأشياء بالملاقاة، الشاملة لأصل الماء بالاطلاق ـ لو كانت ـ.

ويمكن تصحيح الوجه السابع، وتعيين مطلقات اعتصام الماء الراكد للمرجعية، بناءاً على انقلاب النسبة بأن يقال: إن ما دل على انفعال الماء الراكد مطلقاً بالملاقاة ـ وإن كان معارضاً بالتباين مع مطلقات اعتصام الماء الراكد ـ، ولكن بعد خروج الكر منه بالتخصيص ـ للدليل القطعي الدال على اعتصام الكر ـ، يصبح أخص مطلقاً من مطلقات اعتصام الماء، ويكون حاله حال سائر روايات انفعال الماء القليل، التي تسقط بالمعارضة مع القسم الأول من أدلة عدم الانفعال، وتبقى مطلقات اعتصام الماء الراكد بدون معارض في رتبتها، فيتعين الرجوع إليها.

الوجه الثامن: ان ملاحظة الرتب تستدعي فرض أربع رتب:

الرتبة الأولى: هي رتبة المطلقات، الدالة على أن الشيء ينفعل بملاقاة

النجاسة ، الشاملة باطلاقها للماء .

الرتبة الثانية : هي رتبة المطلقات ، الدالة على أن الماء لا ينفعل بالملاقاة ، الشاملة باطلاقها للماء القليل .

فإن هذه المطلقات ، أعلى رتبة من مطلقات الانفعال ، لكونها اخص منها .

وهذه المطلقات على قسمين : احدهما ورد في طبيعي الماء كرواية حريز ، وبعضها ورد في خصوص الماء الراكد .

الرتبة الثالثة : هي رتبة الروايات الدالة على انفعال الماء الراكد القليل عند ملاقاة النجاسة ، بدلالة ظهورية قابلة للحمل على التنزه والكراهة ، من قبيل ما دل على النهي عن الوضوء من الاناء الملاقي للنجس .

وهذه الروايات أعلى رتبة من مطلقات اعتصام الماء ، لكونها أخص منها ، لورودها في الماء القليل خاصة .

الرتبة الرابعة : هي رتبة الروايات الدالة بالصراحة العرفية ، على عدم انفعال الماء الراكد القليل ، كرواية أبي مريم الانصاري وغيرها ، مما يصلح أن يكون قرينة على حمل النهي الوارد في روايات الرتبة الثالثة على التنزه . وهذه الروايات أعلى رتبة من الروايات السابقة ، لتقدمها عليها بالقرينية .

وعلى هذا الاساس ، لا بد من ملاحظة أدلة انفعال الماء القليل ، لنرى ، هل يوجد فيها ما يدل بالصراحة العرفية على الانفعال أوّلاً ، فإن كان يوجد ما يدل كذلك ، على نحو لا تصلح روايات عدم الانفعال لحمله على التنزه ، ـ كأخبار الكر مثلاً ـ ، فهذا الدليل يساوي روايات عدم الانفعال الواقعة في الرتبة الرابعة . وبعد تساقط الصريحين العرفيين الواقعين في المرتبة الرابعة ، تصل النوبة إلى المرتبة الثالثة ، التي تشتمل على الأخبار الظاهرة في الانفعال ، مع صلاحيتها العرفية للحمل على التنزه ، فتكون هي المرجع . ولا يمكن الرجوع

ابتداءاً إلى ما هو واقع في المرتبة الأولى أو الثانية ، كما هو واضح .

وهذا التحقيق ، يتوقف على أن لا يكون في أدلة عدم انفعال الماء القليل ، ما يقع في المرتبة الثالثة ، بأن كانت روايات عدم الانفعال ، منحصرة بمطلقات اعتصام الماء الواقعة في المرتبة الثانية . ومثل رواية أبي مريم ، وزرارة ، الصريحة عرفاً في عدم الانفعال ، الواقعة في المرتبة الرابعة ، فإن المرتبة الثالثة عندئذ ، تتمحض للروايات الظاهرة في انفعال الماء القليل ، بدون معارض في درجتها ، فتكون هي المرجع بعد تساقط روايات الرتبة الرابعة بالتعارض .

ومما ذكرناه في تصوير هذا الوجه ، يتحصل ميزان كلّي لعلاج الروايات المتعارضة ، له آثار كثيرة في الفقه .

والفكرة الأساسية في هذا الميزان ، هي أننا لا ينبغي أن نأخذ الروايات الدالة على حكم ، والروايات الدالة على نفيه ككل ، بحيث تلحظ هذه المجموعة وتلك المجموعة ، ونعاملها معاملة الروايتين المتعارضتين ، فنحكم بتساقط المجموعتين على طريقة تساقط الروايتين . بل لا بد من تنسيق رتب الروايات في داخل كل مجموعة ، فقد تشتمل إحدى المجموعتين على رتبتين من الظهور ، بينما تشتمل المجموعة الأخرى على روايات كلها من الرتبة الأقوى من الظهور ، التي تصلح للقرينية على روايات الرتبة الثانية من الظهور في المجموعة الأولى . ففي هذه الحالة ، تقع روايات المجموعة الأخرى ، طرفاً للمعارضة مع روايات الرتبة الأقوى من الظهور في المجموعة الأولى . وأما روايات الرتبة الثانية من الظهور في المجموعة الأولى ، فلا يمكن أن تقع طرفاً للمعارضة مع روايات المجموعة الأخرى ، لأن روايات المجموعة الأخرى صالحة ـ بحسب الفرض ـ ، للقرينية عليها ، وذو القرينة يستحيل أن يعارض القرينة ، فتتعين الرتبة الثانية من المجموعة الأولى للمرجعية .

وهذه الفكرة الاساسية ، هي نفسها الفكرة الاساسية التي التزم الفقهاء

بموجبها بالرجوع إلى العام الفوقاني بعد تساقط الخاصين ، حيث يتعين الرجوع إلى العام ، ببرهان استحالة وقوعه طرفاً للمعارضة مع الخاص المنافي له ، لأن الخاص المنافي له صالح للقرينية عليه ، فلا بد من افتراض وقوع التعارض بين الخاصين محضاً في الرتبة الأولى ، ثم الرجوع إلى العام الفوقاني بعد تساقط الخاصين ، بدون أن يعارضه شيء .

ولكن الفقهاء ، في مجال تطبيق هذه الفكرة ، لم يعتادوا على الأخذ بها ، إلا في فرض تعارض الخاصَّين مع وجود العام الموافق لأحدهما ، ولكن ، بعد معرفة التفسير الفني للفكرة ، وتبين أبعادها ، يتضح أن اللازم تطبيقها بدقة في كل الحالات المماثلة . وسوف يظهر لذلك آثار عديدة في مسائل مستقبلة ، من قبيل مسألة نجاسة الخمر والمسكر ، على ما سوف تحققه في موضعه إن شاء الله تعالى .

فعلى سبيل المثال : إذا ورد أن الخمر طاهر ، وورد ان الخمر نجس ، وورد الأمر بغسل الثوب الذي أصابه الخمر ، فلا يقع التعارض في رتبة واحدة بين الأول والأخيرين ، بل بين الأوليين خاصة ، ويكون الثالث مرجعاً بعد تساقطهما .

٢ ـ الحكم بالانفعال على نحو القضية الكُلِّية

بعد أن فرغنا عن الحكم بانفعال الماء القليل على نحو القضية المهملة ، يجب أن ندرس التفصيلات التي تستهدف إنكار الموجبة الكلية ، وهي كما يلي :

أوَّلاً ـ التفصيل بين النجس والمتنجس :

وهذا التفصيل يعني ، أن الماء القليل ينفعل بملاقاة عين النجس ، دون المتنجس الخالي من عين النجس ، وذلك : إما لعدم المقتضي بحسب مقام الاثبات ، بمعنى عدم وجود ما يدل باطلاقه على انفعال الماء القليل حتى

بالمتنجس ، وإما لوجود المانع بحسب مقام الاثبات . بمعنى افتراض أن إطلاق دليل الانفعال لملاقاة المتنجس ثابت في نفسه ، ولكنه مبتلى بالمقيد أو المعارض . فهناك إذن طريقان لاثبات هذا التفصيل :

أما الطريق الأول : فحاصل تقريبه : إن دليل الانفعال ، إما مفهوم أخبار الكر ، وإما الروايات الخاصة ، والأول ليس فيه اطلاق ، لأن المنطوق سالبة كلية ، والمفهوم هو إثبات نقيض المنطوق عند انتفاء الشرط ، ونقيض السالبة الكلية موجبة جزئية ، فيدل المفهوم على أن الماء إذا لم يبلغ كراً ينجسه شيء في الجملة ، والقدر المتيقن منه عين النجس . والثاني لا اطلاق فيه أيضاً ، لأن الروايات واردة في موارد فرضت فيها الملاقاة لعين النجس .

والكلام حول هذا الطريق يقع في مقامين : **أحدهما** : في تحقيق حال المفهوم في أخبار الكر ، **والآخر** : في تحقيق حال الروايات الخاصة .

أما المقام الأول : فتحقيق الحال فيه ، أنه بعد الفراغ عن كون الثابت بالمفهوم نقيض ما هو المعلّق على الشرط ، في منطوق القضية الشرطية ، لا بد من معرفة ما هو المعلّق على الشرط في منطوق القضية ، فهل المعلق هو المطلق ، أو أن الاطلاق يطرأ على المعلق .

فإن كان التعليق يطرأ على المطلق بما هو مطلق ، فالمفهوم يدل على انتفاء المطلق ، وهو يساوق القضية الجزئية لا الكلية . وإن كان الاطلاق يطرأ على المعلّق بعد الفراغ عن تعليقه ، ويكون التعليق تعليقاً لذات الشيء في المرتبة السابقة على طرو الاطلاق عليه ، فالمفهوم يدل على انتفاء ذات الشيء ، لا انتفاء مطلقه فقط ، وهو يساوق القضية الكلية .

توضيح ذلك : إن المعلق ـ وهو قوله : « لا ينجسه شيء » ـ ، إما أن نلحظه في المرتبة السابقة على التعليق ، فنجري فيه مقدمات الحكمة ، ونثبت أن الشيء المنفي تنجيسه ، مطلق شامل لكل ما يحكم بنجاسته ، إذ لو كان المراد

به حصة خاصة ، لكان عليه البيان .

ثم بعد أن نثبت هذا الاطلاق ، ويكون لقوله : « لا ينجسه شيء » ، دلالة على أن كل الأشياء لا تنجس ، يطرأ عليه التعليق . ونقصد بالبعدية هنا ، البعدية بحسب اللحاظ والنظر العرفي ، في مقام اقتناص مفاهيم الألفاظ من الألفاظ ، فمعنى طرو التعليق بعد الاطلاق ، أن العرف يفهم الاطلاق في جانب ذات المعلق أوّلاً ، ثم يفهم من الكلام تعليقه على الشرط . ففي هذه الحالة ، يكون التعليق تعليقاً للمطلق ، فالمفهوم يدل على انتفاء المطلق ، وهو يلائم ثبوت المقيد أيضاً ، فلا يثبت بالمفهوم قضية كليّة .

وإما أن نلحظ قوله : « لا ينجسه شيء » ، قبل إجراء الاطلاق ، وبلحاظ الطبيعة المهملة ، ونعلّقه على الشرط ، ثم نجري مقدمات الحكمة في المعلق بعد فرض تعليقه . وهذا يعني ، أن المعلق على الشرط ، ليس هو المطلق ، بل الجامع بين المطلق والمقيد ، فيدل التعليق على انتفاء الجامع والمقيد بانتفاء الشرط ، فيدل المفهوم على أن نفي التنجيس ـ بكلا قسميه المطلق والمقيد ـ ، منتف بانتفاء الكرية ، وهو مساوق للحكم بانفعال الماء القليل بنحو القضية الكلية .

وهذا هو الميزان الكلي في اقتناص المفهوم في الموارد . فمثلاً : إذا قال الشارع : « إذا جاء زيد إلى بيتك فاستمع إلى حديثه » ، نلاحظ أن المعلق هو وجوب الاستماع إلى الحديث ، ولا شك في إطلاق هذا الوجوب بنحو يقتضي وجوب الاستماع إلى حديثه ، سواء كان حديثه في أمر ديني ، أو أمر دنيوي .

وهذا الاطلاق ، إن كان مقتنصاً في المرتبة السابقة على التعليق ، أنتج أن التعليق يطرأ على الوجوب المطلق ، أي على وجوب الاستماع الى كل أحاديث زيد ، فلا يدل المفهوم إلا على أنه في حالة انتفاء الشرط ينتفي الوجوب المطلق ، فلا يجب الاستماع إلى كل أحاديث زيد ، ولا ينافي وجوب استماع حديث مخصوص ، كالاستماع إلى حديثه الديني .

وأما إذا كان التعليق في المرتبة السابقة على هذا الاطلاق ـ أي أننا في مرتبة التعليق ، نلاحظ وجوب الاستماع الجامع بين المطلق والمقيد ، ونعلقه على مجيء زيد إلى البيت ، ثم نجري فيه مقدمات الحكمة ـ ، فالمعلق ليس هو المطلق ، بل الجامع بين المطلق والمقيد . فيدل المفهوم على انتفاء هذا الجامع ، وهو لا يكون إلا بانتفاء المطلق والمقيد معاً ، وبهذا ينفي المفهوم ، في حالة عدم الشرط ، كلاً من وجوب الاستماع إلى كل الأحاديث ، ووجوب الاستماع إلى بعض الأحاديث .

وإذا اتضح الملاك الفني لتشكيل المفهوم قضية كلّية أو قضية جزئية ، فنقول : إن مقتضى القاعدة ، هو ورود التعليق على الجزاء في المرتبة السابقة على إجراء الاطلاق فيه ، بمعنى أن موضوع التعليق ، هو ذات الحكم قبل تخصصه بخصوصية الاطلاق .

والنكتة في ذلك : أن كل ما وقع موضوعاً لحكم ، إذا دار أمره بين أن يكون موضوعاً بمطلقه أو بمقيده ، تعين بمقدمات الحكمة ، كونه موضوعاً بمطلقه ، لأن الاطلاق أخف مؤونة من التقييد ، ولكن إذا أمكن وقوعه موضوعاً لذلك الحكم ، دون أن يتحصص ، لا بمؤونة الاطلاق ولا بمؤونة التقييد تعيّن ذلك ، إذ لا موجب عندئذ للالتزام بالمؤونة .

وعلى هذا الأساس ، إذا لاحظنا الاستماع إلى الحديث ـ في قوله : « إذا جاء زيد إلى بيتك فاستمع له » ـ ، بوصفه موضوعاً للوجوب ، فلا بد أن يكون إما مطلقاً وإما مقيداً ، فيتعين الاطلاق بمقدمات الحكمة . ولكن إذا لاحظنا نفس وجوب الاستماع ، بوصفه موضوعاً للتعليق على الشرط ، فلا يدور الأمر فيه بين أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم بالتعليق بما هو مطلق ، أو بما هو مقيد ، بل قد يكون موضوع التعليق الجامع بين المطلق والمقيد ، أي ذات وجوب الاستماع ، دون فرض أي من عنايتي الاطلاق والتقييد فيه . وما دام هذا ممكناً فيتعين ، إذ لا موجب حينئذ لفرض المؤونة ، فينتج أن التعليق طرأ

على الوجوب في المرتبة السابقة على الاطلاق ، وأن المفهوم يدل على انتفاء المطلق والمقيد معاً عند انتفاء الشرط .

غير أن هذه النكتة إنما تتم ، فيما إذا لم يكن هناك في طرف الجزاء دال لفظي أو نحوه ، على إرادة الاطلاق ونفي إرادة المقيد ، بقطع النظر عن مقدمات الحكمة ، وإلا فقد يتفق أن هذا الدال اللفظي ، يحصص الحكم المجعول في الجزاء بالاطلاق في المرتبة السابقة على طرو التعليق ، بحيث يطرأ التعليق على المطلق ، كما إذا كان الجزاء مشتملاً مثلاً على أداة العموم ، من قبيل قولنا : « إذا جاء زيد إلى البيت فاستمع إلى كل أحاديثه » ، فإن شمول وجوب الاستماع إلى كل الأحاديث ، ليس هنا بالاطلاق ، بل بدال لفظي ، وهو أداة العموم . وفي مثل ذلك ، يطرأ التعليق على المطلق والعام ، فيكون المفهوم دالاً على انتفاء وجوب الاستماع إلى كل أحاديثه عند انتفاء الشرط ، ولا ينافي وجوب الاستماع إلى حديث خاص .

وقد تلخص مما ذكرناه حتى الآن عدة أمور :

الأول : ان ملاك استفادة الكلية والجزئية من المفهوم ، هو كون الاطلاق وارداً على المعلق ، أو التعليق وارداً على المطلق .

الثاني : أن مقتضى القاعدة في الاطلاقات الثابتة بمقدمات الحكمة ، أنها واردة على المعلق ، وان التعليق يطرأ على الحكم في طرف الجزاء في الرتبة السابقة على اطلاقه .

الثالث : أن الاطلاق ، إذا كان له دال لفظي في طرف الجزاء ، فقد يقتضي ذلك طرو التعليق على المطلق ، وينتج دلالة المفهوم على نفي المطلق لا النفي المطلق .

وعلى ضوء هذه الأمور ، نتناول قوله : « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، فنلاحظ أن المعلق هو قوله : « لا ينجسه شيء » ، وهذا النفي المعلق

على الكرية ، لا يخلو من أحد أمور ثلاثة : أحدها : أن يكون بمعنى نفي تنجيس عين النجس ، ثانيها : أن يكون بمعنى نفي تنجيس المتنجس ، ثالثها : أن يكون بمعنى نفي تنجيس النجس الشامل لعين النجس وللمتنجس .

فعلى الأول : يدل المفهوم ، على أن الماء إذا لم يبلغ الكرية ، ينجس بعين النجس ، ويكون ساكتاً عن الانفعال بالمتنجس .

وعلى الثاني : يدل المفهوم ، على أن غير الكر ينفعل بملاقاة المتنجس ، ولكن هذا الاحتمال في نفسه ساقط ، لعدم امكان إتجاه القضية الشرطية منطوقاً ومفهوماً إلى ملاقاة المتنجس خاصة ، مع أنها وردت في مورد الملاقاة مع عين النجس في اغلب رواياتها ، ومع كون الملاقاة مع عين النجس ، هي أوضح الأفراد واقربها إلى الذهن .

وأما على الثالث : فلا بد ـ تطبيقاً لما مر من نكات ـ ، أن نلاحظ أن الدال على الشمول لعين النجس ، وعدم الاختصاص بالمتنجس ، هل هو منحصر بمقدمات الحكمة فيكون الاطلاق حكمياً ، أو ان الدليل بظهوره العرفي ، يقتضي النظر إلى عين النجس والشمول له ، بقطع النظر عن مقدمات الحكمة ؟ . فعلى الأول ، يكون الاطلاق وارداً على المعلق ، ويكون التعليق وارداً على الجامع بين النفي المطلق ، الشامل لعين النجس ، والنفي المقيد المختص بالمتنجس ، ومقتضى المفهوم حينئذ ، انتفاء هذا الجامع بانتفاء الكرية ، وهو مساوق للموجبة الكلية[1] . وعلى الثاني ، يكون الشمول لعين

(١) وإنما أبرز الجامع المعلق ، بوصفه جامعاً بين النفي المطلق الشامل لعين النجس ، والنفي المقيد المختص بالمتنجس ، بدلاً من إبراز جامعيته بين النفي المطلق والنفي المختص بعين النجس ، لأن تعليق الجامع بين النفي المطلق والنفي المختص بعين النجس ، لا يحقق مفهوماً دالاً على تنجيس المتنجس للماء القليل ، إذ المفهوم على هذا التقدير ، هو انتفاء الجامع بين النفي المطلق ، والنفي المختص بعين النجس ، وانتفاء الجامع يكون بانتفاء كلا فرديه . وفي المقام ، انتفاء الفردين ـ أعني النفي المطلق الشامل للنجس والمتنجس ، والنفي المقيد بعين النجس ـ ، لا يستلزم ثبوت الانفعال بالمتنجس ، بل يكفي في ذلك ثبوت الانفعال بعين النجس كما هو واضح .

النجس بـالظهـور العرفي للدليـل ، وفي مثل ذلـك ، يطرأ التعليق عـلى المـطلق الشامل لعين النجس ، كما هو الحال فيـها إذا كان الشمـول بأداة العمـوم ، وإذا طرأ التعليق على المطلق ، دل بالمفهوم على انتفاء المطلق ، وهو مساوق للمـوجبة الجزئية .

ومن الواضح ، أن شمول : « لا ينجسه شيء » ، لعـين النجس ، ليس بالاطلاق الحكمي الناشيء من مقدمات الحكمة ، بل هو بـالظهـور العرفي ، إذ توجد قرينة خاصة بقطع النظر عن قرينة الحكمة ، على أن النظر متجه رئيسياً في نفي تنجيس الكر إلى ما يشمل عين النجس ، ولو بلحاظ كون الملاقـاة مع عـين النجس هي مـورد السؤال . فالحكم بنفي التنجيس في طـرف الجزاء ، يشتمـل على الاطلاق لعين النجس بهذه القرينة ، وفي مثـل ذلك ، يكـون التعليق وارداً على المطلق ، فلا يثبت بالمفهوم إلا قضية جزئية .

وإن شئتم قلتم : إن إطلاق النفي وشموله في المنطوق لعـين النجس ، لو كـان لمجرد مقـدمات الحكمـة ، لكان بـالامكان أن يـراد واقعاً من النفي مـا لا يشمله ، لأن إرادة المقيد عند ذكر المطلق ليس مستهجنـاً عرفـاً ، وإن كان عـلى خلاف الطبع ، مع أننا نلاحظ الاستهجان في المقام ، لو كان المراد من النفي ما لا يشمـل عـين النجس . فـوزان قـولنـا : « إذا بلغ المـاء قـدر كـر لا ينجسـه شيء » ، وزان قولنا : « إذا أراد زيد أن يسافر فلا يحول دونه شيء » ، فكما أنه من المستهجن عـرفاً أن يقـول صاحب القـول الثاني بعـد ذلك : إني كنت أريـد بذلك ، أنه لا يحول دون خروجه قـطرات المطر المتقـطعة ، لا المـطر الشديـد . كذلك من المستهجن أن يقول صاحب القـول الأول بعد ذلـك : إني كنت أريد بـذلك أنـه لا ينجسـه المتنجس ، لا أعيـان النجـاسـات . وكلما كـان الاطـلاق والشمول بملاك الظهور العرفي على هذا النحو ، كان التعليق وارداً على المطلق ، فلا يدل المفهوم إلا على قضية جزئية .

وبإمكانكم ، على ضوء النكات التي ذكرنـاها ، أن تـطبقوا تلك المـوازين

على سائر الأمثلة المماثلة لمحل الكلام ، فقد يقول القائل مثلاً : « إذا جدّ زيد في درسه فلا يفوقه أحد » ، وقد يقول : « إذا كنت غنياً فأكرم كل عالم مهما كان عمره » ، وقد يقول : « إذا كنت غنياً فأكرم العالم » .

ففي القول الأول ، يدل المفهوم عرفاً ، على أن زيداً ، إذا لم يجدّ في درسه فسوف يفوقه أحد ، لا أنه يفوقه كل احد ، وهذا يعني ، أن التعليق طرأ على المطلق . والوجه فيه ، أن الاطلاق هنا له قرينة عرفية خاصة ، وليس ثابتاً بمجرد مقدمات الحكمة ، إذ لا يحتمل عرفاً اختصاص كلمة « احد » ، المذكورة في طرف الجزاء ، بخصوص العادي من الناس ، بحيث لو كان القائل يريد بكلامه السابق ، أن زيداً إذا جد في درسه لا يسبقه الاغبياء من الناس ، لما كان كلامه عرفياً . وما دام الاطلاق مدلولاً لقرينة خاصة ، فيكون التعليق وارداً عليه ، كما هو الحال في أخبار الكر

وفي القول الثاني ، يدل المفهوم على أن من لم يكن غنياً لا يجب عليه إكرام عموم العلماء ، أما إكرام الشيوخ والعجزة منهم ، فلا ينفي المفهوم وجوبه ، لأن التعليق هنا ورد على المطلق ، بسبب أن الاطلاق له دال لفظي .

وفي القول الثالث ، يدل المفهوم ، على أن من لم يكن غنياً لا يجب عليه إكرام العالم ، سواء كان العالم شاباً أو شيخاً ، أي أن المفهوم يتكفل قضية كلّية ، لأن إطلاق كلمة « العالم » ، في طرف الجزاء للشيخ والشاب ، إنما ثبت بمقدمات الحكمة ، وحيث إنه إطلاق حكمي ، فيكون التعليق وارداً على الجزاء في الرتبة السابقة عليه ، فيدل على انتفاء الجامع بين المطلق والمقيد بانتفاء الشرط ، وهو معنى استفادة القضية الكلية من المفهوم .

وعلى أي حال ، فقد اتضح أن الاستدلال بمفهوم أخبار الكر ، على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، غير صحيح .

وأما المقام الثاني : ففي النظر إلى الروايات الخاصة . والصحيح أن بعض

الروايات الخاصة ، يمكن التمسك بإطلاقها لإثبات انفعال الماء القليل ، بملاقاة المتنجس الخالي من عين النجس ، وذلك كرواية شهاب ، عن أبي عبد الله عليه السلام : في الرجل يسهو فيغمس يده في الاناء قبل أن يغسلها ؟ قال : إنه لا بأس ، إذا لم يكن أصاب يده شيء .

ورواية سماعة ، عن أبي عبد الله عليه السلام : قال إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الاناء ، فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني ومثلهما غيرهما .

فإن هذه الروايات ، تدل بمفهومها ، على أن الماء ينفعل بملاقاة اليد التي أصابها المني . وهذا مطلق يشمل صورة بقاء المني إلى حين الملاقاة ، وصورة عدم بقائه ، فيثبت بها انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس .

وهكذا نعرف ، أن الطريق الأول لإثبات عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، وهو الاستناد إلى عدم الدليل . . غير صحيح ، فلا بد من الاتجاه إلى تحقيق حال الطريق الثاني ، الذي يستهدف إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل الانفعال ، الشامل لملاقاة المتنجس الخالي من عين النجس . . وإطلاق آخر ، فيسقط عن الاعتبار .

وحاصل الكلام في الطريق الثاني ، يرتبط بدراسة بعض الروايات التي يمكن أن يُدَّعى دلالتها على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس ، وهي كما يلي :

الرواية الأولى : رواية زرارة المتقدمة في البحث السابق ، قال : سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير ، يستقى به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : لا بأس .

وقد تقدم ابداء ستة احتمالات في تشخيص حيثية السؤال ، واستظهرنا من الرواية نفي أربعة منها ، وبعد هذا الاستظهار يظل احتمالان : **أحدهما** : أن السؤال بلحاظ احتمال نجاسة ماء الدلو ، بوقوع شعر الخنزير فيه .

والآخر : أن السؤال بلحاظ احتمال نجاسة ماء الدلو ، بتساقط القطرات فيه .

ومن الواضح ، أن الفرض الأول ، هو فرض ملاقاة عين النجس ، والفرض الثاني ، هو فرض ملاقاة الماء القليل للمائع المتنجس . والاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، يمكن تقريبه بعدة وجوه :

الأول : أن يُدَّعى استظهار اتجاه السائل إلى حيثية القطرات المتساقطة ، لا حيثية وقوع الحبل في الدلو ، لأنه وإن لم يصرح بشيء منها ، ولكن حيث إن تساقط القطرات ، أكثر وقوعاً من ملاقاة الحبل لماء الدلو ، في فرضية السؤال . . فينصرف السؤال إلى ذلك ، فتكون الرواية بنفسها دليلاً على عدم الانفعال بملاقاة المتنجس ، بعد الفراغ عن نجاسة شعر الخنزير .

الثاني : أن يقال ، بأن السائل ، حيث لم ينصب قرينة على اتجاه سؤاله إلى إحدى الحيثيتين ، وإنما اتجه بسؤاله إلى نفس ماء الدلو ، وجواز الوضوء به ، فيتمسك بإطلاق جواب الامام بالنسبة إلى مصب السؤال ، فيقال : بأنه يجوز الوضوء بماء الدلو ، سواء وقع فيه الحبل أم لا ، وسواء تساقطت فيه القطرات أم لا . فيكون الجواب دالاً على عدم انفعال الماء القليل ، لا بملاقاة النجس ولا بملاقاة المتنجس . فيعارض مثل رواية سماعة ، الدالة بإطلاقها على انفعال الماء باليد التي أصابها القذر ، سواء بقي فيها أم لا ، لأن رواية سماعة ، تدل بإطلاقها على الانفعال بالنجس والمتنجس ، ورواية زرارة ، تدل على عدم الانفعال بالنجس أو المتنجس ، وهذان متعارضان بنحو التباين . وبعد ذلك ندخل في الموقف ، الدليل الوارد في خصوص ملاقاة الماء القليل لعين النجس ، والدال على انفعاله بذلك ، فنلاحظ أنه أخص مطلقاً من رواية زرارة ، فيوجب تقييدها بما إذا لم يقع الحبل في ماء الدلو ، ومعه تصبح رواية زرارة ، اخص مطلقاً من مثل رواية سماعة ، بناءاً على انقلاب النسبة ، لأن رواية زرارة بعد التخصيص ، تختص بالملاقاة مع المتنجس ، ورواية سماعة ، اعم من ملاقاة المتنجس وملاقاة عين النجس ، فيقيد إطلاق رواية سماعة للمتنجس الخالي من

عين النجس ، بخبر زرارة ، بعد تقييده بأدلة انفعال الماء القليل بعين النجس .

الثالث : أن يقال : سلّمنا أن رواية زرارة ، ليست ظاهرة في النظر إلى حيثية تساقط القطرات ، وسلّمنا عدم الاطلاق في جواب الامام عليه السلام ، وافترضنا إجماله . . فغاية ذلك : أن منشأ جواب الامام ، يكون مردداً بين الحكم بعدم انفعال ماء الدلو بملاقاة عين النجس ، والحكم بعدم انفعال ماء الدلو بملاقاة المتنجس ، وهو على الأول ، يدل بالالتزام والأولوية على أن ماء الدلو لا ينفعل بملاقاة المتنجس ، وعلى الثاني ، يدل بالمطابقة على ذلك . وهذا يعني أن هذا الدليل المجمل ، يعلم بدلالته على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس على كل تقدير ، إما مطابقة ، وإما التزاماً ، ولا يعلم بدلالته على عدم الانفعال بملاقاة عين النجس ، فيؤخذ بما هو المتيقن من دلالته ، وهو دلالته على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس . وهذه الدلالة لم يحرز معارضة أدلة انفعال الماء القليل لها ، لاحتمال أن تكون دلالة مطابقية ، لا التزامية بتبع نفي الانفعال بالنجس رأساً . فهناك إذن دلالة على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس ، ولم يحرز وجود معارض لها . وعدم العلم بالمعارض كاف للحجية ، فتكون حجة ودليلاً في نفسها على عدم الانفعال .

والتحقيق : عدم صحة هذا البيان ، لأن مرجعه إلى دعوى وجود علم إجمالي بدلالة في رواية زرارة ، على عدم الانفعال بالمتنجس ، مرددة بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية . وهذا العلم الاجمالي لا أثر له ، لأن الدلالة الالتزامية لرواية زرارة على عدم الانفعال بالمتنجس ، يعلم بعدم حجيتها ، إما لانتفائها ، وإما لسقوطها بتبع سقوط الدلالة المطابقية ، فلا يكون العلم الإجمالي بالدلالة المرددة بين دلالة ليست بحجة جزماً ، ودلالة صالحة للحجية منجزاً .

وأما دعوى أن عدم إحراز المعارض كاف للحجية . . فيرد عليها : أن ذلك إنما يصح ، فيما إذا شك في المعارضة لدلالة بعينها ، لا فيما إذا تردد أمر الدليل بين دلالتين : إحداهما لها معارض ، والأخرى ليس لها معارض .

فالمهم إذن أحد الوجهين السابقين ، في تقريب الاستدلال برواية زرارة .

الرواية الثانية : رواية أبي بصير ، عنهم عليهم السلام : « إذا أدخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها ، فلا بأس ، إلا أن يكون أصابها قذر بول ، أو جنابة . فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك ، فأهرق ذلك الماء »[1] .

فإن قوله : (فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك)، يدل بمفهومه ، على أنه إذا لم يكن فيها شيء من ذلك ، حين إدخالها في الماء فلا بأس . وهذا يعني أن المناط في عدم الانفعال ، هو خلو اليد حين ملاقاة الماء من البول والمني . فإن قلنا : إن قوله هذا كلام مستقل ، كان لمفهومه إطلاق حاصله : أن الماء لا ينجس مع عدم وجود البول والجنابة فعلاً ، سواء كان قد أصابه ذلك سابقاً وجف أَوْ لَا ، فيكون معارضاً مع الاطلاقات التي تقدم الاستدلال بها ، على انفعال الماء بالمتنجس ، على نحو العموم من وجه . وإن قلنا : إن جملة : « فإن أدخلت يدك في الماء » الخ ، مبنية على ما سبقها ، ومحتفظة بما تقدم عليها ، من اشتراط الاصابة ، فيكون محصِّل قوله : « إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة ، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق الماء »، هو أن الجنب لا بأس بأن يدخل يده في الماء قبل غسلها ، إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة . وحينئذ ففي فرض الاصابة ، إن أدخل يده في الماء ، وفيها شيء من البول أو الجنابة تنجّس الماء . وهذا يعني ، أن مفهوم قوله : « فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك »، هو أن يدك التي أصابها البول والجنابة ، إن لم يكن عليها جنابة بالفعل حين إدخالها في الماء ، فلا بأس . فيكون أخص مطلقاً من الاطلاقات التي تقدم الاستدلال بها على الانفعال بالمتنجس ، لأن أصل الاصابة تكون مأخوذة في موضوع هذه القضية الشرطية ، منطوقاً ومفهوماً . وتكون القضية الشرطية مسوقة لبيان شرط زائد ، وهو فعلية وجود القذر على اليد .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٤ ـ .

وعلى كل حال يثبت المطلوب : إما بالتعارض والتساقط ، والرجوع إلى الأصول المقتضية للطهارة ، وإما بالتقييد .

وقد اعترض السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ،[1] على الاستدلال بهذه الرواية سنداً ودلالة .

أما من ناحية السند : فعلى أساس أن عبد الله بن المغيرة ، لم يثبت أنه هو الثقة ، فلعله عبد الله بن المغيرة الآخر .

وأما من ناحية الدلالة : فعلى أساس أن كلمة « قذر »، إما أن يراد بها المعنى الاشتقاقي : أي حامل القذارة ، وإما أن يراد بها المعنى المصدري : أي القذارة .

فعلى الأول : تكون الاضافة في قوله : « قذر بول أو جنابة »، بيانية ، أي قذر هو بول أو جنابة ، فيكون ظاهره اشتراط وجود عين النجس على اليد عند الملاقاة .

وعلى الثاني : تكون الاضافة نشوئية ، أي قذر ناشيء من البول أو الجنابة ، فيشمل صورة زوال العين أيضاً . ولا تدل عندئذ على اشتراط وجود عين النجس .

ومع إجمال كلمة « قذر »، وترددها بين المعنيين ، لا يمكن الاستدلال بالرواية على عدم الانفعال بالمتنجس .

أما الاعتراض السندي فجوابه : أن إطلاق كلام إبراهيم بن هاشم ، الواقع في طريق الرواية ، والناقل عن عبد الله بن المغيرة . . ينصرف إلى عبد الله بن المغيرة البجلي ، لشهرته وكثرة رواياته ، فهو ممن نقل الكشي إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ، وقيل عنه أنه صنّف ثلاثين كتاباً ، ونقل

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٥٦ .

عنه العلم جمع غفير من كبار الرواة والفقهاء ، من قبيل : إبراهيم بن هاشم ، والحسن بن علي بن فضّال ، وأيوب بن نوح ، وكثير غيرهم . . فكيف يمكن أن لا ينصرف إليه اللفظ عند الاطلاق ، في مقابل عبد الله بن المغيرة الخزّاز ، الذي لم يذكره النجاشي في كتابه ، ولا الشيخ في فهرسته ، ولم يذكر طريق إلى رواياته وكتابه ؟ ! .

وأما الاعتراض الدلالي : فالظاهر أن الاضافة يمكن أن تكون بيانية ، حتى إذا كانت كلمة « قذر » بالمعنى المصدري ، فيكون معنى قوله : « قذر بولٍ أو جنابة » قذارة هي بولِ أو جنابة . لأن البول ونحوه من الاعيان النجسة ، تارة يلحظ بما هو جسم مستقل ، فيوصف عرفاً بأنه « قذر »، بالمعنى الاشتقاقي ، وأخرى : يلحظ بما هو حالّ في الأجسام الأخرى ، وموجب لاستقذارها بتلطخها به ، فيوصف عرفاً بأنه قذارة ، فهو بهذا اللحاظ بنفسه قذارة للأشياء الأخرى . وهكذا يتضح ، أن حمل كلمة « قذر » على المعنى المصدري ، لا يحتم كون الاضافة نشوئية ، بل يصح أن تكون بيانية ، بأن يكون البول والمني ملحوظاً بما هو شأن لليد المتلطخة به ، لا بما هو شيء مستقل ، فإنه بما هو شأن لليد يكون قذارة .

والصحيح أن يقال : إن القذارة في كلمة « قذر »، إما أن يراد بها القذارة الحكمية التشريعية ، وإما أن يراد القذارة العينية ، المنتزعة عرفاً من نفس الأعيان القذرة ، بقطع النظر عن الاعتبار والتشريع .

فإن أريد القذارة الحكمية ، التي يكون وجودها اعتبارياً لا عينياً . . فيمكن أن يدعى ـ عندئذ ـ ، أن الاضافة نشوئية ، وأن المراد بقوله « قذر بول أو جنابة »، قذارة اعتبارية حكمية ناشئة من البول أو الجنابة ، فلا يدل الكلام عندئذ على اشتراط وجود عين النجس .

وأما إذا أريد (القذارة العينية)، أي القذارة التي ينتزعها العرف من نفس الأعيان القذرة ، ففرض هذه القذارة ، مساوق لفرض عين النجس عند

الملاقاة ، فيتم الاستدلال بالرواية .

والذي يمكن أن يستشهد به لإثبات الثاني ، هو قوله : « وفيها شيء من ذلك »، فإنه ظاهر في النظر إلى القذارة العينية ، التي لها أجزاء ، وقد يبقى منها شيء ويزول شيء ، وأما القذارة الحكمية الاعتبارية ، فلا معنى لأن يفرض زوال جزئها وبقاء جزئها الآخر .

وإن شئت قلت : إن ما هو في معرض أن يبقى منه شيء ويزول شيء ، إنما هو القذارة العينية ، لا القذارة الاعتبارية ، فيكون هذا قرينة ، على أن الرواية في مقام اشتراط فعلية القذارة العينية ، وهو مساوق لاشتراط وجود عين النجس ، فيتم الاستدلال بالرواية .

الرواية الثالثة : رواية محمد بن ميسر المتقدمة : في الجنب ينتهي إلى الماء القليل ، ويداه قذرتان . . . حيث رخّصت في إدخال يديه القذرتين في الماء .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية : أنها تدل على عدم انفعال الماء القليل بالنجس أو المتنجس . لأن اليد القذرة ، كما تصدق على اليد المتنجسة الواجدة لعين النجس فعلاً ، كذلك تصدق على اليد المتنجسة التي زال عنها عين النجس ، وبهذا تكون معارضة لتمام مدلول الروايات الدالة على انفعال الماء القليل باليد المتنجسة ، سواء كان عليها عين النجس أم لا ، والتعارض بينهما بالتباين . ثم تقييد رواية ابن ميسر ، بما دل على انفعال الماء القليل بعين النجس بالخصوص ، فتختص باليد القذرة الخالية من عين النجس ، فتصبح أخص مطلقاً من الروايات المستدل بإطلاقها على انفعال الماء القليل بالمتنجس .

وهذا التقريب مبني :

أولاً : على كبرى انقلاب النسبة .

وثانياً : على ورود رواية ابن ميسر في القليل ، بالمعنى المقابل للكر ، لا القليل العرفي الشامل للكر ، وإلا كانت الروايات المستدل بإطلاقها على انفعال

الماء القليل بالمتنجس ، أخص مطلقاً منها .

وثالثاً : على عدم قبول انصراف عنوان اليد القذرة إلى ما كانت متلطخة بالقذارة العينية .

ورابعاً : على تمامية سند الرواية .

والأمور الأربعة كلها محل إشكال ، أو منع .

وعلى أي حال، فقد اتضح من مجموع ما ذكرناه: أن الدليل على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس الخالي من عين النجس موجود ، فإن تم تقريبه بنحو يكون أخص مطلقاً من دليل الانفعال ، الشامل بإطلاقه لملاقاة الماء القليل للمتنجس ، تعين التخصيص ، وإن تمت بعض التقريبات الأخرى ، التي تجعل المعارضة بالعموم من وجه ، فبعد التساقط ، قد يتوهم الرجوع إلى إطلاق ما دل على انفعال الأشياء عموماً ، بملاقاة ما هو محكوم بالنجاسة ، فإن هذا العام الفوقاني ، يشمل بإطلاقه الماء . ولكن الصحيح ، عدم وجود عام من هذا القبيل ، سوى ما ورد في بعض روايات إلْيات الغنم ، أو روايات وقوع الفأرة في القِدْر ، إذ قد يتوهم استفادة القاعدة الكلّية للانفعال منها ، ولكن سيأتي إن شاء الله ، عدم صحة هذه الاستفادة في بحث تنجيس المتنجس .

ثانياً ـ التفصيل بين المتنجس الأول وما بَعْده

وإذا تجاوزنا عن التفصيل السابق ، وافترضنا أن خبر سماعة وغيره ، ـ مما دل بإطلاقه ، على أن اليد التي أصابها المني ، تُنَجِّس الماء ، سواء كان عليها مني بالفعل أم لا ـ ، تام ، ولا مقيد له ، ولا معارض .·. نواجه تفصيلاً آخر ، قد يُدَّعى في المقام ، وهو التفصيل بين المتنجس الأول والمتنجس بالمتنجس ، فيقال :

إن رواية سماعة ، ورواية شهاب ، ونحوهما من الروايات ، موردها المتنجس الأول ، أي اليد التي أصابها المني مباشرة ، فلا تدل على انفعال الماء

القليل بالمتنجس الثاني ، لا بإطلاقها في نفسه ، ولا بضم الارتكاز العرفي . أمّا الأول ، فلعدم وجود الاطلاق ، مع ورودها في مورد المتنجس الأول . وأما الثاني ، فلأن الارتكاز العرفي ، لا يأبى عن ضعف النجاسة ، من خلال سرايتها من مرتبة إلى مرتبة ، فقد تكون ضعيفة في مرتبة المتنجس الثاني ، بنحو لا يكون لها أثر في التنجيس ، وهذا أمر ثابت في الوجدان العرفي ، بالنسبة إلى القذارات العرفية ، وسرايتها بالملاقاة ، فلا إباء للعرف عن تقبُّل التفكيك بين المتنجس الأول وما بعده ، ومعه ، فلا يمكن إلغاء خصوصية المورد في رواية سماعة ونحوها ، والتعدّي منه إلى كل متنجس .

وما يقال في التخلص من هذا التفصيل ، وإثبات التسوية بين المتنجس الأول والثاني في التنجيس ، عدة أمور :

الأول : التعليل الوارد في بعض روايات نجاسة سؤر الكلب : بأنه نجس . حيث يستفاد من ذلك إعطاء ضابطة كلية ، وهي : أن نجاسة الشيء تكفي لنجاسة الماء الذي يلاقيه ، وقد جاء هذا التعليل في رواية البقباق ، ورواية معاوية بن شريح[1] .

ويرد عليه : أنه لم يتضح من الروايتين أن الإمام عليه السلام ، كان في مقام تعليل سراية النجاسة إلى الماء بنجاسة الكلب ، حتى يتعدى إلى كل نجس يلاقي الماء ، ولم يكن المقام يناسب ذلك ، إذ لم يُشعر الراوي ، بأنه كان مستشكلاً في سراية النجاسة من النجس إلى ملاقيه ، وإنما كان مستشكلاً في

(١) فقد جاء في رواية البقباق « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام ، عن فضل الهرة والشاة فقال : لا بأس به ، حتى انتهيت إلى الكلب ؟ فقال : رجس نجس ، لا تتوضأ بفضله ، واصْبُبْ ذلك الماء ـ الخ ».
وفي رواية معاوية بن شريح ، « قال : سأل عذافر أبا عبد الله عليه السلام ، ـ وأنا عنده ـ ، عن سؤر السنور والشاة . . . فقال : نعم اشرب منه وتوضأ . قال : قلت له : الكلب ؟ قال : لا . قلت : أليس هو سبع ؟ قال : لا والله انه نجس ، ولا والله انه نجس ».
وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١ من أبواب الاسئار حديث ـ ٤ ، ٦ ـ .

أصل نجاسة الكلب . فالبقباق ، سأل عن فَضْل الكلب ، في سياق سؤاله عن فَضْل عدد كبير من الحيوانات ، في مقام التعرف على طهارتها ونجاستها بهذا اللسان ، كما أن عذافر ـ في رواية معاوية بن شريح ـ ، كان يخيل إليه أن الكلب حكمه حكم سائر السباع ، من حيث الطهارة . فالنظر إذن منصب على استيضاح حكم الكلب ، الذي كانت نجاسته محل الاشكال ، نتيجة لفتوى فقهاء من العامة بطهارته ، فلا يستفاد من حكم الامام بأنه رجس أو نجس ، أنه في مقام إعطاء ضابطة كلّية للسريان ، ليتمسك بها لإثبات انفعال الماء بالمتنجس مطلقاً ، لو سلم انطباق عنوان الرجس والنجس على المتنجس بمراتبه المختلفة .

الثاني : ما ورد من الحكم بنجاسة الماء إذا أدخل الجنب يده فيه وهي قذرة[1]، بدعوى : أن القذارة في نظر الشارع ، كما تثبت لليد الملاقية للنجس ابتداءاً ، كذلك تثبت لليد الملاقية للمتنجس ، فهي في الحالين قذرة ونجسة شرعاً ، فيشملها الاطلاق .

ويمكن الرد على هذه الدعوى : بابداء الجزم ، أو احتمال ظهور القذارة في الفرد العيني الحقيقي ، وانصرافها إليه ، في مقابل الفرد الاعتباري التنزيلي ، ومعه لا يكون لعنوان اليد القذرة إطلاق يشمل ما هو محل الكلام .

الثالث : صحيحة زرارة قال : « قال أبو جعفر : ألا أحكي لكم وضوء رسول الله (ص) ؟ فقلنا : بلى . فدعا بقعب فيه شيء من ماء ، فوضعه بين يديه ، ثم حسر عن ذراعيه ، ثم غمس فيه كفه اليمنى ، ثم قال : هكذا إذا كانت الكف طاهرة »[2] .

---

(١) من قبيل رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : سألته عن الجنب يحمل (يجعل خ ل) الركوة أو التور فيدخل اصبعه فيه ؟ قال : إذا كانت يده قذرة فأهرقه ، وإن كان لم يصبها قذر فليغتسل منه . . . الخ ».
وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب الماء المطلق .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٥ من أبواب الوضوء حديث ـ ٢ ـ .

وتقريب الاستدلال بها : أن قوله الأخير ، يدل بمفهوم الشرط ، على أنه إذا لم تكن طاهرة فلا يدخلها في الماء ، حيث إنه يقع محذور ، ولا شك أن المنسبق عرفاً، بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع، وارتكازية سراية النجاسة بالملاقاة في الجملة ، أن المحذور هو نجاسة الماء وانفعاله ، لا محذور آخر تعبدي غير عرفي ، من قبيل صيرورة الماء ماء غسالة ، حيث تطهر اليد غير الطاهرة بإدخالها في ذلك الماء ، فيصبح الماء غسالة .

هكذا تدل الرواية بالمفهوم : على أن الماء ينفعل بملاقاة اليد غير الطاهرة . ومقتضى الاطلاق ، عدم الفرق بين المتنجس الأول والثاني .

ولكن ، يمكن أن يناقش في ذلك : بأن الإمام حينما غمس كفه في الماء وقال . (هكذا إذا كانت الكف طاهرة)، غاية ما يدل عليه كلامه هذا : أنه إذا لم تكن الكف طاهرة ، فليس هكذا . أما ما هو هذا المشار إليه ، الذي ينتفي بانتفاء طهارة اليد ، فلا يتضح من الكلام . فلعله الابتداء بالوضوء ، لأنّ الإمام عليه السلام ، غمس كفه في الماء مبتدئاً بذلك عملية الوضوء ، ومن الواضح ، أن الكف إذا لم تكن طاهرة ، فلا يمكن الابتداء بعملية الوضوء إلا بعد تطهيرها ، لأن طهارة محالّ الوضوء ، شرط في صحته .

فكما يمكن أن يكون نظره إلى أن الكف إذا لم تكن طاهرة ، فلا ينبغي إدخالها في الماء لأنه ينفعل بها . . كذلك يمكن أن يكون نظره إلى أن الكف إذا لم تكن طاهرة ، فلا ينبغي الابتداء بالوضوء ، بل لا بد من تطهيرها قبل ذلك .

وإن شئتم قلتم : إن الإمام بإدخال كفه في الماء حقق أمرين : ملاقاة يده للماء ، والبدء بعملية الوضوء ، حيث إنه أدخل يده ليغترف ماء الوضوء ، وما هو معلق على طهارة الكف ، إن كان هو الادخال بلحاظ الأمر الأول ، دل على نفعال الماء بملاقاة اليد غير الطاهرة . وإن كان هو الادخال بلحاظ الأمر الثاني ، وبما هو بَدْء بعملية الوضوء ، دل على أن من كانت كفه غير طاهرة فلا يبدأ بالوضوء ، وهذا واضح ، لأن عليه تطهيرها قبل ذلك .

وعلى أي حال ، فإن تمت دلالة الرواية على انفعال الماء القليل بالكف غير الطاهرة ، وقعت طرفاً للمعارضة مع ما أشرنا إليه في التفصيل السابق ، مما يدل على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس مطلقاً .

فرواية أبي بصير مثلاً ، التي تقدم منا الاستدلال بها على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس الأول ، فضلاً عن الثاني . . تكون طرفاً للمعارضة مع إطلاق المفهوم في صحيحة زرارة .

بل يمكن أن يقال : انا حتى إذا انطلقنا في فهم رواية أبي بصير ، من وجهة نظر السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، وتم لدينا على هذا الأساس ، الدليل على انفعال الماء القليل بالمتنجس الأول . . حتى مع هذا ، تصلح رواية أبي بصير للدلالة بالاطلاق ، على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس الثاني ، وتصلح للمعارضة مع إطلاق رواية زرارة .

فإن السيد الأستاذ يقول : بأن المقصود من « قذر بول أو جنابة »، القذارة الناشئة من البول والجنابة ، وعلى هذا الأساس ، ذكر أنها محفوظة حتى بعد زوال عين البول أو المني . وهذا لو سلم ، فمن الواضح أنه لا ينطبق على القذارة الناشئة من ملاقاة ملاقي البول أو المني ، بل يختص بالقذارة الناشئة من ملاقاة نفس البول والمني . فقوله عليه السلام : « إن أدخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها ، فلا بأس ، إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة . فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء » . . يدل منطوقاً ، ـ من وجهة نظر السيد الأستاذ ـ ، على أن الماء ينفعل بملاقاة اليد التي أصابها المني ، سواء بقي عليها أم لا ، ويدل مفهوماً ، على أن يد الجنب إذا لم يكن أصابها المني ، فلا ينجس الماء بها ، وهذا مطلق يشمل صورة ما إذا كانت يد الجنب قد لاقت مع الثوب المتنجس بالمني أيضاً ، وهي صورة اعتيادية بالنسبة إلى الجنب ، يشملها الاطلاق جزماً .

والشيء نفسه يقال في رواية سماعة : « إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل

يده في الاناء فلا بأس ، إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني ». فإنها تشترط في البأس أن تكون يده قد لاقت المني مباشرة ، ومقتضى إطلاق نفي البأس مع عدم ملاقاته : أن الماء لا ينفعل باليد ولو كانت متنجسة بالثوب المتنجس بالمني مثلاً ، فيقع هذا الاطلاق طرفاً للمعارضة ، مع إطلاق المفهوم في رواية زرارة .

اللهم إلا أن يُدَّعى : أن نفي البأس عن إدخال الجنب يده في الماء ، في روايات أبي بصير وسماعة وغيرهما . . ناظر إلى نفي البأس من ناحية كون اليد يد جنب ، فلا يمكن التمسك بإطلاقها لدفع محذور آخر .

ثالثاً ـ التفصيل بين الملاقاة المستقرة وغيرها

وقد استقرب هذا التفصيل ، أستاذنا وشيخنا الأعظم ـ قدس سره ـ ، في مجلس بحثه ، وفي بعض الطبعات المتقدمة من رسالته العملية (بلغة الراغبين)، وحاصل هذا التفصيل ، هو الحكم بطهارة قطرات الماء التي تصيب المتنجس بل النجس ، وتنزو منه بسرعة .

والحكم بطهارة هذه القطرات ، إما أن يقوم على أساس دعوى قصور أدلة الانفعال عن الشمول لمثل هذه الملاقاة غير المستقرة ، أو على أساس وجود دليل خاص على عدم الانفعال ، يقيد إطلاقات أدلة الانفعال .

أما الأساس الأول ، فهو وجيه ، لو جمدنا على دلالة اللفظ لأدلة الانفعال ، لأن أخبار الكر ـ وإن دلت مفهوماً على أن الماء القليل ينفعل ـ ، غير أنها لا تتكفل بيان نحو الملاقاة الذي يوجب الانفعال . من دون فرق بين أن نفترض كون المفهوم متكفلاً لقضيه مهملة أو كلية ، من ناحية نوع الأشياء الموجبة للتنجيس ، فإنه ـ على أي حال ـ ، مهمل من ناحية كيفية الملاقاة التي يحصل بها التنجيس ، فيقتصر على المتيقن من الكيفية .

وأما الاخبار الخاصة ، فقد وردت في موارد الملاقاة المستقرة ، من قبيل القطرة تقع في الاناء ، أو الدجاجة تشرب من الماء ، ونحو ذلك . فلا يمكن

التعدي منها إلى الملاقاة غير المستقرة .

ولكن الصحيح : أن مثل أخبار الكر ، ينعقد لها إطلاق مقامي ، يقتضي الحوالة على النظر العرفي في تشخيص نحو الملاقاة التي تكون منجسة . والعرف يرى الملاقاة غير المستقرة موجبة لسراية القذارة أيضاً . فيشملها الاطلاق المقامي لدليل الانفعال .

هذا إذا ادعينا حكم العرف ، بأن الملاقاة بأنحائها المختلفة ، موجبة لسراية القذارة .

وأما إذا ادعينا ما هو أكثر من ذلك ، وقلنا : بأن العرف يرى بارتكازه ، المساواة بين أنحاء الملاقاة في درجة التأثير في السراية ، فهذا يعني التلازم العرفي بينها في الحكم ، فيكون كل ما دل من الروايات الخاصة على الانفعال بالملاقاة المستقرة ، دالاً بالالتزام العرفي ، على الانفعال بالملاقاة غير المستقرة أيضاً .

وأما الأساس الثاني ، فقد استدل على عدم الانفعال برواية عمر بن يزيد قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : اغْتَسِلُ في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة ، فيقع في الاناء ما ينزو من الأرض ؟ فقال : لا بأس به[1] .

ووجه الاستدلال واضح ، حيث إن الراوي فرض أن المكان يبال فيه ، فهو مما يقع فيه عين النجس ، بل قد يكون هذا التعبير بمعنى أنه مكان معد لقضاء الحاجة ، ففيه الفضلات عادة ، ومع هذا حكم بطهارة القطرة . ومقتضى إطلاق الجواب ، طهارتها ولو كانت واقعة على عين النجس ، وهو يدل على أن الملاقاة غير المستقرة لا تنجس .

وقد حمل جماعة هذه الرواية على ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة ، بمعنى أن القطرة لاقت موضعاً من المكان مردداً بين النجس وغيره .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من أبواب الماء المضاف حديث ـ ٧ ـ .

فإن أريد بهذا الحمل ، دعوى استظهار ذلك من الرواية ، فهو ممنوع ، إذ لم يشر في الرواية إلى الشك . وإن أريد بذلك ، أن الرواية إنما تدل على عدم منجسية الملاقاة غير المستقرة ، بإطلاقها لصورة العلم بوقوع القطرة على النجس ، فيمكن تقييد هذا الاطلاق ، بلحاظ إطلاق أدلة انفعال الماء القليل ، الشامل للملاقاة غير المستقرة .

فيرد عليه : أنه لو سلم كون الدلالة بالاطلاق ، فتقع المعارضة بالعموم من وجه ، بين إطلاق الرواية لصورة العلم ، وإطلاق أدلة انفعال الماء القليل للملاقاة غير المستقرة . وبعد التساقط ، يرجع إلى اصالة الطهارة ، لو لم نقل بقطعية دليل الانفعال ، المتكفل للاطلاق المقامي الشامل للملاقاة غير المستقرة ، وإلا سقط معارضه في مادة الاجتماع عن الحجية .

ولكن هنا كلام آخر في الرواية توضيحه : أن قوله : « لا بأس به »، إما أن يكون ناظراً إلى نفس القطرة التي تنزو ، ومتكفلاً للحكم بطهارتها . . فيدل على المدعى في هذا التفصيل . وإما أن يكون ناظراً إلى ماء الاناء الذي وقعت فيه القطرة ، فيدل على طهارة ماء الاناء ، وهذا لا يدل ـ حينئذ ـ ، على أن القطرة لم تتنجس ، بل على أنها لم تنجس ، فليكن ذلك على أساس عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس ، ولو كان مائعاً ، فيطابق رواية زرارة المتقدمة في ماء الدلو .

فإن قيل : إن القطرة لو كانت قد تنجست ، واختلطت بماء الاناء ، فلا يجوز استعماله والوضوء به ، حتى على القول بعدم انفعال الماء القليل ، لأن القطرة لا موجب لطهارتها بعد تنجسها ، فيكون ماء الاناء مخلوطاً بالنجس ، فلا يصح استعماله .

قلنا : إن المفروض وقوع القطرة والقطرات ، وهذا يستهلك في ماء الاناء عادة ، فلا محذور من ناحيته .

هـذا كله ، مضافاً إلى ضعف سند الرواية ، لـورود غـير المـوثق فيـه ، كالمعلّى بن محمد .

رابعاً ـ التفصيل بين ما يدركه الطرف من الدم وغيره

وقـد نسب هذا التفصيـل إلى الشيخ الـطوسي ـ قدس سره ـ ، وظـاهـر عبارته في المبسوط هو : عدم الاختصاص بالدم . فإنه ذكـر : أن الدم وغيـره ، إذا كان مما لا يدركه الطرف ، فهو معفـو عنه ، لأنـه مما لا يمكن التحـرز عنه ، فلا ينجس الماء الملاقي له . وظاهر ذلك ، أنه لا فرق بين الـدم وغيره من هـذه الناحية . ولهـذا ، لا يناسب أن يكـون المدرك روايـة علي بن جعفـر ، المختصة بـالـدم ، بـل يمكن أن يحمـل كـلامـه ، عـلى أن الافـراد العقليـة للدم والبـول وغيرهما ، ليست موجبة للتنجيس ، مـا لم تكن أفراداً عـرفية . فكـل ماهيـة إذا لوحظت لحاظاً عقلياً ، يرى أن الكمية لم تؤخذ فيها ، ولكن إذا لوحظت بالنـظر العرفي ، يرى أن حداً أدنى من الكمية ، مأخوذ في مفهوم اللفظ الدال عليهـا ، فلو نقص فرد عن تلك الكمية ، لم يكن مصداقاً لمفهوم اللفظ عرفـاً ، وإن كان فرداً حقيقياً من الماهية عقـلاً . وليس هذا من الأخـذ بنظر العـرف في تشخيص المصداق ، بل من الأخذ بنظره في تحديد المفهوم ، لأن مرتبـةً أدنى من الحجم ، قد أخذت في نفس مدلول اللفظ عرفاً . والدم إذا كان ممـا لا يدركـه الطرف في نفســه ، فلا يكـون مصداقـاً للدم العرفي ، ولا تشمله أدلـة انفعال المـاء القليل بالدم . وكذلك الأمر في سائر أعيان النجاسات .

وهذا في الحميقة ليس تفصيلاً ، ولا يحتاج إلى دليل خاص . وإنمـا يتحقق التفصيل لو قيل : بأن بعض المصاديق العرفيـة للدم لا تنجس ، لضآلتهـا وعدم استبانتها في الماء عند الملاقاة ، وإن كانت في نفسها قبـل الملاقـاة قابلة للرؤيـة . فإن مثل هذا القول ، يحتاج إلى دليل يقيد إطلاقات أدلة انفعال الماء القليل .

ومن هنـا ، قد يستـدل على ذلـك ، بروايـة عـلي بن جعفـر ، التي نقلهـا

الكليني في الكافي ، والشيخ في التهذيب ، والاستبصار . ونقل في التنقيح ، أن الشيخ الطوسي رواها في المبسوط ، ولكننا لم نجد في المبسوط هذه الرواية ، وهي : « قال : سألته عن رجل رعف فامتخط ، فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً ، فأصاب إناءه ، هل يصلح له الوضوء منه ؟ فقال : إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس ، وإن كان شيئاً بيناً فلا يتوضأ منه »[١] .

وقد احتمل الأصحاب في هذه الرواية ثلاث احتمالات : .

أحدها : أن تكون واردة في مورد الشبهة المحصورة ، بمعنى العلم إجمالاً بوقوع الدم على الاناء ، ولا يعلم على أي جانبيه . وحيث ان الجانب الخارجي لا أثر لنجاسته ، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً .

ثانيها : أن تكون الرواية واردة في مورد العلم التفصيلي بإصابة الدم للاناء بما هو إناء ، والشك في إصابته لما في الاناء من الماء ، وحيث إنه شك بدوي فلا يعتنى به .

ثالثها : أن تكون الرواية واردة في فرض إصابة الدم للاناء ، بمعنى الماء الذي في الاناء ، فتكون دالة على التفصيل المدَّعى .

وقد يستظهر الاحتمال الثاني ، حملاً لكلمة (الاناء)، على معناها الحقيقي المغاير للماء ، لأن حمل (الاناء) على (ماء الاناء)، لا يخلو من عناية ، ولا قرينة على هذه العناية[٢] .

ولكن الانصاف ، أن حمل (الاناء) على الظرف دون الماء ، لا يخلو من عناية مقابلة أيضاً ، لأن الضمير في قوله : « هل يصلح الوضوء منه »، يرجع إلى الاناء . ومن المعلوم ، أن الوضوء إنما يكون من ماء الاناء حقيقة ، لا من

---

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .
(٢) التنقيح تقريراً لحبث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٦٣ .

الاناء ، لأن الاناء بما هو إناء لا يتوضأ منه . وهـذا بنفسه قـد يصلح قرينـة على إرادة الماء من الاناء .

هذا مضافاً ، إلى أن المراد لو كان هو الاناء بمعنى الـظرف ، فهذا يعني أن السؤال إنمـا هو بلحـاظ الشك في وقـوع الدم في المـاء ، بعد فـرض وصولـه إلى الاناء ، وهذا غير مذكور في كلام الراوي ، فيلزم على هـذا ، أن تكون الحيثيـة الملحـوظة في السؤال ، وهي الشـك في إصابـة الدم للماء . . . غـير مذكـورة في كلام السائـل ، وهو خـلاف الظاهـر . بخلاف مـا إذا كان المـراد بالانـاء نفس الماء ، فإن الحيثية الملحوظة في السؤال ، والموجبة للاستخبار ، تكون مذكورة في كلام السائل ، وهي ملاقاة دم قليل للماء الموجود في الاناء .

وعـلى هـذا الأسـاس ، يمكن استـظهـار الاحتمـال الثـالث ، في مقـابـل الاحتمالين الأولين .

ولكن قـد يقال : بـأن الظاهـر من قـولـه : « إن لم يكن شيء يستبـين في الماء ، فلا بأس . وإن كان شيئاً بيّناً فـلا يتوضـأ منه » . . إنـاطة جـواز الوضـوء ـ إثباتاً ونفياً ـ ، باستبانة دم في الماء فعلاً ، وعـدم استبانتـه فعلاً ، فليس منـاط الجواز ، أن لا يكون الدم قد استبان في الماء عند سقوطه فيه ، بـل أن لا يكون هناك شيء يستبين في الماء فعلاً . وهذا يعني ، إناطـة الجواز بـاستهلاك الـدم ، وعدم الجواز بعدم استهلاكه . فتكون الـرواية قـريبة من الـروايات الـدالة عـلى عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس بدون تغير ، وتعارضها ـ حينئذ ـ ، رواية علي بن جعفر : « في رجل رعف وهو يتوضأ ، فتقطر قطرة في إنائه ، هل يصلح الوضوء منه ؟ قال : لا »[1] . فإن القطرة لا تستبين في الماء بعـد وقوعهـا ببرهـة قصيرة عادة ، لانتشارها واستهـلاكها فيـه . فلو كان المنـاط في جواز الـوضوء ، عدم وجود شيء مستبين فعلاً ، لجاز الوضوء من الماء بعيد وقوع القطرة فيه .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .

والحاصل : أن المقصود من الاستبانة ـ إثباتاً ونفياً ـ ، لو كان هو الاستبانة بلحاظ آن الملاقاة ، لانطبقت الرواية على التفصيل المشار إليه ، وأما إذا كان المقصود الاستبانة وعدمها فعلاً ، فلا تنطبق على ذلك التفصيل . وهذا إن لم يكن هو الظاهر من الرواية ، فهي على الأقل مجملة محتملة للأمرين .

خامساً ـ التفصيل بين ورود الماء على النجاسة والعكس

وهذا التفصيل يُدَّعى فيه : أن الماء لا ينفعل بالملاقاة الحاصلة من وروده على النجاسة .

إما لقصور في المقتضي ، لأن اخبار الكر لا تدل على تعيين نحو الملاقاة الموجبة للتنجيس ، كما تقدم في التفصيل الثالث . والروايات الخاصة وردت في موارد ورود النجاسة على الماء ، فلا يمكن التعدي منها . وهذا بخلاف غير الماء ، فإن مقتضى قوله في موثقة عمار : « اغسل كل ما أصابه ذلك الماء » . . أن مناط سراية النجاسة إلى غير الماء ، إصابة النجس له ، والإصابة تشمل ورود الشيء على النجس أيضاً .

وإما لإبداء المانع ، وهو ما دل على حصول التطهير بصب الماء القليل على المتنجس ، إذ لو كان ينفعل بوروده على النجس والمتنجس أيضاً ، لما حصل التطهير به .

أما دعوى قصور المقتضي ، فالجواب عليها ، عن طريق التمسك بالاطلاق المقامي ، المقتضي لتحكيم النظر العرفي في باب السراية ، وهو لا يفرّق بين النحوين من الملاقاة .

وقد يجاب أيضاً :[1] بوجود إطلاق في بعض الروايات ، فيتمسك به . وذلك في رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله : «قال: ما يبل الميل ينجس حباً من

---

(١) التنقيح الجزء الأول ص ١٦٧ .

ماء »[١] ، فإن في إطلاق هذه الرواية ، كفاية لإبطال التفصيل المذكور ، لأنها لم تفصّل بين ورود الخمر على الماء وعكسه .

ولكن الظاهر ، عدم امكان التمسك بهذه الرواية .

أما أوّلاً : فلسقوط سندها بالارسال ، إذ وقع فيها عنوان بعض اصحابنا .

وأما ثانياً : فلأن الرواية ، ان اريد دعوى الاطلاق المقامي فيها ، بلحاظ ارتكاز عدم الفرق في نظر العرف ، بين انحاء الملاقاة . . فلا يختص ذلك بهذه الرواية ، ولا يكون جواباً آخر ، وراء الجواب الذي يقوم على اساس التشبث بالنظر العرفي . وان اريد دعوى الاطلاق اللفظي فيها ، فيرد على ذلك ، ان الرواية إنما تدل على أن الميل من الخمر ينجس الماء ، وأما كيفية التنجيس ، وبأي نحو يحصل ، فليس للرواية اطلاق لفظي من هذه الناحية .

وان شئتم قلتم : بأن من الواضح ، ان الميل من الخمر ، لا ينجس حب الماء مطلقاً ، حتى مع انفصال احدهما عن الآخر ، بل انما ينجسه بحصول نحو من التفاعل بينهما ، وهذا يعني ، ان مرتبة من التفاعل ، ملحوظة تقديراً في مقام الحكم بمنجسية الميل من الخمر للماء . وحينئذ ، فان رجعنا إلى الارتكازالعرفي ، أمكننا أن نعين هذه المرتبة الملحوظة تقديراً ، بأنها مطلق الملاقاة . وأما إذا قطعنا النظر عن الارتكاز ، فلا يمكن التمسك باطلاق الرواية ، لاثبات كفاية مطلق الملاقاة ، بل تكون مجملة ، لان مرتبة التفاعل الملحوظة فيها تقديراً ، مرددة ـ حينئذ ـ ، بين الملاقاة الخاصة ، أو مطلق الملاقاة ، ولا مُعَيِّن لأحدهما .

فان قيل : لماذا لا نثبت بمقدمات الحكمة ، ان مطلق الملاقاة كاف في التنجيس ؟ !

قلنا : لان الجمود على اطلاق اللفظ ، يقتضي الحكم بمنجسية ميل الخمر

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب النجاسات حديث ـ ٦ ـ

من غير فرق بين النجاسات ، حتى برأس إبرة من الدم الذي لا يدركه الطرف(١) سواء كان مجتمعاً أم متفرقاً ، مع اتصالها بالسواقي . فلو كان هناك حُفَرٌ متعددة فيها الماء ، واتصلت بالسواقي ، ولم يكن المجموع كراً ، إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع . وان كان بقدر الكر لا ينجس ، وان كان متفرقاً على الوجه المذكور ، فلو كان ما في كل حفرة دون الكر ، وكان المجموع كراً ، ولاقى واحدة منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقية .

للماء ، حتى مع الانفصال . وبداهة بطلان ذلك ، قرينة عرفية ، على أن مفاد العبارة ، هو ان الميل من الخمر ينجس الماء ، لا بذات وجوده في الخارج ، بل بنسبة معينة بينه وبينه . فهناك إذن دال عرفي في الكلام ، على ملاحظة هذه النسبة ، ولما كان مدلول هذا الدال مردداً بين مطلق الملاقاة والملاقاة الخاصة ، وكنا قد قطعنا النظر عن الارتكاز في مقام تعيينه ، فيكون المقام من قبيل الكلام المقترن بمقيد متصل ، مع تردد هذا المقيد بين الاقل والاكثر ، فيوجب اجمال الكلام .

وهكذا يتضح ، ان الاستدلال برواية أبي بصير ، لا يتم ، إلا بتحكيم الارتكازات العرفية ، ومعه يتم الاستدلال بسائر الروايات .

وأما دعوى ابداء المانع ، فلو تم هذا المانع ، لاختص بخصوص الماء الوارد على المتنجس ، الذي يطهر به ، ولا يشمل الماء الوارد على جسم غير قابل للتطهير ، كعين النجس ، إلا أن يضم إليه دعوى ارتكازية عدم الفرق بين الورود التطهيري للماء ، والورود غير التطهيري . وسوف يأتي تفصيل الكلام في هذا المانع المدعى ومناقشته ، في بحث ماء الغسالة ان شاء الله تعالى .

(١) ـ هذا إشارة إلى التفصيل الرابع المتقدم .

(مسألة ـ ١) لا فرق في تنجس القليل ، بين ان يكون وارداً على النجاسة أو مورودا[١] .

(مسألة ـ ٢) الكر بحسب الوزن : ألف ومائتا رطل بالعراقي[٢] .

---

(١)ـ هذا إشارة إلى التفصيل الخامس المتقدم .

(٢)ـ هذا هو المشهور بين فقهائنا . وقد وردت بشأن الوزن روايتان : احداهما : مرسلة ابن ابي عمير[١] ، التي حددته بألف ومائتي رطل . والأخرى : صحيحة محمد بن مسلم[٢] ، التي حددته بستمائة رطل. وحيث ان الرطل له اصطلاح عراقي ، ومكّي ، ومدني ، والمكي ضعف العراقي . فيتوقف التحديد الوزني للمشهور ، على حمل الرطل في المرسلة على العراقي ، وحمله في الصحيحة على المكي .

وما يمكن ان يُقرَّب به التحديد المشهور ، على ضوء روايات الباب ، بما فيها الروايتان المذكورتان احد وجوه :

الوجه الأول : مبني على القول بحجية الصحيحة والمرسلة معاً ، وهو ما ذكره جملة من الفقهاء ، كالسيد الحكيم ـ قدس سره ـ في المستمسك[٣] ، من جعل كل من الروايتين ، قرينة على تعيين المراد من الرواية الاخرى . فان قرينية الدليل على رفع اجمال الدليل الاخر وتعيين مفاده ، أوْلى من قرينية دليل على تخصيص دليل آخر ، لأن التخصيص لا يخلو من ارتكاب خلاف الظاهر ، بخلاف تعيين المشترك في احد معانيه .

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ١١ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ١ ، ٣ ـ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ١٢٥ الطبعة الثانية .

ولا يتوهم : ان قرينية دليل ، فرع أن يكون له ظهور معتبر في شيء ، لكي يجعل قرينة على الدليل الآخر ، وفي المقام لا ظهور معتبر في كل من الروايتين، لإجمالها فكيف تجعل قرينة؟! لأن هذا التوهم يندفع : بأن كل واحدة من الروايتين ، نص في أحد المعاني على البدل ، فرواية محمد بن مسلم ، بمالها من النصوصية في أحد المعاني الثلاثة على البدل ، تكون قرينة على تعيين الرطل في المرسلة بالعراقي ، ومرسلة ابن أبي عمير ، بمالها من النصوصية في احد المعاني الثلاثة على البدل ، تكون قرينة على تعيين الرطل في رواية محمد بن مسلم ، في الرطل المكي .

ومن اجل ان ندرس الفكرة الاساسية التي يقوم عليها هذا التقريب ، يجب ان نتكلم في مرحلتين : **الأولى** : في كبرى تعيين مفاد الدليل المجمل بدليل آخر مفصل ، وهي كبرى تحتاج إلى تحقيق وتنقيح ، لانها لم تدرس في كلمات فقهائنا ، بصورة خاصة . **والثانية** : ـ بعد الفراغ عن صحة تلك الكبرى ـ ندرس ما إذا كان بالامكان تعيين مفاد دليلين مجملين ، كل منهما بقرينية الآخر ، على النحو الذي نُعَيِّن به مفاد الدليل المجمل بقرينية الدليل المفصل .

المرحلة الأولى

اما المرحلة الاولى من البحث فتحقيق الحال فيها : ان الدليل المجمل ، الذي يراد رفع إجماله بالدليل المفصّل ، تارة يكون مفاده الجامع بين امرين ، ونريد بالدليل المفصّل، الذي ينفي احد فردي هذا الجامع ، ان نعين الجامع في فرده الآخر . واخرى : يكون مفاده احد الامرين بخصوصه ، ولكنه مشتبه علينا ، ونريد بالدليل المفصل تعيينه .

فالمقصود على الأول ، تعيين مصداق مفاد الدليل المجمل ، وعلى الثاني ، تعيين نفس مفاده .

ومثال الأول : ان يرد السؤال عن حكم الوضوء ، من ماء وقعت فيه قطرة الخمر ، فقيل لا بأس . فان نفي البأس ، يدل على الجامع بين طهارة الخمر ، أو اعتصام الماء . ولنفرض عدم وجود نكتة في نفس الجواب تعين أحد الأمرين ، وإنما نريد أن نعين أن الجامع منطبق على اعتصام الماء ، بضم الدليل الخارجي الدال على نجاسة الخمر ، فهذا تعيين لمصداق الجامع بالدليل الخارجي .

ومثال الثاني : ان يَرِدَ أكرِمْ زيداً ، وهناك زيد بن خالد ، وزيد بن سعيد ، ويرد في دليل آخر ، لا تكرم زيد بن خالد ، ونريد ان نعين ان زيداً الذي أمر الدليل الاول باكرامه ، هو زيد بن سعيد ، بقرينة الدليل الثاني ، فهنا ، مفاد الدليل المجمل ، ليس هو الجامع ، بل أحد الفردين بخصوصه ، وكذلك إذا ورد : إن الكر ستمائة رطل ، وورد في دليل آخر : أن الكر ألف ومائتا رطل بالعراقي ، ونريد أن نعين أن الرطل في الدليل الأول هو الرطل المكي ، على ضوء الدليل الثاني ، الذي يأبى عن كونه ستمائة رطل إلا بالمكي .

فان كان مفاد الدليل المجمل هو الجامع ، فهو في الحقيقة ليس مجملاً في مرحلة المدلول والمفاد ، بل مبيَّناً وهو الجامع ، فيكون حجة في اثبات الجامع . والدليل الآخرالدال على نفي الفرد الثاني للجامع ، يدل بالالتزام على قضية شرطية ،.وهي : انه لو كان الجامع موجوداً ، فهو موجود في الفرد الاول ، والدليل على الجامع ، يدل على تحقق شرط هذه القضية الشرطية ، وبذلك يلزم من مجموع الدليلين ، ثبوت الجزاء فعلاً ، وهو ان الجامع موجود في الفرد الأول ، وبذلك يرتفع الاجمال .

وان كان مفاد الدليل المجمل أمراً خاصاً مردداً ، كزيد ، المردد بين الزيدين ، فهنا قد يقال : بأن الدليل الثاني الدال على عدم مطلوبية إكرام زيد بن خالد ، يدل على قضية شرطية ايضاً ، وهي : انه لو كان احد الزيدين

مطلوب الاكرام ، لكان زيد بن سعيد . والدليل الاول يحقق الشرط لهذه القضية الشرطية ، فيكون المدلول الالتزامي لمجموع الدليلين : ان زيد ابن سعيد مطلوب الاكرام .

ولكن من الواضح : ان استخلاص هذا المدلول الالتزامي من مجموع الدليلين ، فرع إجراء اصالة الجهة في كل منهما . واما إذا لم تجر إصالة الجهة في الدليل المجمل ، المتكفل للامر باكرام زيد ، فلا يكون المدلول الالتزامي ، الذي يساهم ذلك الدليل المجمل في تكوينه حجة .

وعلى هذا الاساس نقول : ان الجهة في الدليل المجمل ، إن كانت قطعية ، تم التقريب المذكور وكان المدلول الالتزامي المستخلص من مجموع الدليلين حجة ، واما إذا لم تكن الجهة في الدليل المجمل قطعية ، وكانت بحاجة إلى اصالة الجهة ، فلا بد من النظر إلى أن إصالة الجهة ، هل تجري في المقام ؟ فاننا هنا نواجه دليلاً مجملاً ، مراده الاستعمالي مردد بين زيد بن خالد ، وزيد بن سعيد ، والاول لا يحتمل كونه مراداً جداً بخلاف الثاني ، فهل ان اصالة الجهة بامكانها ان تعين المراد الاستعمالي ، حينما يتردد بين شيئين ، احدهما يعلم بعدم جدّيته دون الآخر ، كما نثبت جدّية المراد الاستعمالي ، حينما يكون متعينا وتكون جديته مشكوكة ؟ .

وبكلمة اخرى : تارة يكون المراد الاستعمالي متعيناً ، ويحصل التردد في جدّيته وعدمها ، واخرى : يكون أحد المطلبين غير جدي جزماً ، والمطلب الآخر ممكن الجدّية أو معلومها ، ويحصل التردد في أن المراد الاستعمالي ، هل هو ذاك او هذا . والمتيقن من جريان اصالة الجهة ، إنما هو جريانها في الفرض الاول ، واما جريانها في الفرض الثاني ، بنحو تقتضي تعيين المراد الاستعمالي ، فهو غير معلوم .

وعلى هذا الاساس ، نرى ان المحقق الخراساني ، والسيد الاستاذ ، وغيرهما من الاعلام . . يلتزمون في العام المخصص ، بأن العام مستعمل في

العموم ، مع العلم بعدم جدّية العموم عملاً بظاهر اللفظ ، ولا يرون أصالة الجهة مقتضية لاثبات ان العام مستعمل في غير العموم ، تحفظاً على الجدّية . وليس ذلك إلا لأن إصالة الجهة ، لا تعين عندهم المراد الاستعمالي ، عند تردده بين ما هو جِدّي وغير جِدّي ، وانما تعين جدية المراد الاستعمالي عند الشك في جديته وعدم جديته .

وإذا لم تكن إصالة الجهة جارية في دليل اكرم زيداً ، لتعيين ما هو المراد الاستعمالي من زيد ، فيبقى قائماً احتمال ان يكون المراد بزيد ، زيد بن خالد ، الذي علمنا من الدليل الآخر انه غير مطلوب الاكرام . وغاية ما يلزم من ذلك ، ان لا يكون دليل اكرم زيداً بداعي الجد ، ولا بأس بذلك ، بعد فرض سقوط اصالة الجهة في امثال المقام .

فان قيل : ما هو الفرق إذن ، بين صورة تكفّل الدليل المجمل لأحد الامرين بالخصوص ، وصورة تكفّله للجامع ، حيث قلتم في هذه الصورة ، بامكان تعيين الجامع في احد فرديه ، بضم الدليل الخارجي الدال على نفي الفرد الآخر .

قلنا : الفرق ان الدليل المتكفل للجامع ، تجري فيه إصالة الجهة ، لان مفاده ومدلوله الاستعمالي متعين ، وانما الشك في جدّيته وعدمها ، فلا يراد هناك باصالة الجهة ، تعيين المدلول الاستعمالي ، بل اثبات جدّيته . وهذا بخلاف صورة دلالة الدليل على احد الامرين بالخصوص ، التي يراد فيها تعيين المراد الاستعمالي باصالة الجهة .

فان قيل : اليس كل كلام ، يكون على تقدير اتصاله بالكلام الآخر ، قرينة عليه ومفسراً له ، يستحق التقديم عليه ، وجعله قرينة في فرض الانفصال ايضاً ، وفي المقام لو اتصل المفصل بالمجمل ، لرفع اجماله ، كما لو قال القائل ؛ اكرم زيداً ، ولا تكرم زيد بن خالد ، فيكون حجة في رفع إجماله في فرض الانفصال أيضاً .

قلنا : ان رفع المفصل لاجمال المجمل عند اتصاله بـه ، في قول القـائل : « اكرم زيداً ولا تكرم زيد بن خالد » . . ينشـأ من ظهور عطف احدى الجملتين على الاخرى ، فانه ظاهر بنفسه ، في ان احدى الجملتـين ليست عدولاً أو إلغـاءً لمفاد الجملة الاخرى ، وانها مسوقة لاضـافة مفـاد إلى مفاد الجملة الاخـرى ، لا لتبديل مفاد بمفاد . وهذا الظهور يكون قرينة عـرفاً ، عـلى أن المراد الاستعمـالي من زيد في كل من الجملتين ، غير زيد في الجملة الاخرى . ومن الواضح ، ان مثـل هذا الـظهور ، غـير موجـود في فـرض الانفصـال . فكلما كـان الخـطابـان ـ المجمـل والمفصل ـ، لكـل منهما نـظر تسليمي إلى الآخر، ولـو بقرينـة عـطف احدهما على الآخر ، فهذا النظر التسليمي ، يكون هو القرينة على حمل المجمـل على معنى لا يعارض المفصـل ، لان فرض معـارضته للمفصـل ، يخالف النـظر التسليمي لكـل من الخطابـين إلى الآخر . وامـا إذا لم تقم قرينـة من قبيـل هـذا النـظر التسليمي ، على ارادة معنى من المجمـل لا يعارض بـه المفصـل ، وكـان احتمـال التقيـة في المجمـل مـوجـوداً . . فـلا دافـع لاحتمـال ان يكـون المـراد الاستعمـالي بالمجمـل ، معنى يعارض بـه المفصل ، وان يكـون ذلـك من بـاب التقية ، إذ ينحصر الدافع لهذا الاحتمال ، في اصالة الجهة ، وقد عرفت حالها .

وهكـذا ، تتضح نـظرية كـاملة لقرينيـة المفصـل الثـابت عـلى المجمـل ، حاصلها : ان الدليل المجمل ، ان كان مفـاده الجامـع ، فيمكن تعيينه في احـد الفردين ، بضم المفصل النافي للفرد الآخر . وان كان مفاد المجمل أحد الامرين بالخصوص ، فكذلك يمكن تعيين مفاد المجمل على ضوء المفصل ، إذا كانت الجهة في المجمـل قطعيـة ، أو كان للمجمـل نظر تسليمي إلى المفصـل ، كما لـو كانـا مجموعين في كلام واحد ، ومعطوفين احدهما على الآخر .

وأمـا إذا كانت الجهـة محتـاجـة إلى أصـالـة الجهـة ، ولم يكن هنـاك نـظر تسليمي ؛ فيشكل تعيين مفاد المجمل وتشخيصه فيما لا يعارض المفصل .

هـذا هو الكـلام في المرحلة الاولى ، وعـلى ضوئـه تعرف : ان الخـطابين

المفترضين في تحديد الكر ، لو كان أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً ، لأشكل تعيين المجمل بالمفصل ، إذا كانت الجهة غير قطعية ، فضلاً عما لو كانا معاً مجملين . فلو ورد : الكر ستمائة رطل ، وورد : الكر ستمائة رطل عراقي ، فالثاني مفصل والاول مجمل ، كاجمال اكرم زيداً ، ومن المحتمل ان يراد بالرطل فيه الرطل المدني او المكي .

ولا دافع لذلك ، إلا إصالة الجهة ، إذ يلزم من حمل الرطل على المكي أو المدني في المجمل ، كون أحد الخطابين تقية ، وهو خلاف إصالة الجهة . فان امكن تعيين المراد الاستعمالي باصالة الجهة ، تعين مفاد المجمل في الرطل العراقي ، وإلا فلا نافي لاحتمال ارادة الرطل غير العراقي في المجمل .

هذا إذا كان احتمال التقية موجوداً .

ولكن قد يقال : ان احتمال التقية في المقام غير موجود ، لعدم معهودية أقوال للعامة ، تبرروروايات التحديد مجاراة لها ، وعليه تكون أصالة الجهة قطعية ، فيصح تعيين المجمل بالمفصل على أساسها .

ثم إذا افترضنا التجاوز عن اشكالات هذه المرحلة ، وإمكان جعل المفصل قرينة على تعيين المراد الاستعمالي من المجمل ـ على أساس إصالة الجهة ـ ، ننتقل إلى المرحلة الثانية .

المرحلة الثانية

والمرحلة الثانية : هي فيما إذا كان كل من الخطابين مجملاً ، كصحيحة محمد بن مسلم ، ومرسلة ابن أبي عمير ، فان الرطل في كل منهما مجمل . فهل يمكن جعل كل منهما قرينة لرفع اجمال الآخر ؟ .

والصحيح إمكان ذلك ، إذ المفروض ـ بعد تجاوز الاشكال المشار إليه في المرحلة السابقة ـ ، ان أصالة الجهة ، يمكن أن يعين بها المراد الاستعمالي .

وعليه ، فاصالة الجهة في المقام ، تجري في كلا الخطابين المرويين في الصحيحة والمرسلة . ويتعين بها المراد الاستعمالي في كل من الخطابين ، بأن يحمل الرطل في الصحيحة على المكي ، وفي المرسلة على العراقي ، لأن أي حمل آخر ، ينافي اصالة الجهة الجارية في كلا الخطابين .

والتحقيق : إمكان تقريب الاستدلال بمجموع الروايتين ، على الوزن المشهور ، بوجه أحسن وأسلم ، لا يُدَّعى فيه رفع اجمال كل من الروايتين بقرينة الرواية الأخرى ، وهو ما يلي :

الوجه الثاني : ان شمول دليل الحجية لرواية ، يتوقف **أوّلاً** : على عدم إحراز المعارض ، ولا يضرّبه احتمال المعارض ، **وثانياً** : على أن يكون التعبد بالرواية منتهياً إلى أثر عملي ، لئلا يكون جعل الحجية لها لغواً .

وعلى هذا الاساس ، نلاحظ ان الصحيحة والمرسلة ، يمكن ان يشملهما دليل الحجية ـ معاً ـ ، على اجمالها ، دون حاجة إلى دعوى جعل احداهما قرينة على تعيين مفاد الاخرى ، وذلك لوجود كلا الشرطين .

أما الاول : فلوضوح ، انا لم نحرز التعارض بين الروايتين ، لاحتمال أن يكون المراد بالرطل في الصحيحة : المكي ، وفي المرسلة : العراقي ، وهذا يكفي لعدم وصول المعارضة وتنجزها .

وأما الثاني : فلأن كلا من الروايتين ، وان كانت مجملة ، ولكن اجمالها ، لو كان إجمالاً مطلقاً ، لا يتحصل منه شيء . . لما أمكن شمول دليل الحجية لها ، إلا إذا أمكن رفع الاجمال عن كل منهما ولو بقرينية الاخرى .

ولكن الواقع ، ان اجمال كل من الروايتين ، تقارنه في الصحيحة دلالة ـ لا اجمال فيها ـ ، على الحد الاقصى للكر ، وتقارنه في المرسلة دلالة ـ لا اجمال فيها ـ ، على الحد الأدنى للكر ، فيعقل شمول دليل الحجية للروايتين ، ما دام التعبد بها ينتهي إلى أثر عملي ، بلحاظ اثبات الحد الادنى والحد الاقصى للكر ،

فتكون الروايتان معاً حجة على إجمالها، ويثبت بهما ، ان الحد الادنى للكر ، هو ستمائة رطل مكي ، وان الحد الاقصى ، هو الف ومائتا رطل عراقي ، وبذلك يثبت المطلوب .

وهذا يعني ، ان الكر ليس بأقل من ستمائة رطل مكي - على كل محتملات رواية الستمائة - ، وليس بأكثر من الف ومئتي رطل عراقي ، على جميع محتملات الرواية الاخرى . وبهذا يتحددمقدار الكر ، إذ ان ستمائة رطل مكي ، هو بعينه الف ومأتا رطل عراقي .

والفرق بين هذا الوجه وسابقه : ان هذا الوجه ، لا يتوقف على دعوى قرينية كل من الروايتين على تعيين مفاد الأخرى ، خلافاً للوجه السابق ، الذي كان يقوم على أساس هذه القرينية .

ويتوقف كلا الوجهين ، على القول باعتبار مراسيل ابن أبي عمير ، بناءاً على أنه لا يروي إلا عن ثقة ، كما ادعاه الشيخ قدس سره ، ونسب البناء على ذلك إلى الطائفة ، فانه يقتضي كون رواية ابن أبي عمير عن شخص ، شهادة بوثاقته ، فلا يضر باعتبار الرواية عدم ذكر اسم الواسطة في مراسيله ، بعد ان كان يشهد ضمناً بوثاقة الواسطة .

وقد يستشكل في ذلك : بأنا لو سلمنا دعوى الشيخ ، يتشكل عموم يقتضي الشهادة من قبل ابن ابي عمير ، بوثاقة كل من يروي عنه ، وحيث إن بعض الأشخاص الذين روى عنهم ، قد ورد في حقهم معارض أقوى ، يشهد بعدم الوثاقة ، وسقطت من أجل ذلك الشهادة الضمنية لابن أبي عمير بوثاقتهم عن الحجية ، فحينما يرسل ابن أبي عمير ، يحتمل أن تكون الواسطة أحد أولئك الأشخاص ، الذين سقطت شهادته عن الحجية بالنسبة إليهم . وهذا يعني أنها شبهة مصداقية ، ولا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . هذا إذا كانت أفراد العام تمثل الرواة ، فانه مع العلم بسقوط حجية العام بالنسبة إلى بعض الرواة ، تصبح الشبهة في المراسيل مصداقية ، بخلاف ما إذا افترضنا أن

أفراد العام تمثل الروايات ، بحيث كانت كل رواية فرداً من العام المشهود بوثاقة طريقه ، فان هذا الافتراض ، يجعل الشك في وثاقة الواسطة في المرسلة ، شكاً في تخصيص زائد .

الوجه الثالث : وهو مبني على قصر النظر على ملاحظة صحيحة محمد ابن مسلم ، دون المرسلة ، إذ يقال : بأن هذه الصحيحة ، تحديد للكر الخارج بمخصص منفصل عن عمومات انفعال الماء القليل ، وحيث إنه مردد بين الأقل والأكثر ، فيعلم بأن الماء البالغ ستمائة رطل مكي ، خارج عن تلك العمومات ، ويشك فيما هو أقل من ذلك ، مما يبلغ ستمائة رطل عراقي أو مدني ، فيرجع في الزائد المشكوك إلى عمومات الانفعال .

وقد ذكر السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ[1] ، في توضيح ذلك : اننا نواجه في بادىء الأمر ، طائفتين متعارضتين بالنسبة إلى عصمة الماء ، **إحداهما** تدل على أن طبيعي الماء لا ينفعل بالملاقاة ، من دون فرق بين القليل والكثير والمحقون وغيره ، كرواية حريز . **والأخرى** : تدل على انفعال الماء مطلقاً ، سواء كان قليلاً أو كثيراً ، محقوناً أو ذا مادة ، من قبيل مرثقة عمار : « في الدجاجة تطأ على العذرة ثم تدخل الماء ، قال لا تشرب منه ولا تتوضأ » . وهاتان الطائفتان متعارضتان ، وموضوعهما واحد ، إلا ان هذا التعارض ، ينحل نتيجة لوجود مخصص منفصل للطائفة الثانية ، يخرج منها ما له مادة من الماء ، كرواية ابن بزيع ، فتصبح أخص مطلقا من الطائفة الأولى ، فتخصصها . ثم ان هذه الطائفة الثانية ، ورد عليها مخصص ، مردّد بين الأقل والاكثر مفهوماً ، وهو دليل اعتصام الكر ، ففيما زاد على المتيقن ، يتمسك باطلاق الطائفة الثانية الدالة على الانفعال ، لا بالطائفة الأولى الدالة على الاعتصام ، لأن ما هو الحجة لولا دليل اعتصام الكر ، الطائفة الثانية لا الأولى .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٧٣ ـ ١٧٤ .

ولكن حول هذا الكلام عدة نقاط :

الأولى : انه مبني على انقلاب النسبة ، وإلا لم يكن موجب لجعل الطائفة الثانية ، اخص مطلقاً من الطائفة الأولى ، بعد ورود المخصص المنفصل ، الدال على اعتصام الماء النابع ، وهذا المبنى لا نقول به .

الثانية : انا لو سلمنا كبرى انقلاب النسبة ، نلاحظ ان الطائفة الأولى التي دلت على اعتصام الماء على قسمين : **احدهما** : ورد في طبيعي الماء ، كرواية حريز[1] ، **والآخر** : ورد في الماء المحقون خاصة ، كعنوان الغدير والمستنقع ونحوه ، من قبيل رواية عبد الله بن سنان قال : سأل رجل أبا عبد الله ، عن غدير أتوه وفيه جيفة . . . الخ[2] ، وعلى هذا الاساس ، فالطائفة الثانية الدالة على الانفعال ـ بعد اختصاصها بالماء المحقون ، وخروج الماء النابع منها ـ ، وان كانت تصبح اخص مطلقاً من القسم الأول في الطائفة الأولى ، ولكنها لا تكون اخص مطلقاً من القسم الثاني في الطائفة الأولى ، لأن الموضوع في هذا القسم ، هو الماء المحقون ، فلا موجب لجعل الطائفة الثانية ـ ولو بعد اخراج الماء النابع منها ـ ، اخص مطلقاً من جميع روايات الطائفة الأولى . والذي يتضح بملاحظة روايات الباب ، انه يوجد لدينا ما يدل على اعتصام طبيعي الماء ، ويوجد ما يدل على انفعال طبيعي الماء ، كما يوجد ما يدل على الاعتصام في المحقون ، ويوجد ما يدل على الانفعال في المحقون ، بدون فرق بين القليل والكثير .

الثالثة : انا لو سلمنا انقلاب النسبة ، وافترضنا انحصار روايات الطائفة الأولى بالقسم الأول ، الوارد في طبيعي الماء . . فيمكن القول : بأن كلاً من الطائفة الأولى والثانية ، ورد عليها مخصص سليم عن المعارض . فالطائفة الثانية ، مخصصها هو ما دل على اعتصام الماء النابع ، كما ذكر السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، والطائفة الأولى ، لها مخصص ، وهو الروايات الدالة على

(١) و(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١ ، ١١ ـ .

الانفعال ، الواردة في مورد الماء المتيقن القلة ، من قبيل روايات الاناء ونحوها . فكما يخرج من اطلاق روايات الانفعال الماء النابع ، كذلك يخرج من اطلاق روايات الاعتصام الماء المتيقن القلة ، الذي لا يزيد على ستمائة رطل عراقي ، ومعه فسوف تكون النسبة بين الطائفتين ـ بعد ملاحظة كلا التخصيصين ـ ، العموم من وجه ، ويتعارضان في الماء المحقون المشكوك كريته ، فلا موجب لمرجعية احدهما دون الآخر .

وإن شئتم قلتم : ان نفس اخبار الكر ، لا اشكال في حجيتها في اثبات الانفعال للماء القليل ، المردد بين الأقل والأكثر ، وهي اخص مطلقاً من الطائفة الأولى ، الدالة على الاعتصام . فتوجب بمفهومها اخراج متيقنها في القلة ، من اطلاق الطائفة الأولى ، وتوجب بمنطوقها اخراج متيقنها في الكرية ، من اطلاق الطائفة الثانية ، كما ان دليل اعتصام الماء النابع ، يوجب اخراج النابع من اطلاق الطائفة الثانية . فلو كنا نلحظ نسبة الطائفة الثانية بعد تخصيصها ، إلى الطائفة الأولى قبل تخصيصها ، لكانت اخص منها مطلقاً ، ولكن هذا بلا موجب ، بناءاً على انقلاب النسبة ، وإلا لأمكن أن نلاحظ نسبة الطائفة الأولى بعد التخصيص ، إلى الطائفة الثانية قبل التخصيص ، فتكون اخص منها مطلقاً ، بل المتعين ، هو إعمال كلا التخصيصين لكلتا الطائفتين ، ثم ملاحظة النسبة بينها . وحينئذ يرى ان النسبة هي العموم من وجه ، ومادة الاجتماع هي الماء المحقون البالغ ستمائة رطل عراقي ، والناقص عن ستمائة رطل مكي ، ومادة الافتراق للطائفة الأولى ـ بعد إعمال التخصيصات ـ ، الماء النابع ، والماء المحقون البالغ ستمائة رطل مكي ، ومادة الافتراق للطائفة الثانية ، ـ بعد إعمال التخصيصات ـ ، الماء المحقون غير البالغ ستمائة رطل عراقي .

الوجه الرابع : ما قد يقال : ـ بناءاً على قصر النظر على الصحيحة ـ ، من ان اخبار المساحة لا تناسب كون الكر ستمائة رطل عراقي او مدني ، لأن

المساحة المحددة للكر فيها ، تستوعب كمية اكبر من الماء ، فهي تناسب حمل الرطل في الصحيحة على المكي .

وفيه : انه لو سلم امكان جعل الدليل المفصل رافعاً لاجمال الرطل في الصحيحة ، فهو يتوقف على حجية اخبار المساحة ، وعدم سقوطها بالتعارض ، على ما سوف يأتي ان شاء الله تعالى .

الوجه الخامس : انه ورد في خبر أبي بصير : « ولا يشرب سؤر الكلب ، إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه »[1] . ولا شك في أن عنوان الحوض الكبير الذي يستقى منه ، لا يصدق على ما يكون ستمائة رطل بالعراقي أو المدني ، بل حتى ما يكون كذلك بالمكي ، ففي مورد الشك في الكرية مفهوماً ، يرجع إلى اطلاق المستثنى منه في خبر أبي بصير ، وهو أخص مطلقاً .

وهذا الوجه متين ، ويتميز على الوجه السابق ـ مع اتفاقهما في الرجوع في مورد اجمال الصحيحة الى عمومات الانفعال ـ ، في ان المرجع المحدد في هذا الوجه ، أخص مطلقاً من روايات الاعتصام في نفسه ، واما المرجع المحدد في الوجه السابق ، فيراد جعله أخص مطلقاً من روايات الاعتصام ، بالاستعانة بمخصص منفصل على أساس انقلاب النسبة .

الوجه السادس : التمسك برواية علي بن جعفر ، عن أخيه « قال : سألته عن جرة ماء فيه الف رطل ، وقع فيه اوقية بول ، هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : لا يصلح »[2] .

وتوضيح ذلك : ان هذه الرواية دلت على انفعال ألف رطل بالبول ، وهو اكثر من ستمائة رطل عراقي او مدني قطعاً . ومقتضى اطلاقه ، هو الانفعال حتى مع عدم التغير ، فإن وقوع اوقية بول في الف رطل من الماء ، ليس ملازماً لتغير الماء .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١ من أبواب الاسئار حديث ـ ٧ ـ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ١٦ ـ .

وامتياز هذا الوجه على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة : ان نفس المكسب الذي كنا نريد الحصول عليه عن طريق مرسلة ابن أبي عمير ، نحصل عليه الآن ، عن طريق رواية علي بن جعفر ، التي نقلها الشيخ الحر عن كتابه ، بلا حاجة إلى تصحيح مراسيل ابن أبي عمير ، وهي رواية معتبرة سنداً ، لأن الشيخ الحر له طريق إلى كتاب علي بن جعفر ، بتوسط الشيخ الطوسي ، وما له من إسناد إليه .

وعلى هذا الاساس : فالماء البالغ ستمائة رطل عراقي ، وما زاد عليه إلى ألف رطل عراقي ، لمّا كان يشك في دخوله تحت اطلاق صحيحة محمد ابن مسلم ، لإجمالها ، ويعلم بدخوله تحت رواية علي بن جعفر ، رغم اجمالها . . فيحكم بانفعاله . واما ما زاد على الف رطل عراقي ، ولم يبلغ الفاً ومائتين ، فهو وإن كان مشكوك الدخول تحت كل من الخبرين ، ولكن يحكم بانفعاله ، لعدم احتمال التفكيك فقهياً ، بينه وبين الف رطل عراقي ، فإذا ثبت انفعال هذا برواية علي بن جعفر ، ثبت انفعال ذاك ، فيثبت المطلوب .

نعم ، قد يدعى : ان رواية علي بن جعفر ، انما تدل على انفعال الف رطل من الماء ، بمجرد الملاقاة ، بالاطلاق ، لأنها مطلقة من حيث حصول التغير وعدمه ، فتقع طرفاً للمعارضة ، مع ما دل على عدم انفعال طبيعي الماء بدون تغير ، بالعموم من وجه ، ومادة الاجتماع هي : الف رطل من الماء يلاقي النجاسة مع عدم التغير . ومادة الافتراق لرواية علي بن جعفر : فرض التغير . ومادة الافتراق لدليل عدم انفعال الماء بالملاقاة : الماء الكثير المتيقن الكرية . ومع كون الرواية مبتلاة بهذه المعارضة ، فلا يمكن الرجوع اليها في مورد اجمال صحيحة محمد بن مسلم ، لأنه بعينه مورد التعارض بين رواية علي بن جعفر وروايات الاعتصام .

وعلى أي حال ، فقد اتضح من مجموع ما ذكرناه ، صحة ما ذهب إليه المشهور ، من تقدير الوزن بألف ومائتي رطل عراقي .

وبالمساحة : ثلاثة واربعون شبراً إلا ثمن شبر[1] .

---

(١) ـ وردت في تحديد مساحة الكر عدة روايات .

الأولى : روايـة إسماعيـل بن جابـر ، المتيقنـة الصحـة ـ عنـدهم ـ ، من روايات الباب ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : المـاء الذي لا ينجسـه شيء ؟ قـال : ذراعان عمقـه ، في ذراع وشبـر سعتـه[1] . والتحـديـد في هـذه الرواية ، إذا حملناه على المربَّع ، فالناتج ستة وثلاثون شبراً[2] ، وإذا حملناه عـلى المـدوَّر : فإن فـرضت نسبة المحيط إلى القـطر ثلاثـة إلى واحد ، فـالناتـج سبعة وعشـرون شبراً[3] . وان فـرضت ٢٢/٧ ، فـالنـاتـج ٢٨ ٢/٧[4] . والفـرض الثاني ، أقرب إلى واقع النسبة ، ولكن الفرض الأول ، هو الذي كان متعارفاً في العمل الخارجي .

الثانية : رواية إسماعيل بن جابـر الأخرى ، المحتملة الصحـة على كـلام يأتي ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : وما الكر ؟ قال : ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار[5] . وهذا التحديد إذا حملناه على المربّع ، فـالناتـج سبعة وعشـرون شـبراً ، وإذا حملنـاه على المدوَّر: فإن فرضت النسبة ثلاثة إلى واحـد ، فالنـاتـج ٢٠ ١/٤[6] . وان فرضت ٢٢/٧ ، فالناتج ٢١ ٣/١٤ شبراً[7] .

الثالثة : روايـة أبي بصير ، التي هنـاك كلام في تصحيحهـا سنداً ايضـاً : قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن الكـر من الماء ، كم يكـون قدره ؟

---

(١) وسائل الشيعة : باب ١٠ من ابواب الماء المطلق حديث ـ ١ ـ .
(٢) ٤ (العمق) × ٣ (ضلع المربع) × ٣ = ٣٦ .
(٣) ١/٥ (نصف القطر) × ١/٥ × ٣ × ٤ (العمق) = ٢٧ .
(٤) ١/٥ × ١/٥ × ٢٢/٧ × ٤ = ٢٨ ٢/٧ .
(٥) وسائل الشيعة باب ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٤ ـ .
(٦) ١/٥ × ١/٥ × ٣ × ٣ (العمق) = ٢٠ ١/٤ .
(٧) ١/٥ × ١/٥ × ٢٢/٧ × ٣ = ٢١ ٣/١٤ ..

قال : إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف في مثله ثلاثة اشبار ونصف في عمقه في الأرض[١] . وهذا التحديد إذا حمل على المربع ، فالناتج ٤٢ ٧/٨ شبراً ، وإذا حمل على المدور ولوحظت النسبة المساحية للقطر إلى المحيط، فالناتج ٣٢ ٥/٣٢[٢] وإذا حمل على المدور ولوحظت النسبة الأكثر دقة ، فالناتج ٣٣ ١١/١٦شبراً[٣] .

وهناك رواية رابعة مقطوعة الضعف سنداً ، وهي رواية الحسن بن صالح ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت : وكم الكر ؟ قال : ثلاثة اشبار ونصف عمقها ، في ثلاثة اشبار ونصف عرضها » .وفي نسخة اخرى : « ثلاثة اشبار ونصف طولها ، في ثلاثة اشبار ونصف عمقها ، في ثلاثة اشبار ونصف عرضها »[٤] .

كما اختلفت روايات الباب ، فقد اختلفت الأقوال في المسألة ، ولعل أقل تحديد مساحي في الأقوال المعروفة ، هو ان يكون الناتج سبعة وعشرين شبراً ، وأوسع مساحة قدرت للكر في تلك الاقوال ، هو التحديد المشهور القائل : ان الكر ما بلغ اثنين واربعين شبراً وسبعة اثمان ، وهناك بينهما اقوال ووجوه ، من قبيل ثلاثة وثلاثين شبراً أو ستة وثلاثين شبراً .

التحديد بسبعة وعشرين.

وهذا منسوب الى المشهور بين القمّيين . ويمكن التوصل إلى اثباته بأحد طرق :

الطريق الأول : يقوم على أساس قصر النظر على صحيحة إسماعيل بن

---

(١)وسائل الشيعة باب ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٦ ـ
(٢) ١/٧٥ (نصف القطر) × ١/٧٥ × ٣/٥ × ٣ = ٣٢ ٥/٣٢ .
(٣) ١/٧٥ × ١/٧٥ × ٣/٥ × ٢٢/٧ = ٣٣ ١١/١٦ .
(٤) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث ـ ٥ ـ .

جـابر الأولى ، المتيقنـة الصحة ، من أجـل المناقشـة في سند سـائر الـروايـات . واستفادة التحديد المذكور من هذه الصحيحة ، تتوقف على مقدمتين :

إحداهما : ان الـذراع عبارة عن شبـرين لا اكثر . **الأخـرى** : ان تحديـد السعـة بشبر ونصف ، الـذي مرجعـه على ضـوء المقدمـة الأولى ، إلى التحديـد بثلاثة اشبار . . ظاهـر في المدور ، لا في المـربع . فـإذا تمت هاتـان المقدمتـان ، عرفنا : ان المـدوَّر الذي يبلغ عمقـه اربعة اشبـار ، وقطره ثـلاثة اشبـار ، يعتبر كراً ، ومساحة هذا المـدوّر ، هو سبعـة وعشرون شبـراً ، إذا تجاوزنـا عن زيادة المحيط على القطر ، بأكثر من ثلاثة أضعاف بمقدار قليل .

ومبرر هذا التجاوز ، هو انعقاد سيرة البنائين والمسـاحين عـلى اهمالهـا عند أخذ مساحة الدائرة إلى زمن قريب ، فيحمل التحديـد في الروايـة ، على مـا هو المتبع ـ نوعياً ـ ، في عرف هؤلاء .

أمـا المقـدمــة الأولى : فقـد ذكـر السيـد الاستـاذ ـ دام ظله ـ ،[1] انها وجدانية ، وناقش فيها المحقق الهمداني ـ قدس سـره ـ ،[2] مدَّعيـاً : ان الذراع اكـثر من شبرين بمقـدار معتد بـه . وقد يؤ يـد ذلك ، بتفسـير الذراع في بعض الروايات بالقدمين ، من قبيل الروايات الـواردة في الوقت ، إذ يُـدّعى ان القدم أطول من شبر بمقدار السدس مثلاً .

ولكن لا ينبغي الشك : ان الذراع عند اطلاقه ، يشمل الـذراع المساوي لشبرين ، بوصفه ذراعاً متعـارفاً في الخـارج بالـوجدان . ووجـود ذراع أطول لا يضر ، بعد أن كان المقياس هو أقصر المصـاديق المتعارفـة ، كما سيـأتي . على أن بالامكان أن يُدَّعى : ان الشبر لما كان مضاهياً لنصف الذراع ـ على أي حال ـ ، بحسب الارتكاز الذهني عرفاً ، فينسبق إلى الذهن من قولـه : « ذراع وشبر » ، ان المقصود بيان (ذراع ونصف) . ونفس هذا الانسباق ، قرينة على أن الذراع

---

(١) التنقيح الجزء الأول ص ١٧٨ .

(٢) مصباح الفقيه كتاب الطهارة ص ٣٠ .

في الصحيحة ، لوحظ بما هو مضاعف الشبر .

وأما المقدمة الثانية : فقد وُجِّه بشأنها استظهاران متعاكسان .

احدهما : ما استظهره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ [1] من أن مورد الرواية هو المدوّر ، لأن قوله : « ذراع وشبر سعته » ، ظاهر في تحديد سعته من جميع جهاته بذراع وشبر . وهذا لا يتصور إلا في الدائرة ، لأن الخط المرسوم من أي نقطة من الدائرة ، إلى أي نقطة منها ـ مع فرض المرور بنقطة المركز ـ ، هو واحد ، خلافاً للمربع مثلاً ، فإن الخطوط المرسومة من نقاط إلى نقاط أخرى فيه ، قد تتفاوت حتى مع مرورها جميعاً على المركز ، فإن الخط المفروض بين الزاويتين من المربّع ، اطول من الخط المرسوم بين الضلعين .

والآخر : ما استظهره المحقق الهمداني ـ قدس سره ـ ، [2] من حمل الرواية على المربَّع ، لأنه الذي لو لوحظ الخط الواقع بين أي نقطة واقعة في احد اضلاعه ، والنقطة المقابلة لها . . فهو ثلاثة اشبار ، سواء كان ماراً على نقطة المركز أم لا . واما المدوَّر فليس كذلك ، فإن الخطوط التي تفترض بين نقطتين متقابلتين من محيطها ، ليست كلها ثلاثة اشبار ، وإنما تكون الخطوط المارة بالمركز هكذا فقط .

وإذا أردنا أن نكوِّن استظهاراً عرفياً على ضوء هذه التدقيقات ، فالاستظهار الأول أوجه ، لأن المراد من تحديد السعة بثلاثة اشبار ، تقدير اطول خط تتحمله سعة هذا السطح ، وليس تقدير أقصر خط يتحمله . فإن أي سطح نفترضه ، سواء كان مربعاً أو مدوراً أو غير ذلك ، يمكن أن نتصور فيه خطوطاً قصيرة متفاوتة ، ولكنها لا تمثل سعة ذلك السطح ، وانما البعد الذي يقدر ، عند ارادة تحديد مساحة ذلك السطح ، هو أطول خط يتحمله امتداد السطح وسعته . ومن الواضح ، أن أطول خط تتحمله سعة الدائرة ، هو

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٧٨ .

(٢) مصباح الفقيه كتاب الطهارة ص ٢٨ .

واحـد ، ولا يختلف من جـانب إلى آخـر ، إذ لا بـد في اطـول خط من المـرور بالمركز .

واما في المربع ، فأطول خط يختلف باختـلاف الجوانب ، فـإن أطول خط بـين الزاويتـين ، يختلف عن أطـول خط بـين الضلعـين ، فـلا يكـون التقـديـر بالاطول على الاطلاق ، بل بالاطول المقيد بملاحظة امتداده بين الضلعين .

ولكن يمكن ان يقـال : ان هذا إنمـا يتم ، إذا افترضنـا ان المقـدر بـذراع وشبـر ، هو الخط الممثـل للسعـة ، بينـما يمكن ان نفتـرض ان المقـدر هـو نفس السعة .

وتوضيح ذلك : ان السعة عبارة عن السطح لا الخط ، وذراع وشبر ، هو مرتبة من مراتب امتداد الخط ، وقد حددت السعة في الصحيحة بـذراع وشبر ، وحيث لا معنى لتطبيق الخط على السطح ، فلا بد من إعمال احدى عنايتين :

إما ان يقال : بأن مرجع تحديـد السعة بـذراع ونصف ، إلى تحديـد الخط الممثل لتلك السعة ، وهو الخط الأطول ، فـالمحدَّد ـ بـالفتح ـ ، حقيقـة ، ليس هو السعة بل الخط الممثل لها . والخط ليس له إلا بُعدٌ واحد ، وحينـما يضم إلى العمق ، يصبـح لدينـا بعدان . وحيث ان الـدائرة في نـظر العرف ليس لهـا إلا بعدان ، صح تطبيق الرواية على الدائرة ، بقرينة اقتصارها على بعدين .

وإما أن يقال : بأن المحدَّد ـ بالفتح ـ ليس هو الخط ، بل نفس السعـة ، والسعة عبارة اخرى عن السطح ، ولما كان السطح يحدد دائماً ببعدين ، يضـرب احدهما في الآخر ، امتنع ان يكون البعد الواحد المصرح به ـ كتحديد للسعة ـ ، تحـديداً كـاملاً ، لأن السـطح ـ بما هـو سطح ـ لا يمكن أن يحـدد ببعـد واحـد ، فـلا بد إذن ، من مـلاحظـة بعـد آخـر في مقام تقـدير السـطح ، وحيث أنـه لم يذكر ، يحمل على كونه مماثلاً للبعـد المذكور ، حتى يـوجـد مبـرر عرفي لحـذفه .

وهـذا معناه ، ان السـطح يسـاوي ذراعـاً ونصفـاً في ذراع ونصف ، أي تسعـة اشبار .

وهكذا يتضح : ان اعمال العناية في تحديد السعة بذراع ونصف لا بد منه ، إما بحمل المحدد ـ بالفتح ـ ، على الخط ، وإما بحمل المحدد ـ بالكسر ـ، على مجموع بعدين. وإن لم يكن الثاني هو الأظهر، فعلى الأقل، يتساوى الاحتمالان ، ويسقط الاستدلال بالرواية ـ حينئذ ـ ، على القول بسبعة وعشرين .

الطريق الثاني : يقوم على أساس الاعتراف بسند روايتي اسماعيل بن جابر معاً . وينطلق من التسليم بأن صحيحة اسماعيل بن جابر المتقدمة مجملة ، ومرددة بين الحمل على (المدوّر) ، الذي ينتج ان الكر سبعة وعشرون والحمل على (المربّع) ، الذي ينتج ان الكر ستة وثلاثون .

وحاصل هذا الطريق أن يقال : إن هذه الصحيحة رغم اجمالها ، تدل ـ على كل حال ـ، على أن الكر لا يقل عن سبعة وعشرين شبراً ، ولا يزيد عن ستة وثلاثين شبراً .

ورواية اسماعيل بن جابر الأخرى ، التي تقدر الكر بثلاثة في ثلاثة ، هي أيضاً مجملة ، ومرددة بين الحمل على (المدوّر) ، الذي يقتضى ان الكر حوالي عشرين شبراً ، والحمل على (المربّع) ، الذي يقتضي ان الكر سبعة وعشرون شبراً ، وهذه الرواية رغم اجمالها ، تدل على أن الكر لا يزيد عن سبعة وعشرين ، وبهذا يمكن رفع اجمال كل من الروايتين ، بالمتيقن من مدلول الرواية الأخرى ، فيقال : ان الكر لا ينقص عن سبعة وعشرين ، عملاً بالصحيحة ، ولا يزيد على ذلك ، عملاً بالرواية الأخرى ، نظير ما تقدم في روايتي الوزن .

وهذا الطريق كما لاحظنا ، يتوقف على التسليم بسند الروايتين وإجمالهما معاً ، وقد عرفتم حال الاجمال ، والاستظهار بالنسبة إلى الصحيحة ، وسوف

يظهر حال ذلك ، بالنسبة إلى رواية اسماعيل بن جابر الأخرى .

الطريق الثالث : وهو يقوم على أساس الاعتراف بسند روايتي اسماعيل ابن جابر معاً ، كما هو الحال في الطريق السابق ، إلا أن المدعى في هذا الطريق ، ظهور الرواية الثانية لاسماعيل بن جابر في السبعة والعشرين .

فقد قيل :(١) انها صريحة في الدلالة على ذلك ، لأنها وإن لم تشتمل على ذكر ثلاثة ابعاد ، وإنما اكتفت بالقول بأن الكر ثلاثة في ثلاثة ، إلا أن السائل كغيره ، يعلم أن الماء من الأجسام ، وكل جسم مكعب ، يشتمل على ابعاد ثلاثة ، ولا معنى لكونه ذا بعدين ، فإذا قيل ثلاثة في ثلاثة ، مع عدم ذكر البعد الثالث ، علم انه ايضاً ثلاثة .

ويرد على ذلك : ان الجسم ـ أيَّ جسم ـ ، وإن كان له ثلاثة أبعاد ، بحسب الدقة الرياضية ، غير ان الجسم المدوَّر ، ليس له في النظر العرفي ـ عند التقدير ـ ، ابعاد ثلاثة ، لأن طوله وعرضه مندمجان احدهما في الآخر ، فيرى ان له بعدين ، وهما قطر الدائرة ـ : الممثل لسعة سطحها ، وعمقها ـ. فاغفال البعد الثالث في رواية اسماعيل الثانية ، كما يناسب تقدير بعد ثالث مماثل ، كذلك يناسب الحمل على المدوَّر ، الذي يقدَّر عرفاً ببعدين فقط ، وهما القطر والعمق ، ولا معينٍّ للأول ، إن لم يكن الثاني اظهر .

وإن شئتم قلتم : إن المتكلم ، إذا أحرزنا أنه يتكلم بشأن جسم له ثلاثة ابعاد في مقام التقدير عرفاً ـ كالمربّع ـ ، ورغم ذلك اقتصر على ذكر بُعْدَين ، وسكت عن الثالث ، أمكننا ان نعتبر سكوته عن الثالث ، بعد معلومية وجوده ، قرينة على انه مقدر بنحو مماثل للبعدين المصرح بهما .

واما إذا اقتصر المتكلم على تحديد بعدين ، ولم نحرز أنه يتكلم عن جسم من قبيل المربع ، الذي له ابعاد ثلاثة في مقام التقدير عرفاً ، أو عن جسم مدوَّر

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٨٠ .

يصلح ان يقدَّر عرفاً ببعدين فقط ، وهما القطر والعمق . . ففي مثل ذلك ، لا موجب لافتراض بعد ثالث ، والبناء على أنه مماثل للبعدين المصرح بهما . بل قد يكون السكوت عنه بنفسه معيناً ، لكون الكلام مسوقاً بشأن جسم لا يحتاج تحديده عرفاً ، إلا إلى ضبط بُعْدَين له .

التحديد بستة وثلاثين

وقد ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء . ويمكن تخريجه : إذا اقتصرنا على صحيحة اسماعيل بن جابر أوّلاً ، والتزمنا بأن الذراع فيها شبران ثانياً ، ولم نحملها على المدور ثالثاً . وذلك : اما بحملها على المربع ، على ما تقدم استظهاره من قبل المحقق الهمداني ـ قدس سره ـ ، وإما بحملها على ما يناسب تمام الاشكال الهندسية ، بأن يقال : ان المحدد بذراع ونصف فيها ، هو السعة بمعنى السطح ، وبهذه القرينة ، لا بد من تطعيم الحد ، وهو ذراع ونصف معنى السطح ، ليصلح تحديداً للسطح ، بأن يراد منه مسطح ذراع ونصف ، دون نظر إلى خصوصية شكله الهندسي ، من ناحية كونه مربعاً أو غير ذلك ، كما تقدم توضيحه .

إلا أن الاستدلال بالصحيحة على ستة وثلاثين ، باستظهار ذلك منها ، يتوقف على عدم تمامية شيء من الروايات الأخرى سنداً ، وإلا وقعت المعارضة ، لأن المستفاد من سائر الروايات ، يختلف عن ستة وثلاثين ، بمقادير لا يتسامح بها عادة في مقام التحديد . ويقع الكلام عندئذ في طريقة علاج التعارض .

التحديد باثنين واربعين وسبعة اثمان

وهذا هو المشهور بين الفقهاء ، ويمكن الاستدلال عليه بأحد طريقين :

الطريق الأول : مبني على ملاحظة روايتي أبي بصير ، والحسن بن صالح الثوري ، المتقدمتين ، واستظهار حملهما على المربع . والاستدلال بهاتين

الروايتين ، مبني على استفادة الابعاد الثلاثة منها ، وهي لا تخلو من اشكال .

أما رواية الحسن بن صالح ـ المتعرضة للعمق والعرض ـ ، فقد يُقرَّب استفادة البعد الثالث منها : إما بلحاظ ان فرض العرض ، يستلزم فرض الطول ، ولا يمكن أن يكون الطول اقصر من العرض ، كما أنه لو كان أكبر من العرض ، للزم التنبيه على ذلك ، فيثبت بسكوت الامام عن تحديده ، كونه مساويا للعرض .

وإما بملاحظة متنها في الاستبصار ، حيث اشتمل على الابعاد الثلاثة ، خلافاً لما جاء في التهذيب والكافي .

اما اللحاظ الأول ، فيردُّه أن العرض ليس بمعنى البعد المقابل للطول ، لكي يكون قرينة على افتراض الطول ، بل هو بمعنى السعة . وحينئذ : فإن حملت السعة على سعة المدوَّر ، وكان التحديد بثلاثة ونصف تحديداً لقطرها ، كان التحديد المستفاد منها أقل من التحديد المشهور ، وإن حملت السعة على سعة المربع ، وانها محددة بثلاثة ونصف ـ بمعنى أن ضلع هذا المربع يساوي ثلاثة ونصف ـ ، انطبقت على التحديد المشهور . ولكن لا معَيِّن للثاني ، إن لم نقل بأقربية الأول ، لأنه لا يستدعي اعمال عناية التكرار في التحديد بثلاثة ونصف ، لأن المدوَّر تحدد سعته بخط واحد وهو القطر ، خلافاً لما إذا حملنا على الثاني ، أي على المربع ، فإن مساحة المربع تحدد بخطين ، وهما الطول والعرض ، فلا بد من اعمال عناية التكرار في ثلاثة ونصف . هذا خصوصاً إذا لاحظنا أن رواية الحسن بن صالح ، وردت في الركي ، اي البئر ، ويقال : ان الغالب فيها هو الاستدارة ، فإذا كان محل الكلام في الرواية المدوَّر ، فمن البعيد ان ينتقل الامام إلى ملاحظة المربع في مقام التحديد .

وما اللحاظ الثاني ، فقد يقال : ان المقام من موارد تعارض اصالة عدم الزيادة ، مع اصالة عدم النقيصة ، وحيث إن الزيادة ابعد من النقيصة ، يقدم الاصل الأول على الثاني ، فيتعين تقديم العمل بمتن الرواية ، كما جاءت في

الاستبصار ، تقديماً لذلك على المتن الناقص في الكافي والتهذيب .

ولكن يرد على ذلك :

أولاً : ان ابعدية احتمال الزيادة من احتمال النقيصة ، ليس أمراً مطرداً ، حتى مع فرض تساوي الروايتين في الضبط ، فضلاً عن صورة كون المنقص أضبط . وكون المزيد بنفسه منقصاً في كتاب آخر . وذلك لأن بعض الزيادات ، تعتبر قريبة من الذهن حسب المناسبات الارتكازية ، بحيث قد ينساق إليها الذهن بالتداعي ، ومثل هذه الزيادة ، لا يكون احتمال خطأ الراوي في نقلها ، ابعد من احتمال خطأ الراوي الآخر في ترك نقلها . ومقامنا من هذا القبيل ، لأن انتقال الذهن إلى فرض الطول بعد فرض العرض والعمق ، قريب من المناسبات المركوزة .

وثانياً : ان الابعدية لو سلمت ، فلا تكفي ميزانا للتقديم ، ما لم يحرز بناء العقلاء على العمل بذلك ، وجعل تلك الابعدية النوعية حجة في مقام الترجيح .

وثالثاً : انه لو سلم ذلك ، فإنما يتم ، لو علمنا ان الشيخ في الاستبصار ، قد نقل الزيادة ، مع ان نسخ الاستبصار مختلفة ، ومع هذا الاختلاف ، لا يحصل الوثوق بواقع ما نقله الشيخ في الاستبصار .

وأما رواية أبي بصير ، فهناك ايضاً محاولات لاستفادة البعد الثالث منها ببعض العنايات ، لكي تصلح دليلاً على التحديد المشهور .

فمن تلك العنايات ان يقال : ان البعدين ـ الطول والعرض ـ مندمجان في قوله : « إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف » ، وذلك بأن يراد بهذا تقدير السطح ، لا تقدير البعد ، وحيث إن السطح له بعدان ، فحينها يقدر ببعد واحد ، وهو ثلاثة ونصف ، يفهم ان المراد تحديد كلا بعديه بثلاثة ونصف ، إذ لا معنى لتقدير السطح ببعد واحد .

ويرد على ذلك ، انا لو سلمنا ان المقدر بثلاثة ونصف هو السطح ، لا أحد الابعاد ، فبالامكان حمله على المدوَّر ، دون التزام بعناية اندماج البعدين في تقدير واحد ، لأن سطح المدوَّر يقدر ببعد واحد وهو القطر . هذا ، على أن فرض كون المقدر هو السطح يحتاج إلى قرينة .

ومن تلك العنايات : ان يحمل قوله : « ثلاثة اشبار ونصف في عمقه » ، على أنه خبر ثان لـ (كان) الواردة في قوله : « إذا كان الماء » ، فيستفاد من قوله : « إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف في مثله » ، بعدان ، وقوله : « ثلاثة اشبار ونصف في عمقه » ، يدل على البعد الثالث .

وهذا أيضاً بحاجة إلى قرينة تنفي كونه بدلاً من كلمة « مثله » ، وإلا ، فدوران الأمر بين البدلية والخبرية بنفسه ، كاف لإبطال الاستدلال .

مضافاً إلى ان العناية المذكورة ، تستلزم حذف حرف العطف ، وهو ليس حذفا عرفياً في امثال المقام ، مما ينشأ منه غموض المقصود .

ويلاحظ أيضاً ، أن كلمة نصف لم تجيء منصوبة ، مع أنه لو كان خبراً ثانياً لكانت منصوبة . وإن كان الأمر من هذه الناحية هيناً ، لأن النصف المذكور أوّلاً ، لم يتضح أنها جاءت منصوبة أيضاً .

ويمكن إعمال هذه العناية بشكل آخر وذلك: بأن تجعل الجملة الثانية ، ـ وهي قوله: (ثلاثة أشبار ونصف في عمقه) ـ، معطوفة على المجرور بـ (في) ، أي كلمة (مثله) ، بحيث يكون قوله أوّلاً : « إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف » مضروبة مرتين . وهذا أيضاً خلاف الظاهر لما تقدم .

ومن تلك العنايات أن يُدَّعى : ان مرجع الضمير الموجود في كلمة (مثله) ، ليس هو الماء ، إذ لا معنى لأن يقال : إذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف في مثل هذا الماء ، لعدم وجود مائين ، وإنما هو ماء واحد يراد تقديره ، فالضمير يرجع إلى نفس التقدير ، فيكون المعنى : إذا كان الماء ثلاثة أشبار

ونصف ، في مثل تلك الثلاثة اشبار ونصف . وإلى هنا يستفاد بعدان ، ثم يقال : ان الضمير في كلمة (في عمقه) ، يرجع إلى نفس ما رجع إليه الضمير في كلمة (في مثله) ، اي في عمق ثلاثة اشبار ونصف ، فيكون في عمقه بياناً مستقلاً للبعد الثالث ، بارجاع ضميره إلى التقدير ، لا إلى الماء .

الا أن هذا خلاف الظاهر أيضاً، لأن العمق من شؤون الماء لا من شؤون التقدير ، إلا أن يقال ، بحمل إضافة العمق إلى التقدير ، على الاضافة البيانية ، أي عمقٌ هو ثلاثة اشبار ونصف . وبهذا تتجه هذه العناية .

ومن تلك العنايات ، ان البعد الثالث ، محمول على البعدين المذكورين ، وهي حوالة عرفية مقبولة .

ويرد على ذلك : ان هذه الحوالة انما تكون مقبولة ، إذا علم أن الملحوظ في التقدير ، جسم يحتاج تقديره إلى ملاحظة ثلاثة ابعاد كالمربع ، واما مع احتمال كون الملحوظ هو المدور ، الذي لا يحتاج تقديره إلى ملاحظة البعدين المذكورين ، فلا موجب لحمل السكوت عن البعد الثالث ، على أنه حوالة على البعدين المذكورين ، بل قد يكون قرينة على أن الملحوظ هو المدور .

الطريق الثاني : للاستدلال على التحديد المشهور ، وهو يتركّب من عدة امور .

الأول : ان ندّعي سقوط روايات المساحة جميعاً عن الحجية ، ولو بسبب وقوع التعارض بينها واستحكامه ، لأن هذه الروايات متنافية في تحديداتها ، فصحيحة اسماعيل بن جابر ـ مثلاً ـ ، تشتمل على التحديد : إما بسبعة وعشرين إذا حملت على المدوَّر ، واما بستة وثلاثين على المربَّع . ورواية أبي بصير تشتمل على التحديد : اما باثنين واربعين وسبعة اثمان إذا حملت على المربَّع ، وأما بحوالي اثنين وثلاثين شبراً إذا حملت على المدوَّر ، فالتحديدان على كل حال متنافيان . وبهذا تسقط روايات المساحة عن الحجية بالتعارض .

الثاني : ان نفترض ان العام الفوقي الـذي تكون اخبـار المساحـة ، وادلة اعتصام الكر طارئة عليه ، هو العام الدال على انفعال طبيعي الماء بالملاقاة .

الثالث : ان الكر ـ رغم اجمال مساحته بعد تعارض روايات المسـاحة ـ ، لا يحتمل أن يكون المعتبر فيه مساحة اكبر من اثنين واربعـين وسبعة اثمـان ، بل الأمر فيه مردد بين مساحات تبدأ بسبعة وعشرين ، وتنتهي بذلك .

فإذا تمت هذه الأمور الثلاثة ، يمكن اثبات مذهب المشهور في التحـديد ، وذلك بأن يقال : ان اخبار المساحة بعد التعارض بينهـا تتساقط ، وحينئـذ تبقى مساحة الكـر مشكوكـة ، وحيث ان أي مساحـة اقل من اثنـين واربعين وسبعـة اثمان ، لا يعلم بكفايتها في الكرّية ، فيرجـع فيها إلى عمـوم الانفعال ، لعـدم العلم بخروج ذلك المقدار منه ، فيحكم بعدم اعتصام ما قلّ عن اثنين واربعين وسبعة اثمان . واما ما بلغ هذا المقدار ، فحيث لا يحتمل أن تكون مساحة الكر اكبـر من ذلـك ، فيكـون هـو المتيقن خـروجـه عن عمــوم الانفعـال ، فيحكم باعتصامه .

ومن اجل تمحيص هذا الطريق ، لا بد من تحقيق حـال الأمور الثـلاثة ، ولنبدأ بالثالث وننتهي إلى الأول .

أما الثالث : فكون الماء ، البالغة مساحته اثنيـن واربعين وسبعـة اثمان ، كراً ـ على كل حال ـ ، يحتاج إلى دليل .

ومـا يمكن الاستدلال بـه على تيقن الكـرية في هـذا المقدار : إمـا دعـوى الاجماع من قبل الفقهاء ، لأنهم على اختلافهم في تحديد المساحة ، متفقون عـلى أنها لا تزيد على ذلك . وإما دعوى : التمسك بالـدلالة الالتـزامية لنفس اخبـار المساحة، فإنها ـ رغم تعارضها في المدلول المطابقي ـ، تـدل ـ جميعاً ـ بـالالتزام، عـلى أن الكر لا يـزيد عـلى ٧ / ٨ ٤٢ ، فيؤخذ بـالمدلـول الالتزامي لهـا ، لعدم المعارض له . وإما دعوى : ان الماء البالغ هذا المقـدار من المساحـة ، يعلم على

كل حال باشتماله على الوزن المقرر للكر ، ولا يعلم بذلك فيما هو أقل من هذه المساحة .

أما الدعوى الأولى ، فمن الصعب الاعتماد عليها ، لأن الاجماع المذكور مقتنص ـ في الحقيقة ـ ، عن الاقوال التفصيلية للفقهاء ، ولا يعلم من شأن كل فقيه الالتزام بأن الكر لا يزيد على المساحة المذكورة ، بقطع النظر عما يفتي به من المساحة للكر ، فهو إجماع مركَّب لا تعويل عليه .

واما الدعوى الثانية : فهي تتوقف على احد امرين :

إما أن يقال ; باستفاضة اخبار المساحة ، بنحو يوجد اطمئنان فعلي بصدور واحد منها على الاقل ، فيكون هذا الواحد المعلوم الصدور اجمالا ، دالا على المطلوب .

وإما أن يقال : بأنها وإن كانت ظنية ولا اطمئنان بصدور بعضها ، إلا أن التعارض بينها بلحاظ الدلالة المطابقية ، لا يوجب سقوط دلالتها الالتزامية المتفق عليها عن الحجية .

وكلا الأمرين غير تام ، اما الأول فلمنعه صغرى ، وأما الثاني فلمنعه كبرى ، حيث ان المختار في امثال المقام ، تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية .

والتحقيق ان يقال : انا إذا بنينا في موارد التعارض ، على تساقط المتعارضين في المدلولين المطابقيين ، فلا بد أن يسقط عن الحجية ايضاً ، مدلولهما الالتزامي ، ولو كان متفقاً عليه بينهما ، وذلك للتبعية .

واما إذا بنينا في موارد التعارض ، على عدم التساقط المطلق بلحاظ المدلول المطابقي وبقاء كل منهما حجة في المدلول المطابقي ، ولكن لا على الاطلاق ، بل منوطاً بكذب الآخر . . فهناك علم اجمالي ـ حينئذ ـ ، بحجية احد المتعارضين في المدلول المطابقي والالتزامي معاً ، وبذلك يثبت المطلوب .

وأما الدعوى الثالثة : فقد يقال تارة : ان هذا ليس تعيينا في الحقيقة للتحديد المشهور في المساحة ، بل هو في قوة الاعتراف بعدم وجود تحديد مساحي ، والرجوع إلى التحديد الوزني . وقد يقال اخرى : إن ما دل على التحديد الوزني ، حيث انه لا يطابق اي مساحة من المساحات التي اشتملت عليها اخبار المساحة ، فهو ايضاً يقع طرفاً للمعارضة من اخبار المساحة ، وتسقط روايات الوزن والمساحة في رتبة واحدة ، ومعه لا يبقى دليل على كرية الماء البالغ ٧ / ٨ ٤٢ .

ولكن التحقيق ، ان دليل الوزن ، إذا لوحظ مع أي دليل من أدلة المساحة المتعارضة ، لا يرى بينهما تعارض بنحو التباين ، الذي يؤدي إلى سراية التعارض إلى السند ، بل غايته وقوع التعارض الاطلاقي ، الذي لا يسري إلى السند . فإن الوزن يتفق في الجملة مع كل مساحة من المساحات ، ويختلف عنها اختلافاً اطلاقياً . ومع عدم وجود تعارض تبايني بين دليل الوزن واخبار المساحة ، واختصاص هذا اللون من التعارض بأخبار المساحة نفسها ، يكون التعارض السندي مختصا بها ، ويسلم دليل الوزن عن المعارضة .

فأخبار المساحة مع خبر الوزن ، من قبيل أن يَرِد : يجب اكرام العادل ، ولا يجب اكرام العادل ، ويجب اكرام العالم . فإن الأول والثاني متعارضان بنحو التباين ، ولهذا يسري تعارضهما إلى السند ، كالحال في اخبار المساحة . وأما الثالث مع الأول ، فالتعارض بينهما اطلاقي لا تبايني ، لأن النسبة بينهما العموم من وجه ، فلا يسري تعارضهما إلى السند ، كالحال في دليل الوزن مع اخبار المساحة ، ومعه يختص التساقط السندي بالدليلين الأولين ، ويبقى دليل وجوب اكرام العالم على الحجية سنداً واطلاقاً(١) .

---

(١) ولا بأس بهذا الصدد ، أن نطبّق الوزن على المساحة ، فقد عرفنا أن الكر ألف ومائتا رطل عراقي ، والمقصود أن ننقل هذا الوزن إلى المساحة ، آخذين بعين الاعتبار قسمين من الماء : احدهما : الماء المقطّر ، والآخر : ماء يحتوي على اجزاء ترابية ، بدرجة نفترض أنه يصبح بموجبها=

= اثقل من الماء المقطر بنسبة ١/٢٠ ، بمعنى أن الكيلو من هـذا الماء ، يـأخذ من المسـاحة ١٩/٢٠ من المساحة التي يأخذها الكيلو من الماء المقطر .

ونفترض بهذا الصدد عدة مصادرات وهي :

أولاً : ان ألف ومائتي رطل عراقي ، يعادل ٣٩٣ ١٢٠/١٠٠٠ من الكيلوات ، على ما في كتاب الأوزان والمقادير .

ثـانياً : ان كـل غرام من المـاء المقـطر ، يمـلأ سنتمتـرا مكعبـا ، والكيلو من المـاء المقـطر يعـادل (١٠٠٠) سنتمتر مكعب .

ثالثاً : ان الماء الآخر المخلوط ، حيث فرضنا أنه اثقل من المـاء المقطر بـالدرجـة التي حددنـاها ، فالكيلو منه يأخذ مساحة ٩٥٠ سنتمتراً مكعباً .

والنتيجة المستحصلة من هذه المصادرات هي :

١ ـ ان الكـر من الماء المقـطر ، يعادل ٣٩٣١٢٠ سنتمتـراً مكعبـاً : ١٠٠٠ × ٣٩٣ ١٢٠/١٠٠٠ = ٣٩٣١٢٠ .

٢ ـ ان الكر من الماء الآخر المخلوط ، يعادل ٣٧٣٤٦٤ سنتمتـراً مكعباً ٩٥٠ × ٣٩٣ ١٢٠/١٠٠٠ = ٣٧٣٤٦٤ .

فهذا هو حساب المساحة بالسنتمترات .

وحينما نريد أن نحوّل المساحة من السنتمترات إلى الأشبار ، يختلف الحال باختـلاف مقدار طـول الشبر ، ونحن هنا نتكلم على خمسة فروض :

١ ـ أن يكون الشبر ٢١ سنتمتراً .

٢ ـ أن يكون الشبر ٢٢ سنتمتراً .

٣ ـ أن يكون طوله ٢٣ سنتمتراً .

٤ ـ أن يكون طوله ٢٣ ١/٤ . والنكتة في ادخـالنا لهـذا الكسر في الحسـاب ، هي أن صاحب[1] كتاب الأوزان والمقاديـر ـ حفظه الله تعـالى ـ ، ذكر : انـه اختبر الـذراع بتمام الـدقة من متـوسط القامة ، فكـان ٤٦ سنتمتراً ونصف سنتمـتر . وعليه فبنـاءاً على مـا يقال : من أن الشبـر نصف الذراع ، يكون الشبر ٢٣ ١/٤ .

٥ ـ أن يكون طوله ٢٤ سنتمتراً .

وعلى هذه الفروض فالحساب كما يلي :

مساحة الكر من الماء المقطر :

أولاً : نفـرض ان الشبـر طـولـه (٢١) سنتمتـراً ، فعـدد السنتمتـرات في الشبـر المكعب هـو (٩٢٦١) ، فيقسم عدد سنتمترات الكر من الماء المقـطر ، ـ وهو عـلى ما مضى (٣٩٣١٢٠) ـ

(١) هو العلامة الحجة الشيخ ابراهيم سليمان البياضي العاملي .

. . . .

= على هذا العدد ، ويكون الناتج هو الكر بالاشبار على هذا التقدير :
٣٩٣١٢٠ ÷ ٩٢٦١ = ٢٢/٤٩ ٤٢ شبراً مكعَّباً .
وهذه النتيجة مطابقة تقريباً مع احوط الاقوال من المساحة ، الذي قد يستفاد من حديث أبي بصير .
ثانياً : نفرض ان الشبر طوله (٢٢) سنتمتراً ، فعدد السنتمترات في الشبر المكعب هو (١٠٦٤٨) ، فنقسم عليه مساحة الكر بالسنتمترات ، كي يخرج مساحته بالاشبار على هذا التقدير :
٣٩٣١٢٠ ÷ ١٠٦٤٨ = ١٢٢٤/١٣٣١ ٣٦ شبراً مكعَّباً .
وثالثاً ـ نفرض ان الشبر طوله (٢٣) سنتمتراً ، فعدد السنتمترات في الشبر المكعب على هذا التقدير (١٢١٦٧) ، فنقسم عليه مساحة الكر بالسنتمترات ، فتخرج مساحته بالأشبار :
٣٩٣١٢٠ ÷ ١٢١٦٧ = ٣٧٧٦/١٢١٦٧ ٣٢ شبراً مكعباً .
رابعاً : نفرض ان الشبر طوله (١/٤ ٢٣) سنتمتراً ، فعدد السنتمترات في الشبر المكعب هو (٩٣/٤ × ٩٣/٤ × ٩٣/٤ = ٨٠٤٣٥٧/٦٤ ، أو بالكسر العشري (١٢٥٦٨,٠٧٨١٢٥) ، فنقسم عليه مساحة الكر بالسنتمترات ، فتخرج مساحته بالأشبار :
٣٩٣١٢٠ ÷ ٨٠٤٣٥٧/٦٤ = ٨٣١٩/٢٩٧٩١ ٣١ شبراً مكعباً .
وخامساً : نفرض أن الشبر (٢٤) سنتمتراً ، فعدد السنتمترات في الشبر المكعب على هذا التقدير ، (١٣٨٢٤) ، فيقسم عليه مساحة الكر بالسنتمترات ، لتخرج مساحته بالأشبار :
٣٩٣١٢٠ ÷ ١٣٨٢٤ = ٧/١٦ ٢٨ شبراً مكعباً .
وهذا التقدير ، مطابق تقريباً مع صحيحة اسماعيل بن جابر ، التي ينقلها صفوان ، بناءاً على حملها على المدوَّر ، وفرض نسبة الدائرة الى القطر ٢٢/٧ حيث كان الناتج على ما تقدم ٢/٧ ٢٨ .

مساحة الكر من الماء غير المقطر

وقد افترضنا أن الماء غير المقطر ، اثقل من الماء المقطر بنسبة ١/٢٠ ، فيمكننا على هذا أن نستثني من النتائج التي توصلنا اليها في الماء المقطر بنسبة ١/٢٠ وعليه :
فأولاً : نفرض الشبر (٢١) سنتمتراً ، فيكون الناتج :
٢٢/٤٩ ٤٢ - (٢٢/٤٩ ٤٢ ÷ ٢٠) =
٢٠٨٠/٤٩ - ١٠٤/٤٩ = ١٩٧٦/٤٩ = ١٦/٤٩ ٤٠ شبراً مكعباً .
وثانياً : نفرض الشبر (٢٢) سنتمتراً فيكون الناتج :
١٢٢٤/١٣٣١ ٣٦ - (١٢٢٤/١٣٣١ ٣٦ ÷ ٢٠) =

هـذا كله في الأمر الثـالث من الأمور الثـلاثة ، التي يتكـون منها الـطريق الثاني لاثبات مذهب المشهور .

وأما الأمر الثاني : من هذه الأمور الثلاثـة ، وهو وجـود عام فـوقي يدل على انفعال طبيعي الماء بالملاقاة ، فقد تقدم تحقيق ذلك في بحث الوزن .

وأما الأمر الأول : من تلك الأمور الثلاثة ، وهو الالتزام بوقوع التعارض واستحكامه بين روايات المساحة ، فبسط الكلام في ذلك .

= ٤٩١٤٠/١٣٣١ - ٢٤٥٧/١٣٣١ = ٤٦٦٨٣/١٣٣١ = ٣٥ ٩٨/١٣٣١ شبراً مكعباً

ونلاحظ هنا ، أن نتيجـة هذا الفـرض ، تطابق تقـريباً مـع صحيحة اسمـاعيل بن جـابر ، التي ينقلها صفوان ، بناءاً على حملها على المربَّع ، حيث كان المستفاد منها على هـذا التقديـر ، ان الكر (٣٦) شبراً ، غير أن النتيجة التي استنتجناها في الماء المقطر ، تكون اكثر من هذا بقليل ، بينما في الماء غير المقطر ، تنقص عنه بقليل .

وثالثاً : نفرض الشبر (٢٣) سنتمتراً فيكون الناتج :

٣٢ ٣٧٧٦/١٢١٦٧ - ٣٢ ٣٧٧٦/١٢١٦٧ =

٢٠

٣٩٣١٢٠/١٢١٦٧ - ١٩٦٥٦/١٢١٦٧ = ٣٧٣٤٦٤/١٢١٦٧ = ٣٠ ٨٤٥٤/١٢١٦٧ شبراً مكعباً .

ورابعاً : نفرض الشبر ١/٤ ٢٣ سنتمتراً ، فيكون الناتج .

٣١ ٨٣١٩/٢٩٧٩١ - ٣١ ٨٣١٩/٢٩٧٩١ =

٢٠

٩٣١٨٤٠/٢٩٧٩١ - ٤٦٥٩٢/٢٩٧٩١ = ٨٨٥٢٤٨/٢٩٧٩١ = ٢٩ ٢١٣٠٩/٢٩٧٩١ شبراً مكعباً .

وخامساً : نفرض الشبر (٢٤) سنتمترا فيكون الناتج :

٢٨ ٧/١٦ - ٢٨ ٧/١٦ =

٢٠

٤٥٥/١٦ - ٩١/٦٤ = ١٧٢٩/٦٤ = ٢٧ ١/٦٤ شبراً مكعباً .

ونلاحظ هنا أيضاً ، أن نتيجة هذا الفرض ، مطابق تقريباً مع الرأي القائل إن الكر (٢٧) شبراً ، المستفاد من صحيحة اسمـاعيل بن جـابر ، التي ينقلهـا صفوان ، بنـاءاً على حملهـا على المـدوَّر ، وفرض نسبة المحيط الى القطر ١/٣ كما هو في التقديـر المساحي ، والمستفـاد من حديث اسمـاعيل بن جابر الآخر ، بناءاً على حملها على المربَّع .

انا تارة ، نلتزم بعدم صحة السند في جميع اخبار المساحة ، لأنها جميعاً لا تخلو من اشكال سندي ، حتى صحيحة اسماعيل بن جابر ، المتيقنة الصحة عندهم ، على ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى .

واخرى : نلتزم بصحة السند في واحدة من الروايات .

وثالثة : نلتزم بالصحة السندية في اكثر من رواية . فهذه ثلاثة تقديرات ، ونحن نتكلم بشأنها في مقامين : **احدهما** : فيما هو مقتضى الصناعة على كل واحد من هذه التقديرات ، لكي نعرف على أي تقدير يتم الأمر الأول . **والآخر** : في تمحيص نفس هذه التقديرات ، بدراسة اسانيد روايات الباب .

أما المقام الأول : فحاصل الكلام فيه : انا إذا التزمنا بالاشكال السندي في كل روايات المساحة ، ولم نقبل استفاضتها اجمالا ، فيكون وجودها كالعدم ، وعليه فيتم الأمر الأول في هذا الطريق ، لأن المهم في هذا الأمر ، أن تسقط أخبار المساحة عن الحجية ، سواء كان للتعارض ، أو للقصور السندي ، وبضم الأمرين الأخيرين إليه ، يتم الاستدلال على مذهب المشهور . نعم على هذا التقدير ، لا يمكن اثبات الأمر الثالث بالدلالة الالتزامية لأخبار المساحة ، حتى لو انكرنا تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية ، لأن المفروض سقوط أخبار المساحة عن الاعتبار في نفسها .

وأما إذا تمت لدينا رواية واحدة من روايات الباب ـ ولنفرض كنموذج لهذا التقدير ، انها رواية اسماعيل بن جابر الأولى ، بوصفها متيقنة الصحة ـ نسبياً ـ، بالنسبة إلى سائر روايات المساحة ـ ، فمن الواضح ، أن الأمر الأول ـ وهو السقوط المطلق لأخبار المساحة ـ ، لا يتم حينئذ ، بل لا بد في هذه الحالة ، من ملاحظة هذه الرواية المفترض صحتها .

فإن كانت هذه الرواية ظاهرة في حد معين أخذ به ، كما إذا كنا نستظهر

من رواية اسماعيل بن جابر ، التحديد بستة وثلاثين شبراً مثلاً ، وبعد ذلك ، يقع البحث في كيفية التوفيق بينها وبين رواية الوزن ، على ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى .

وأما إذا ثبتت عندنا حجية سند أكثر من رواية واحدة ، فإن كان هذا الأكثر متمثلاً في روايتين ـ مثلاً ـ ، متفقتين في المدلول ظهوراً ـ كروايتي إسماعيل بن جابر ـ ، إذا استظهرنا من الأولى ، ـ المدور ـ ، ومن الثانية ـ المربع ـ، أو إجمالاً ـ كرواية الحسن بن صالح ، ورواية أبي بصير، إذا افترضنا ترددهما معاً بين المدور والمربع ، بنحو يعلم أن المراد منهما على إجماله واحد ـ ، فلا تعارض بينهما ، بل يؤخذ بهما معاً .

وكذلك إذا كانت كل من الروايتين مجملة ، مع عدم تطابق الاجمالين ، ووجود طرف مشترك بينهما ـ كما إذا قيل بتردد روايتي اسماعيل بن جابر معاً بين المدور والمربع ، فإن الطرف المشترك في الاجمالين هو السبعة والعشرون ـ ، فأيضاً لا تعارض .

وأما إذا كان الأكثر من رواية متمثلا في روايتين أو روايات ظاهرة في مساحات مختلفة ، أو مجملة مع عدم طرف مشترك ـ كما لو قلنا بحجية رواية اسماعيل بن جابر الأولى ، ورواية أبي بصير وترددهما بين المربع والمدور ، فإنهما مختلفان حينئذ على كل تقدير ـ ، ففي مثل ذلك ، يقع التعارض بين أخبار المساحة . ولكي يتحقق الأمر الأول ـ وهو سقوط أخبار المساحة عن الحجية ـ ، لا بد من النظر الى استحكام هذا التعارض وعدمه ، وذلك باستعراض الوجوه المحتملة للجمع العرفي بين روايات المساحة المختلفة ، فإن تم شيء منها ، لم تسقط عن الحجية ، وإن لم تتم ، استحكم التعارض ، وسقطت الروايات جميعاً ، وبذلك يتحقق الأمر الأول .

وما يتصور وجهاً للجمع بين روايات المساحة المتعارضة وجوه :

الوجه الأول : حمل أخبار المساحة على العلامية ، بأن يقال : إنها ليست

في مقام بيان الحد الواقعي للكر لكي تتعارض ، بل في مقام جعل العلامة على الحد الواقعي ، فلا تعارض بينهما .

وتحقيق هذا الكلام - بنحو يظهر فيه وجهه ومناقشته - ، هو أن أخبار المساحة ، يتصور فيها بدواً ثلاثة احتمالات :

أحدها : أن تكون في مقام بيان الحد الواقعي للكر ، من قبيل التحديد الواقعي للمجتهد مثلاً : بالقادر على الإستنباط وهذا حد من الدرجة الأولى .

ثانيها : أن تكون في بيان الحد من الدرجة الثانية للكر ، ونقصد به العلامة الواقعية على الحد الواقعي للكر ، من قبيل جعل الافتاء من شخص علامة على اجتهاده . ومن خصائص هذه العلامة ، أن بالامكان أن تكون أخص من الحد الواقعي ، ولكن لا يمكن أن تكون أعم منه ، لأن الأخص ، يصلح علامة على الأعم ، بخلاف العكس .

ثالثها : أن تكون هذه الروايات ، في مقام بيان العلامة الظاهرية ، بحيث قد يتفق خطأها وانفكاكها عن الحد الواقعي ، إلا أن الشارع عبّدنا باماريتها ، من قبيل التعبد بكون حسن الظاهر امارة على العدالة . ومثل هذه العلامة ، تكون أعم مطلقاً ، أو من وجه .

فإذا بنينا على الاحتمال الاول ، وقع التعارض بين اخبار المساحة . وأما إذا بنينا على الاحتمال الثاني ، فقد يقال : انه لا تعارض عندئذ ، إذ لا مانع من فرض كون العناوين المذكورة في الروايات كلها ، علامات على الحد الواقعي . وتبرير هذا الاحتمال فنياً : ان الرواية الدالة على اصغر المساحات، -ولنفرضها ثلاثة في ثلاثة -، نص في بيان الحد الواقعي، إذ لا يمكن الالتزام بأن الحد الواقعي هو المذكور في الروايات الأخرى، وان تلك الرواية في مقام جعل العلامة عليه ، إذ لا معنى لجعل الاعم علامة الاخص ، وأما سائر الروايات ، فهي وإن كانت ظاهرة في بيان الحد الواقعي ، ولكنها

ليست نصاً في ذلك ، لإمكان حملها على العلامية ، وان الحد الواقعي ، هو ما بُيِّن في تلك الرواية ، لإمكان جعل الاخص علامة على الاعم ، فيجمع بين النص والظاهر ، بحمل الظاهر على العلامية ، بقرينية النص ، فيكون الحد الواقعي للكر واحداً ، والعلامات عليه متعددة ، بل قد يكون الحد الواقعي هو الوزن ، والمساحات كلها علامات عليه .

ولا يقدح في ذلك ، اختلافها بالقلة والكثرة ، بدعوى لَغْوية جعل الاكثر علامة في ظرف جعل الاقل . . لان ذلك الاختلاف ، في نتيجة ضرب الابعاد ، لا في نفس الاشكال المختلفة ، وإلا فهي متباينة ، والمجعول علامة ليس هو النتيجة . فعلامية ثلاثة ونصف في المربّع ، وعلامية ثلاثة في اربعة في المدوّر . . ليست من قبيل جعل الاكثر علامة في ظرف جعل الأقل ، لان العنوانين المذكورين متباينان ، وليسا أقل واكثر ، وان كانت النسبة بين ناتج ضرب الابعاد في المربع المذكور ، وناتج ضرب الابعاد في المدوّر المذكور . . هي الاقل والاكثر .

والتحقيق : ان هذا الجمع ـ بحمل التحديدات المختلفة في أخبار الكر على العلامية ـ ، غير متجه ، وتوضيحه ببيان أمرين :

الأول : إن جعل شيء علامة ، مساوق مع فرض دخل تمام العلامة في العلامية ، والكشف عن ذي العلامة ، بنحو لو اختل جزء من العلامة ، يختل الكشف العلامي لها ، لا بمعنى أن ذا العلامة لا يوجد إلا حين وجودها ، فإن العلامة يصح أن تكون أخص من ذيها ، بل بمعنى أنه لا ينكشف إلا باستجماع العلامة لتمام أجزائها ، إذ لو كان جزء من العلامة كافياً في الكشف عن ذيها ، لكان إدخال الجزء الآخر في العلامية لغواً عرفاً .

الثاني : أن أخبار المساحة ـ بعد حملها على العلامية الواقعية للحد الواقعي ـ ، يدل كل واحد منها بالمطابقة ، على أن الشكل الفلاني علامة على الكرية ، ويدل بالالتزام ، على أن كل ما بلغت مساحته حاصل ضرب الابعاد المذكورة في ذلك الشكل فهو كر ، مهما كان شكله .

وعلى أساس هذين الأمرين نلاحظ : أن الخبر الدال في نظر المشهور ، على التحديد بثلاثة ونصف في المربع طولاً وعرضاً وعمقاً ، لا يمكن حمله على العلامية ، مع الالتزام بكفاية ما يكون مساحته سبعة وعشرين شبراً إذ يلزم من ذلك ، أن لا يكون لجزء من العلامة أي دخل في العلامية ، وهو نصف الشبر الذي هو جزء من ثلاثة أشبار ونصف ، فأخذ المولى لهذا النصف ، مع افتراض أن الكر محفوظ بدونه دائماً ، ليس أمراً عرفياً ، فلا يمكن الالتزام بهذا الجمع . وكذلك الأمر لو كان خبر أبي بصير ـ مثلاً ـ ، وارداً في المدّر ، والتزمنا فيه بالعلامية ، وان الكر واقعاً يكفي فيه السبعة والعشرون ، فان لازم ذلك ، أن يكون جزء من العلامة قد ادخل في العلامة ، مع امكان احتفاظ العلامة وعلاميتها بدونه ، إذ لو جعلت العلامة ، كون المدوّر ثلاثة وربع في ثلاثة ونصف ، لما انفك أيضاً عن الكر الواقعي . واعتبار شيء في العلامة لا دخل له في علاميتها ، ليس أمراً عرفياً ، فلا يمكن الالتزام بجمع يؤدي إلى ذلك .

الوجه الثاني : أن يقال : إن التعارض بين أخبار المساحة ـ بعد فرض حملها على الحد الواقعي ـ ، إنما يحصل ، إذا كان الشبر فيها جميعاً ملحوظاً بمقدار واحد ، ومن هنا يمكن الجمع بينها ، بحمل الشبر فيما دل على تحديد الكر بمساحة أصغر ، على شبر من الأشبار المتعارفة الطويلة ، وحمله فيما دل على تحديد الكر بمساحة أكبر ، على شبر من الأشبار المتعارفة القصيرة .

والتحقيق : ان هذا قد يتجه ، إذا كانت كلمة الشبر مجملة في كل رواية ، ومرددة بين التقادير المتعارفة المختلفة ، فان حال اخبار المساحة بلحاظ الشبر ، يناظر حينئذ اخبار الوزن بلحاظ الرطل ، الذي كان مجملاً ، ورفع اجماله بملاحظة مجموع اخبار الوزن ، فهنا ايضاً ، يرفع الاجمال ، بضم بعض اخبار المساحة إلى بعض .

ولكن الصحيح ، انه لا إجمال في كلمة الشبر ، وتوضيح ذلك : انه حينما يؤخذ عنوان من قبيل الشبر والقدم والذراع في موضوع الحكم : فتارة يكون

الحكم إضافياً ـ بمعنى أن له نسبة إلى افراد المكلفين ـ ، كما إذا قيل : امسح من رأسك مقدار شبر، أو قيل: إذا طويت كذا ذراعاً في سفرك فقصِّر. وأخرى: لا يكون الحكم بمضمونه مشتملاً على نسبة إلى افراد المكلفين ، كالحكم بالكرية والطهارة والنجاسة ، فيما إذا قيل ان الماء إذا كان كذا شبراً كان كراً ولا ينجس بالملاقاة ، فان الكرية وعدم الانفعال الواقعي ، لا معنى لاضافتهما إلى هذا المكلف أو ذاك .

فان كان الحكم من قبيل الأول ، فهناك احتمالان ممكنان عرفاً ، **أحدهما** : ان يراد بالشبر المعنى النسبي ، أي شبر كل مكلف بلحاظ الحكم المضاف إليه ، فهذا يجب عليه أن يمسح من رأسه مقداراً يساوي شبر نفسه ، وذاك يمسح بمقدار شبر نفسه وهكذا . **والآخر** : ان يراد بالشبر المعنى الموضوعي ، اي نحو مقدار لا يختلف باختلاف آحاد المكلفين ، وان كان الحكم من قبيل الثاني ، تعيَّن ان يراد بالشبر ، المعنى الموضوعي ، وسقط الاحتمال الأول ، لان الحكم ـ بعد فرض كونه ذا معنى واحد محفوظ في نفسه ، بقطع النظر عن آحاد المكلفين ـ ، لا معنى لاناطته في حق كل مكلف بشبر نفسه .

ثم انه كلما ثبت ان المراد بالشبر المعنى الموضوعي ، فهناك احتمالان بشأنه احدهما : ان يراد بالشبر مطلق المتعارف ، بمعنى الجامع بين الأشبار .
والآخر : أن يراد به مرتبة معينة من مراتب المتعارف .

وفي هذا الضوء يوجد سؤالان :

الأول ـ ما هي الطريقة التي نعين بها ان المراد بالشبر المعنى النسبي أو الموضوعي ، فيما إذا كان كلا المعنيين ممكناً ؟ .

والثاني ـ ما هي الطريقة التي نعين بها ـ بعد افتراض المعنى الموضوعي ـ ، ان المراد به المطلق ، أو مرتبة خاصة ؟

أما السؤال الاول : فمن الواضح ـ كما قدمنا ـ ، ان الحكم إذا كان من

قبيل الثاني ، فالمعنى النسبي للشبر غير متعقل عرفاً ، بل يتعين - حينئذ - ، المعنى الموضوعي .

وأما إذا كان الحكم من قبيل الاول ، فالمعين للنسبي أو الموضوعي ، مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً . فقد تقتضي الحمل على النسبي ، كما هو الحال في أمر إغسل ، أو امسح بمقدار شبر . وقد تقتضي الحمل على الموضوعي ، كما هو الحال في أمر قصِّر إذا طويت كذا قدماً ، لأن ارتكازية عدم دخل قصر قدم الانسان وطوله في تقصير الصلاة واتمامها بالسفر . تكون قرينة على ذلك .

وأما السؤال الثاني فجوابه : ان الحكم المجعول ، إذا كان سنخ حكم قابل للجعل على الجامع ، فيتعين الجامع على اطلاقه ، بمقدمات الحكمة ، وأما إذا كان الحكم مستدعياً بنفسه لفرض مرتبة خاصة - كما هو الحال في الاحكام الواردة في مقام التحديد ، حيث لا معنى للتحديد بالجامع بين الأقل والأكثر - ، فيتعين كون المراد من الشبر الموضوعي مرتبة خاصة .

وعلى ضوء ما قلناه ، إذا درسنا أخبار المساحة في المقام ، نجد أن احتمال الشبر النسبي فيها ساقط ، لان الكرية من قبيل الثاني لا الأول ، فلا معنى عرفاً ، لأن يكون شيء كراً واقعاً بلحاظ شخص دون شخص .

كما ان احتمال الشبر الموضوعي مع الحمل على الجامع غير ممكن ، لانها في مقام التحديد ، فيتعين ان يراد بها مرتبة خاصة . ومن هنا قد يتوهم ، ان هذه المرتبة ، حيث انها لم تحدد فتكون مجملة ، وحينئذ يتم الجمع العرفي المذكور .

ولكن الصحيح ، ان هذه المرتبة ، تتعين بنفس مقدمات الحكمة في أقصر الاشبار المتعارفة ، وذلك لأن المولى في مقام بيان الحد ، ولم يبين سوى كلمة الشبر ، فلو كان الحد هو ثلاثة ونصف مثلاً ، بأقل شبر متعارف ، فقد بيَّن

مراده ، لأن اقل شبر مرجعه إلى جامع الشبر ، وعدم دخل الزيادة في الحد ، وقد بيّن الجامع بكلمة شبر . وينفي دخل الزيادة بعدم ذكرها اثباتاً ، كما ينفي دخل أي خصوصية زائدة بسكوت المولى عنها في مقام الاثبات . وهذا بخلاف ما إذا افترضنا ان مراد المولى بالشبر مرتبة اكبر من ذلك ، فان جهة الزيادة حينئذ المرادة له - بحسب هذا الفرض - ، لا توجد عليها قرينة في مقام الاثبات ، فالاطلاق بمقدمات الحكمة ، يعيّن إذن إرادة اقصر الاشبار المتعارفة ، ومعه يكون التعارض مستحكماً .

الوجه الثالث : من وجوه الجمع بين أخبار المساحة ، حملها على مراتب الاعتصام والطهارة ، فتكون بعض تلك المراتب تنزهية ، وفي مقابل نجاسة تنزهية ، وبعضها لزومية ، وفي مقابل نجاسة حقيقية .

ويرد عليه : أن فكرة تعدد مراتب الطهارة والاعتصام وإن كانت عرفية ، إلا أن استخدام هذه الفكرة في الجمع بين أخبار المساحة ليس صحيحاً ، لقوة ظهورها في أنها في مقام تحديد أمر واحد وهو الكرية ، باعتبارها كيلا مخصوصاً ، لا أنها في مقام بيان نفس الاعتصام والطهارة ابتداءاً . على أن التفاوتات القليلة الموجودة بين مقادير الروايات ، لا يناسب حملها على مراتب الاعتصام ، فان هذه المراتب ، إنما يتعقلها العرف بين مراتب من الكثرة مختلفة ، لا بين مقادير متقاربة .

الوجه الرابع أن يقال : إن التعارض إنما يتمثل في صحيحة إسماعيل إبن جابر من ناحية ، بدلالتها على سبعة وعشرين ، ورواية أبي بصير ، ورواية الحسن بن صالح من ناحية أخرى ، بدلالتها على حوالي اثنين وثلاثين ، بناءاً على استظهار المدوّر منهما ، أو عدم استظهار غيره على الأقل . وهذا يعني أن الاختلاف يساوي حوالي خمسة أشبار أو ستة . وحيث إن الصحيحة كانت في مقام تحديد الكر في نفسه ، والروايتين كانتا في مقام تحديد الكر الواقع في الأرض، فيمكن أن تحمل زيادة الأشبار الخمسة فيها، على أمر غالبي متعارف،

وهو أن لا يكون قعر المياه الموجودة في الارض على مستوى واحد ، بل تكون نقطة الوسط في القعر ، أكثر انخفاضاً من الجوانب ، كما في الغدران وأمثالها ، مما يوجد في الأرض .

والصحيح : أن هذا التوفيق بين الروايات ، قد يكون معقولاً في مقام ابراز نكتة واقعية ، تبرر فهم كيفية صدور هذه الروايات من الامام ، بعد الفراغ عن صدورها ، ولكنه لا يصح أساساً للجمع العرفي بين الروايات ، لأن ذلك يتوقف على وجود قرينة في رواية ابي بصير مثلاً ، على ملاحظة تلك العناية ، وهي عدم التساوي في قعر الماء ، ومجرد احتمال ذلك واقعاً ، لا يجعل الجمع عرفياً كما هو واضح .

والقرينة على ملاحظة ذلك ، ليست إلا دعوى : أن نظر رواية أبي بصير ، متجه إلى المياه الموجودة عادة في الارض كالغدران ونحوها ، وأن غلبة عدم استواء القعر في هذه المياه ، تصلح أن تكون قرينة على ملاحظة تلك العناية ، أو لا أقل من أن تصبح رواية أبي بصير ، في دلالتها على اعتبار الأشبار الخمسة أو الستة الزائدة مجملة ، ومحتملة للحمل على دخل ذلك في الحد الواقعي ، وللحمل على تدارك تلك العناية .

ولكن الانصاف ، عدم وجاهة هذه الدعوى ، لأن كون النظر في رواية أبي بصير إلى الغدران وأمثالها ، من المياه المبتلاة غالباً بتلك العناية ، ليس هناك منشأ لدعواه ، إلا ورود كلمة (الأرض) في رواية أبي بصير ،حيث قال : (في عمقه في الارض) ، بينما لم ترد هذه الكلمة في رواية اسماعيل بن جابر ، وهذا وحده لا يكفي لإعطاء الرواية ظهوراً في الخروج عن القضية الفرضية ، إلى الاتجاه في النظر نحو الافراد الخارجية المتعارفة من المياه في امثال الصحراء ، على ان مجرد غلبة ذلك خارجاً في هذه المياه ، لا يبرر حمل الرواية على ملاحظة تلك العناية ، ما لم تكن هذه الغلبة واضحة ومركوزة ، على نحو تصلح لاعتماد

المولى عليها ، في صرف ظهور كلامه عن إناطة الكرية بتمام ما ذكره في التحديد .

هذا كله في المقام الأول .

وأما المقام الثاني : وهو في تحقيق أسانيد روايات الباب ، فحاصل الكلام في ذلك :

ان رواية الحسن بن صالح ، فيها ضعف سندي ، من ناحية عدم ثبوت وثاقة الحسن بن صالح ، وبهذا تكون ساقطة عن الحجية .

وأما رواية اسماعيل بن جابر ، المتيقنة الصحة عندهم ، فكأنها لوحظت في الوسائل ، حيث ذكر : ان الشيخ ـ قدس سره ـ ، نقلها عن محمد بن احمد بن يحيى ، عن أيوب بن نوح ، عن صفوان ، عن اسماعيل .

وظاهر ذلك ، ان الشيخ نقل الرواية ابتداءاً عن محمد بن احمد بن يحيى ، وهذا يعني انه أخذها من كتبه ، كما هو مبنى الشيخ فيمن ينقل الرواية عنه ابتداءاً ، وحيث ان الشيخ في المشيخة ، قد ذكر طرقه إلى الروايات التي أخذها من الأصول والكتب ، ونصَّ على طرقه إلى الروايات المأخوذة من كتب محمد بن أحمد بن يحيى ، وبعض هذه الطرق صحيح ، فتصبح الرواية صحيحة ، غير أننا لو لاحظنا الرواية في مصادر الوسائل ـ في التهذيب والإستبصار ـ ، لوجدنا ان الشيخ لم يبدأ في نقلها بمحمد بن أحمد بن يحيى ، ليكون دالاً على أخذها من كتابه ، لكي يشملها ما نص عليه من الطرق في مشيخته ، بل ان الشيخ ذكر في الاستبصار : « اخبرني الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمد بن يحي ، عن أبيه ، عن محمد بن احمدبن يحي . . . الخ »(١) . وذكر في التهذيب : « اخبرني الشيخ أيده الله ، عن احمد بن محمد بن الحسن ، عن أبيه ، عن محمد بن يحي ، عن محمد بن أحمد بن

(١) الجزء الأول ص ١٠ .

يحي . . . الخ »[1] ، ونلاحظ ان في السند الاول ، أحمد بن محمد بن يحي ، وفي السند الثاني ، أحمد بن محمد بن الحسن ، وكلاهما لم يثبت توثيقه . فتصريح الشيخ بوسائطه إلى محمد بن أحمد بن يحي ، يفقدنا القرينة على كون الرواية مأخوذة من كتاب محمد بن أحمد ، لأن القرينة ليست الا البدء به ، ومعه فلا تنفع صحة بعض طرق المشيخة إلى محمد بن أحمد بن يحيى ، لأنها كلها طرق إلى ما أخذ من كتب هذا الشخص .

وهناك طرق قد تقترح للتخلص من هذا الاشكال السندي ، وأحسن هذه الطرق : ان الشيخ في فهرسته ، ذكر انه يروي كتب وروايات محمد بن أحمد بن يحي ، بعدة طرق ، وبعضها صحيح ، وواحد من تلك الطرق ، هو الطريق الذي صرّح به في الاستبصار ، عند نقل رواية اسماعيل بن جابر ، فإذا ضممنا إلى ذلك استظهار مطلب من عبارة الفهرست ، وهو ان كل ما يرويه الشيخ بأحد تلك الطرق ، فهو يرويه بالطرق الاخرى أيضاً ، انتج ان رواية إسماعيل بن جابر، يرويها الشيخ بسائر طرقه، إلى محمد بن أحمد بن يحيى، نعم ، لو كان الشيخ قد صرح عند نقل رواية عن محمد بن أحمد بن يحيى ، بطريق إليه مغاير للطرق التي ذكرها في الفهرست، فلا يشملها الاستظهار المذكور ، ولا يمكن حينئذ تصحيحها بلحاظ صحة بعض تلك الطرق المذكورة في الفهرست .

وأما رواية اسماعيل بن جابر الاخرى ، فقد ورد في سندها ابن سنان ، ومن هنا نشأ الاشكال في سندها ، لتردده بين عبد الله بن سنان الثقة ، ومحمد ابن سنان الذي لم يثبت توثيقه . وقد جاء في التنقيح : ان الرواية نقلت في الكافي وموضع من التهذيب ، عن عبد الله بن سنان ، وكذا في الاستبصار على ما حكي ، وفي موضع آخر من التهذيب ، عن محمد بن سنان ، وفي الوافي عن ابن سنان ، ويظهر من صاحب الوافي ، ان ابن سنان ينصرف إلى عبد الله ابن

(١) الجزء الأول ص ٤١ .

سنان ، فيتعين الحمل عليه .

ولا أدري ما هي فائدة دعوى انصراف ابن سنان إلى عبد الله بن سنان ، إذا كان ابن سنان قد صرح في مراجع الوافي ، بأنه عبد الله تارة ، كما في الكافي ، وبأنه محمد اخرى ، كما في موضع من التهذيب ؟ ! غير ان الصحيح ، ان الرواية لم تنقل في الكافي عن عبد الله بن سنان ، بل نقلت عن ابن سنان بهذا العنوان الاجمالي[1] ، وانما نقلها الشيخ الطوسي في التهذيب[2] عن عبد الله بن سنان ، وكذلك صنع في الاستبصار[3] ، ونقلها في موضع آخر من التهذيب عن محمد بن سنان[4] .

وطريق الكليني في الرواية إلى ابن سنان على إجماله معتبر، إذ رواها عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن البرقي ، عن ابن سنان ، فبناءاً على اعتبارالبرقي الاب ، يكون الطريق معتبراً .

وأماالشيخ ، فقد صرح في المواضع الثلاثة التي نقل فيها رواية اسماعيل بن جابر بطريقه كاملاً ، ولم يحوّل على المشيخة . ففي احد الموضعين اللذين نقل فيهما الرواية عن عبد الله بن سنان ، ذكر : انه يرويها عن الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمد بن يحيى ، عن أبيه ، عن محمد بن أحمد بن يحيى . وفي الموضع الآخر ذكر : انه يرويها عن الشيخ المفيد ، عن أحمد بن محمد بن الحسن ، عن أبيه ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن أحمد بن يحيى . وفي الموضع الثالث الذي نقل فيه الرواية عن محمد بن سنان ، ذكر : أنه اخبره بالرواية الشيخ المفيد ، عن أحمد بن محمد، عن أبيه ، عن سعد بن عبد الله ، عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن خالد ، عن محمد بن

---

(١) الجزء الثالث ص ٣ .
(٢) الجزء الأول ص ٤٢ .
(٣) الجزء الأول ص ١٠ .
(٤) الجزء الأول ص ٣٧ .

سنان ، عن اسماعيل بن جابر . وهذا يعني انه عوض هنا عن محمد بن أحمد بن يحيى ، بسعد بن عبد الله .

والطرق الثلاث للشيخ ، كلها مبتلاة بالاشكال الذي أشرنا إليه في سند رواية اسماعيل بن جابر الاولى ، حيث انه لم ينقلها عن محمد بن أحمد بن يحيى ، أو عن سعد بن عبد الله ابتداءاً ، لكي يكون قرينة على الأخذ من كتابه ، وشمول طرق المشيخة له . فإذا بنينا على التسامح من هذه الناحية ، وجعل التعرض للوسائط إلى أصحاب الكتب ، من التوسعات التي اشار الشيخ إلى حذفها وعدوله عنها بعد ذلك[1]، دون أن تعني أي فرق حقيقي بين ذكر تلك الوسائط ، وما استقر عليه بناء الشيخ بعد ذلك من حذفها . . فهذا يعني تتميم السند في المواضع الثلاثة ، وعليه يحصل التعارض ، ما لم يحتمل تعدد الرواية .

وأما إذا لم نبن على ذلك ، واقتصرنا في التخلص من هذا الاشكال ، على البيان الذي تقدم في رواية اسماعيل بن جابر الأولى ، فهذا البيان يختص بالموضع الاول من المواضع الثلاثة المتقدمة ، لان الطريق فيه ، هو احد الطرق المصرح بها في الفهرست ، دون الموضعين الأخيرين[2] . وعليه فلا يثبت

(١) فقد ذكر في مشيخة التهذيب ما هذا لفظه : « . . . ووفينا بهذا الشرط في أكثر ما يحتوي عليه كتاب الطهارة ، ثم إنا رأينا أنه يخرج بهذا البسط عن الغرض ، ويكون مع هذا الكتاب مبتوراً غير مستوفى ، فعدلنا عن هذه الطريقة ، إلى ايراد احاديث اصحابنا رحمهم الله ، المختلف فيه والمتفق ، ثم رأينا بعد ذلك ، ان استيفاء ما يتعلق بهذا المنهاج أولى من الاطناب في غيره ، فرجعنا وأوردنا من الزيادات ما كنا أخللنا به ، واقتصرنا من إيراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذي اخذنا الخبر من كتابه ، أو صاحب الأصل الذي أخذنا الحديث من أصله . . . » .
التهذيب ج ١٠ ص ٤ من المشيخة .

(٢) بمعنى ان الطريق المصرح به إلى محمد بن أحمد بن يحيى في الموضع الثاني ليس هو أحد الطرق المذكورة في الفهرست ، ليشمله استظهار أنه كل ما روي ببعضها فهو مروي بالبعض الآخر ، كما أن الطريق المصرح به إلى سعد في الموضع الثالث ليس هو أحد الطرق المذكورة في الفهرست إلى سعد .

التصريح بمحمد بن سنان في الموضع الثالث ، لان ثبوت ذلك ، فرع صحة سند الشيخ إلى سعد بن عبد الله ، وهو غير صحيح بحسب الفرض ، ومعه يندفع الاشكال السندي رأساً ، لان التصريح بعبد الله بن سنان ثبت بطريق معتبر ، ولم يثبت معارضه بطريق معتبر ، ومعه تصح الرواية ، سواء كان عنوان ابن سنان في طريق الكافي مجملاً ، أو ظاهراً في عبد الله بن سنان .

نعم يبقى الكلام عندئذ فيما قد يدعى من وجود قرائن خارجية ، توجب الوثوق بعدم كون ابن سنان الواقع في السند عبد الله ، لعدم مناسبة الطبقة ، حيث ان عبد الله بن سنان من اصحاب الامام الصادق عليه السلام ، فلا يناسب ان يروي عنه محمد بن خالد ، ولا ان يروي هو عن الصادق عليه السلام بالواسطة .

وقد أجيب عن ذلك : بدفع الامر الأول ، بأن البرقي من اصحاب الرضا ، بل الكاظم ايضاً ، فلا استبعاد في ان يروي عن عبد الله بن سنان ، الذي هو من الجيل الثاني من اصحاب الامام الصادق ، خصوصاً مع وجود روايات اخرى نقلها البرقي عن اصحاب الامام الصادق ، كثعلبة وزرعة .

ودفع الامر الثاني ، بنفي الاستبعاد ايضاً ، ووقوع روايات لعبد الله بن سنان عن الصادق بالواسطة ، بل قد يتفق ان يكون بعض وسائط عبد الله ، عين واسطة محمد بن سنان ، من قبيل اسحاق بن عمار[1] .

وهذا الكلام صحيح في نفي الاستبعادات الخارجية ، ولكن إذا بني على سقوط نقل الشيخ في المواضع الثلاثة ، للاشكال السندي ، ولم يبق لدينا الا طريق الكليني ، فهذا الكلام لا يفيد لتعيين ان المراد بابن سنان فيه عبد الله . والاجمال يكفي لسقوط السند عن الاعتبار ، بعد اشتهار كل من الشخصين في عالم الرواية ، وكون المقام الثبوتي والاحترامي لعبد الله أكبر ، لا يبرهن على الانصراف .

---

(١) الحدائق الناضرة الجزء الأول ص ٢٧١ نقلاً عن كتاب مشرق الشمسين للشيخ البهائي (قده) .

واما رواية ابي بصير ، فبعد فرض انصراف ابي بصير إلى الثقة ، ووثاقة عثمان بن عيسى الواقع في السند ، وكذلك ابن مسكان ، ينحصر الاشكال في احمد بن محمد ، الذي روى عنه محمد بن يحيى ، وروي هو عن عثمان بن عيسى ، إذ جاء مطلقاً في طريق الكافي[١] ، وكذلك في الاستبصار[٢] ، ولا اشكال في انصرافه حينئذ إلى الثقة ، او احد الثقات ، المعهود رواية محمد بن يحيى عنهم . ولكنه جاء في طريق التهذيب ، بعنوان احمد بن محمد بن يحيى[٣] ، وهو مجهول لان أشهر من يعرف بهذا العنوان ، هو ابن محمد بن يحيى ، الذي وقع في سند الرواية راوياً عن أحمد بن محمد ، فلا يناسب أن يكون هو المقصود ، وغيره ممن ذكر بهذا العنوان في كتب الرجال كذلك ، فيكون الشخص مجهولاً ، وبهذا تسقط الرواية عن الحجية . والتخلص من هذا الاشكال يكون ، اما بابداء احتمال تعدد الرواية ، ومعه يبقى ظهور أحمد بن محمد ، غير المقيد في الثقة على حاله ، واما بتجميع الشواهد التي توجب الظن الاطمئناني بالاشتباه في طريق التهذيب ، حيث ان أحمد بن محمد بن يحيى ، لو كان راوياً واقعاً بين محمد بن يحيى ، وعثمان بن عيسى ، وكلاهما من المكثرين ، فكيف لم ير له رواية في هذه المرتبة في سائر الموارد الاخرى ؟ ! ، وكيف لم يتعرض له في الرجال ، مع وقوعه في مثل هذا الطريق ؟ ! ، وكيف أطلق الكليني (ره) في الكافي ، احمد بن محمد ، مع وضوح ان هذا الاطلاق ، في قوة التصريح بصرفه عن مثل هذا الراوي المجهول ؟ ! ، خصوصاً مع أن الكليني بنفسه وقع في طريق التهذيب ، الذي قيد أحمد بن محمد بأنه ابن يحيى ، فكيف يفرض ان الكليني بنفسه يروي القيد ثم يسقطه في كتابه ؟ ! ، بل ان الشيخ نفسه في الاستبصار روى الرواية بنفس السند ، مع اسقاط قيد ابن يحيى . . إلى غير ذلك من المبعدات التي توجب سقوط نقل

---

(١) الجزء الثالث ص ٣ .
(٢) الجزء الأول ص ١٠ .
(٣) الجزء الأول ص ٤٢ .

فبالمن الشاهي ـ وهو ألف ومائتان وثمانون مثقالاً ـ ، يصير أربعة وستين مَنّاً إلا عشرين مثقالاً[1] .

(مسألة ـ ٣) الكر بحقه الاسلامبول ـ وهي مائتان وثمانون مثقالاً ـ ، مائتا حقة واثنتان وتسعون حقة ونصف حقة .

التهذيب عن الحجية ، ومعه يبقى الانصراف في طريق الكليني سليماً عن المعارض .

وقد يقال في الجواب على الاشكال : ان الرواية ، وان كانت ضعيفة على طريق الشيخ في التهذيب ، لاشتماله على أحمد بن محمد بن يحيى ، ولكنها صحيحة على طريق الكليني ، لوثاقة أحمد بن محمد بن عيسى[1] .

وهذا الكلام انما يصح ، إذا رجع إلى ابداء احتمال تعدد الرواية ، كما اشرنا إليه ، بمعنى وجود شخصين باسم أحمد بن محمد ، كلاهما نقلا الرواية عن عثمان بن عيسى ، وكلاهما نقلا الرواية لمحمد بن يحيى ، واما مع استبعاد هذا الفرض ، فلا يكفي القول ، بأن ضعف الرواية على طريق الشيخ ، لا يضر باعتبارها على طريق الكليني ، لان طريق الشيخ إلى نفس أحمد بن محمد لا ضعف فيه ، وحيث انه واحد ، ولا يحتمل فيه التعدد ، فيحصل التعارض بين الطريقين في تعيينه ، لان مقتضى الظهور الانصرافي في طريق الكليني ، تعيينه في الثقة ، ومقتضى التصريح في طريق التهذيب ، تعيينه في المجهول . ويتعين عندئذ التخلص من الاشكال ، باسقاط طريق التهذيب عن الحجية ، والصلاحية لاثبات كلمة ابن يحيى بالنحو الذي أشرنا إليه .

(١) بعد أن حدد وزن الكر بالأرطال ، وقع البحث في تحديد الرطل العراقي . والمعروف أنه مائة وثلاثون درهماً ، وقد استدل على ذلك ، بما دل

---

(١) التنقيح تقريرا لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٨٤

على أن الرطل المدني مائة وخمسة وتسعون درهماً ، كرواية ابراهيم بن محمد الهمداني[١] ، بضميمة ما دل على أن الرطل العراقي ، يعادل ثلثي الرطل المدني ، كرواية علي بن بلال[٢] .

وأما مكاتبة جعفر بن ابراهيم بن محمد الهمداني ، فقد تكون دليلاً مستقلاً على المطلوب ، وقد تكون على مستوى رواية ابراهيم بن محمد الهمداني ، ففي الكافي ، بسنده إلى جعفر أنه قال : كتبت إلى ابي الحسن عليه السلام ، على يدي ابي : جعلت فداك ، إن أصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول : الفطرة بصاع المدني ، وبعضهم يقول : بصاع العراقي . قال : فكتب إلي : الصاع بستة أرطال بالمدني ، وتسعة أرطال بالعراقي . قال : واخبرني أنه يكون بالوزن ألفاً ومائة وسبعين وزنة[٣] .

فإن لوحظ في هذه الرواية ، ما قبل الجملة الأخيرة ، فهي على مستوى رواية ابراهيم ، وإن لوحظت الجملة الأخيرة ، كانت الرواية وحدها كافية لاثبات المطلوب ، إذا استظهرنا ان المخبر في قوله : « اخبرني » . هو الامام ، وان « وزنة » ، بمعنى درهم ، باعتباره الوحدة القياسية للوزن .

والتحقيق : أنا لسنا بحاجة إلى تحديد الرطل العراقي لنتفع بهذه الروايات ، وإنما نحتاج إلى تحديد الرطل المكي .

---

(١) ومتن الرواية : « أن ابا الحسن صاحب العسكر عليه السلام كتب إليه (في حديث) : الفطرة عليك ، وعلى الناس كلهم ، ومن تعول ، ذكراً كان أو انثى ، صغيراً أو كبيراً ، حراً أو عبدا ، فطيماً أو رضيعاً ، تدفعه وزناً : ستة أرطال برطل المدينة . والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً ، يكون الفطرة ألفاً ومائة وسبعين درهماً » .
وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث ـ ٤ ـ .

(٢) قال : كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الفطرة وكم تدفع ؟ قال : فكتب عليه السلام : ستة أرطال من تمر بالمدني ، وذلك تسعة أرطال بالبغدادي .
المصدر السابق حديث ـ ٢ ـ .

(٣) المصدر السابق حديث ـ ١ ـ .

(مسألة ـ ٤) إذا كـان الماء أقـل من الكر ولـو بنصف مثقال ، يجري عليه حكم القليل .

(مسألة ـ ٥) إذا لم يتساو سطوح القليل ، ينجس العالي بملاقاة السافل كالعكس(١) . نعم لو كان جاريـاً من الأعلى إلى الأسفـل ، لا ينجس العـالي بملاقـاة السـافـل ، من غـير فـرق بـين العلو التسنيمي والتسريحي .

وتـوضيحه : انـا إذا بنينـا عـلى الجمـع بـين صحيحـة محمـد بن مسلم ، التي تحدد الكر بستمائة، ومرسلة ابن عمير، التي تحـدده بألف ومـائتين، بحمـل الرطل في المرسلة على العراقي ، اتجه العمـل من أجل تعيـين الرطـل العراقي . وأما إذا لم نبن إلا على حجية الصحيحة ، واعتبرناها مجملة ، واقتصرنـا في تقييد اطلاقات الانفعال على المتيقن منها ـ وهو ستمائة رطـل بالمكي ـ ، فسـوف يكون المقياس لوزن الكر ، هو الرطل المكي ، ونحتـاج حينئذ إلى تحـديده . ولا تنفـع عندئذ الروايات السابقة ، ما لم تضم إلى ذلك ، تسالم العدد الكبير من فقهائنا ، عـلى أن الـرطـل المكي ضعف العـراقي ، ومـع الـرجـوع إلى التسـالم ، يمكن الاستغناء به عن تلك الـروايات في تمـام ما يـراد تحديـده ، إذ ليس هذا التسـالم والاشتهـار ، من قبيل اشتهـاز فتوى معينـة حدسيـة ، بل هـو من اشتهـار أمـر حسي ، يمكن أن يكـون المستند في اشتهـاره معروفيـة ذلك ووضـوحه ، فيعـوّل عليه ، بدلاً عن تلك الروايات ، التي لا يخلو بعضها عن ضعف سنداً .

(١) لأن نكتة السراية إلى تمام الماء ، لا يختلف الحال فيها بين الماء الساكن المتساوي السطوح ، والمـاء الساكن المختلف السـطوح ، كما يـظهر بمـراجعة مـا حققناه مفصلاً في بحوث المضاف ، من نكتة سريان النجاسة في باب المائعات ، ونكتة عدم شمول ذلك للماء الجاري ، إذا لاقت النجاسة جزءه الأسفل ، حيث

(مسألة ـ ٦) إذا جمد بعض ماء الحوض ، والباقي لا يبلغ كراً ، ينجس بالملاقاة[١] . ولا يعصمه ما جمد ، بل إذا ذاب شيئاً فشيئاً ينجس أيضاً ، وكذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر ، فإنه ينجس بالملاقاة ، ولا يعتصم بما بقي من الثلج .

لا ينفعل بذلك الجزء العالي منه .

ومجمل الكلام في ذلك : أن الملاقاة تسبب دائرة للانفعال ، بقدر دائرة التسلط التي يراها العرف للنجاسة الملاقية على ما لاقته ، وحيث إن التسلط يدور في الارتكاز العرفي مدار صلاحية النجس للنفوذ ، فكلما كانت الصلاحية أوسع ، كانت دائرة التسلط المنتزع عرفاً اكبر ، وبالتالي يتحقق الانفعال في نطاق أشمل .

ومن هنا ، كانت ملاقاة النجس للجامد ، متسلطة عرفاً على خصوص السطح الذي حصلت معه المماسة ، لعدم صلاحية النجس للنفوذ أصلاً ، وكلما كان الجسم الملاقي للنجس أبعد عن الإنجماد ، أو أشد ميعاناً ، كان التسلط المنتزع عرفاً من ملاقاة المنجس ، شاملاً لدائرة أكبر منه ، وتسري النجاسة إلى تمام تلك الدوائر .

(١) ـ لا إشكال في أن الكر ـ المركب من ماء منجمد وماء سائل ـ ، ليس معتصماً ، بل ينجس سائله ومنجمده ، لأن الانجماد قد يكون حالة عرضية بالنسبة إلى المفهوم العلمي للماء ، ولكنه في النظر العرفي ، يوجب خروج الماء عن كونه ماءاً ، لتقوّم الماء عرفاً بالسيلان ، فلا تكون أدلة اعتصام الماء الكر ، شاملة لذلك الكر المركب .

ولو فرض الشك في ذلك ، لكفى في إثبات المطلوب أيضاً ، لأن شمول دليل اعتصام الماء الكر له يكون مشكوكاً بنحو الشبهة المفهومية ، فيرجع في

(مسألة ـ ٧) الماء المشكوك كرّيته مع عدم العلم بحالته السابقة ، في حكم القليل على الأحوط[١] ، وإن كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقاة . نعم لا يجري عليه حكم الكر ، فلا يطهر ما يحتاج تطهيره إلى إلقاء الكر عليه ، ولا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه . وإن علم حالته السابقة ، يجري عليه حكم تلك الحالة .

اثبات انفعال الجزء السائل من ذلك الكر ، إلى عموم انفعال الماء ، كرواية ابي بصير[١] ، وفي إثبات انفعال الجزء المنجمد منه إلى عموم « اغسل كل ما أصابه » ، في موثقة عمار[٢] ، لأن المنجمد قابل للغسل ، بل إن هذا العموم ، يمكن ان يثبت به انفعال المجموع ولو التزاماً ، لأن المنجمد اذا انفعل ، دل ذلك على عدم اعتصام المجموع ، فينفعل السائل ايضاً .

هذا على فرض الشك ، ولكنه غير محتمل ، فان العرف لا يتردد في نفي عنوان الماء عن المنجمد .

(١)ـ إذا لم يكن للمشكوك حالة سابقة ، حكم عليه في المتن بعدم الانفعال ، وبعدم كونه مطهراً ، على النحو الثابت للكر من المطهرية . وكل من هذين الحكمين بحاجة إلى بحث ، فهنا مقامان .

المقام الأول : في عدم انفعاله بالملاقاة . ولا شك في أن هذا هو مقتضى الأصول الأولية ، كأصالة الطهارة . وانما الكلام في وجود حاكم على تلك الأصول ، وبعد التجاوز عن دعوى الحكومة عن طريق التمسك بعموم الانفعال

---

(١) عن ابي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال : « ولا تشرب من سؤر الكلب الا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه » .

فان الشك في صدق عنوان الماء ، لا ينافي الجزم بعدم صدق العنوان المستثنى ، لوضوح ان الاستقاء من الحوض الكبير لا يكون من الجامد بل السائل .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤ من ابواب الماء المطلق .

في الشبهة المصداقية ، أو عن طريق قاعدة المقتضي والمانع ، أو عن طريق القاعدة التي أسسها المحقق النائيني، في الترخيصات الاستثنائية المعلقة على عنوان وجودي . لعدم تمامية شيء من ذلك ، كما تقدمت الاشارة إلى ذلك في بعض البحوث السابقة ، ينحصر تصوير الحاكم في الاستصحاب ، وتقريبه بأحد وجهين :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ[1] ، من استصحاب عدم الكرية الثابت بنحو نعتي ، بعد وجود الماء خارجاً ، وذلك لأن جملة من الآيات ، نطقت بأن أصل مياه الأرض هو المطر ، وكذلك ذكر المحدّثون ، والمطر ينزل قطرة قطرة ، فكل ماء إذن ، هو مسبوق بالقلة حين نزوله مطراً من السماء ، فيستصحب عدم كرّيته .

ودعوى أن لازم هذا البيان ، إمكان إجراء استصحاب العصمة في الماء المشكوك ، لأنه كان معتصماً عند نزوله من السماء حتماً ، ويشك في بقاء هذا الاعتصام . مدفوعة ، بأنها تبتني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي ، لأن العصمة المطرية قد ارتفعت جزماً ، والعصمة المشكوكة فرد آخر من العصمة ، وهي العصمة في ضمن الكر .

وحول ما افيد عدة نقاط :

النقطة الأولى : ان فرضية نزول تمام مياه الأرض من السماء ، ـ لو سلّمت ـ، فلا نملك دليلاً على أن نزولها كان بالشكل الذي نراه اليوم من المطر على سبيل التقاطر ، وليس في الآيات ولا الافتراضات الحديثة ، ما يدل على ذلك ، ويكفي احتمال أن يكون الماء النازل ، متكوناً بصورة سيل متدفق من الماء ، فننفي اليقين بالحالة السابقة ، إذ لا يبقى مع هذا الاحتمال يقين بالقلة سابقاً .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ١٩٨ .

هـذا ، مضـافـاً إلى أن الاستصحـاب المـذكـور ، لا ينفـع في الفـروض الاعتيادية للمسألة ، لأن الحالة الاعتيادية للشك في كرية الماء ، أن نملأ حوضاً من ماء الفرات ونحوه من الأنهار ، ونشك في كرّية مـا فيه ، لعـدم العلم بمقدار سعته ، ففي مثل هذه الحالة ، لا يفيد استصحاب القلة التي يفرض إحرازها في بدء خلق الماء على الأرض .

النقطة الثانية : إن استصحاب الاعتصام ، الذي أشـير إليه ، لا بـد من إرجاعه عـلى مباني السيـد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، إلى استصحـاب عدم الانفعـال بعد الملاقاة للنجاسة ، لأن الاعتصام بعنوانه ، ليس من الأحكام المجعولة ، بل هـو منتزع ، ومـرجعه إلى قضيـة تعليقية ، وهي أن هـذا الشيء لا ينجس عـلى تقدير الملاقاة .

وحيث إن استصحاب القضية التعليقية غير ممكن على مباني الأستـاذ ، فلا بد أن يرجـع استصحاب الاعتصـام ، إلى استصحاب عـدم الانفعال الفعـلي . ومعـه فلا يكـون من القسم الثالث من استصحـاب الكلي ، لأن العـدم الفعـلي للانفعال الذي كان محققاً قبل الملاقاة ، ليس مردداً بين عـدمين ، بـل هو عـدم واحد مشكوك البقاء . وهكذا نعرف أن استصحاب الاعتصـام ، يعود في النهـاية إلى استصحاب الطهارة .

النقطة الثالثة : أن الاعتصام ـ لو سلمنا كونه مجعولاً بعنوانه ، وأنه مجـرى لـلاستصحاب في نفسـه ، وفرضنـا جريـان الاستصحـاب في القسم الثـالث من الكلي ـ ، فمع هـذا لا يجري استصحـاب الاعتصام ، لـو تم استصحاب عـدم الكرية في نفسه ، لحكومـة استصحاب عـدم الكريـة عليه ، لأن الشـك في بقاء الاعتصـام ، مسبب عن الشك في كـريته فعـلاً ، فمع إجـراء استصحاب عـدم الكرية ، لا تصل النوبة إلى استصحاب بقاء الاعتصام .

الثـاني : إجراء استصحـاب العدم الأزلي للكـريـة ، الثـابت قبـل وجـود الماء ، وبذلك يتنقح دخوله تحت عمومات الانفعال ظاهراً ، لأن عموم الانفعال

في الماء ، كرواية أبي بصير ، موضوعه مركّب من ماء لاقى النجاسة ولم يكن حوضاً كبيراً ، فباستصحاب عدم كونه كراً ، مع وجدانية ملاقاته للنجاسة ، يثبت الانفعال .

وقد يستشكل في هذا الاستصحاب : إما بلحاظ المنع عموماً من إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، وإما بلحاظ التفصيل في العوارض التي يراد استصحاب عدمها الأزلي ، بين عوارض الماهية وعوارض الوجود ، فلا يجري استصحاب العدم الأزلي في الأولى ، ويجري في الثانية ، مع دعوى أن الكر من عوارض الماهية .

والكلام عن الكبرى الأصولية للمنع ، أو الكبرى الأصولية للتفصيل ، موكول إلى الأصول ، وقد حققنا في الأصول ، جريان الاستصحاب في العدم الأزلي للوصف ، ما لم يكن الوصف من لوازم الشيء في لوح الواقع ، الذي هو أوسع من لوح الوجود ، كالإمكان للانسان ، فإذا شك في ثبوت صفة للشيء ، على نحو ثبوت صفة الامكان للانسان ، فلا يمكن استصحاب عدمها ، إذ ليس لعدمها حالة سابقة .

وتفصيل الكلام في تحقيق ذلك في علم الأصول ، وإنما نقتصر في مجال البحث الفقهي ، على تحقيق أمر صغروي ، حيث قيل كما في المستمسك(١) ، إن الكرية ليست من شؤون الماء في لوح الوجود ليستصحب عدمها ، بل هي نحو سعة في مرتبة الطبيعة ، فلا يصح أن تشير إلى كر من الماء وتقول : « هذا قبل وجوده ليس بكر » ، لكي تستصحب عدم كريته الأزلي عند الشك .

وهذا اللون من التصور للكرية ليس صحيحاً ، وذلك لأني حينما أشير إلى كر من الماء ، فإنما أشير في الحقيقة إلى عدد كبير من جزئيات الماء ووحداته الأساسية ، التي اتصل بعضها ببعض اتصالاً عرفياً ، فنتج عن هذا الاتصال

---

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم ، الجزء الأول ص ١٣٧ ـ ١٣٨ الطبعة الثانية .

العـرفي ، امتداد ثـلاثة ونصف في ثـلاثة ونصف ، الـذي هو معنى الكـر مثلاً ، فالكرية إذن ، نتيجة لذلك الاتصال العرفي بـين جزئيـات الماء الـذي صير منهـا شيئاً واحداً في نظر العرف .

ومن الواضح ، أن هذا الاتصال ، لا يمثل سعة مرتبة الطبيعة ، بـل يمثل حـالـة عـرضيـة لعـدد من مصـاديق الـطبيعـة ، وحيث إن وجـود هـذه الحـالـة العرضية ، تابع لوجود تلك المصـاديق ، فهي مسبوقـة بالعـدم الأزلي بعدم تلك المصـاديق ، ويمكن إجـراء استصحـاب هـذا العـدم عنـد الشـك ، وعـلى هـذا الأساس ، فلا إشكال في جريان استصحاب العدم الأزلي .

المقام الثاني : وفيه جهتان :

الأولى : في حكم هذا الماء المشكوك الكرية ، وحكم الثوب المتنجس عند غسله به ، من غير مـراعاة شـرائط الغسل بـالقليل ، كـما إذا غمسنا الثـوب في الماء ، بناءاً على أن الماء القليل لا يكون مطهراً لشيء إلا بصبه عليه .

ولا إشكال في الحكم بنجاسة الماء ، وبقاء الثوب على النجاسـة ، إذا بنينا في المقام السابق على جريان استصحاب عدم الكرية ، وأما مع المنع عنـه ، فقد تمسـك السيد الأستـاذ ـ دام ظله ـ[1] ، بالنسبـة إلى الماء ، بقـاعـدة الـطهـارة ، وباستصحاب الطهارة ، بانياً ذلك على جريان الاستصحاب في الأحكام الجزئية خلافاً للأحكام الكلية ، وتمسك بالنسبة إلى الثـوب ، باستصحـاب عدم وقـوع المطهر ، لأن أي مطهر فرضناه شرعاً ، فوقوعه على المغسول المتنجس أمر حادث مسبوق بالعدم ، فإذا شككنا في وقع المطهر على الثوب ، نستصحب عدمه .

وفي هذا المجال لا بد من ملاحظة عدة نقاط :

الأولى : إن إجـراء استصحاب الـطهارة في المـاء ، ليس مبنياً عـلى كـون الحكم جزئياً ، بل إن استصحاب الطهارة يجري على مباني السيد الأستاذ ، حتى

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، الجزء الأول ص ٢٠٠ .

في الشبهات الحكمية ، لأن المعارضة المدعاة بين استصحاب بقاء المجعول ، واستصحاب عدم الجعل الزائد ، إنما هي في الأحكام الالزامية ، لا في الأحكام الترخيصية .

الثانية : إن استصحاب عدم المطهر بالنسبة إلى الثوب لا يجري ، وإنما يجري استصحاب النجاسة . والوجه في ذلك : أن المراد باستصحاب عدم المطهر ، إن كان هو استصحاب عدم عنوان المطهر ، فمن الواضح أن عنوان المطهر ، ليس هو الموضوع للحكم الشرعي بطهارة الثوب المغسول ، وإنما الموضوع واقع المطهر . وإن كان المراد استصحاب عدم واقع المطهر ، ففيه : أن واقع المطهر ، عبارة عن موضوع الحكم بطهارة المغسول ، وهذا الموضوع مركّب ـ بحسب الفرض ـ ، من جزئين : **أحدهما** : الغسل بماء ، **والآخر** : أن يكون الماء كراً أو يكون وارداً على المغسول . فالجزء الأول من الموضوع ، هو الغسل بالماء ، والجزء الثاني ، الجامع بين كرية الماء وو روده على المغسول .

وهذا الموضوع المركّب ، إن أخذ بنحو التركيب الصرف ، من دون أن يؤخذ فيه عنوان الاجتماع والمجموع ، فلا بد في إجراء الاستصحاب ، من ملاحظة كل من الجزئين في نفسه ، فإن كانت له حالة سابقة إثباتاً أو نفياً ، جرى استصحابها ، ولا يمكن إجراء الاستصحاب في مجموع الجزئين ، بما هو مجموع ، بأن يستصحب عدمه ، والمفروض في المقام ، أن الجزء الأول ، وهو الغسل بالماء ـ ، وجداني ، والجزء الثاني ـ وهو أن يكون الماء كراً ـ ، ليس له حالة سابقة لا إثباتاً ولا نفياً . وفي هذا الضوء ، لا يكون لاستصحاب عدم وقوع واقع المطهر على الثوب معنى ، إلا ملاحظة مجموع الجزئين بما هو مجموع ، ويستصحب عدمه ، وهذا خلف التركيب .

وإن كان الموضوع مأخوذاً بنحو التقييد ـ أي لوحظ الغسل بالماء الكر ، أو اقتران الغسل بالكرية بتعبير آخر ـ ، فيصح حينئذ إجراء استصحاب عدم المطهر ، لأن مرجعه إلى استصحاب عدم الإقتران . ولكن لازم ذلك ، أن الماء

إذا كان مسبوقاً بالكرية ، لا ينفع إجراء استصحاب الكرية فيه ، لأنه مثبت ، حيث لا يمكن أن نحرز به عنوان الاقتران بين الغسل والكرية ، لكونه لازماً عقلياً لبقاء كرية الماء إلى حين الغسل به .

الثالثة : إن شرط التطهير بالماء القليل : تارة نثبت شرطيته بدليل خاص بعنوانه ، كما إذا استفدنا من الأمر بالصب مثلاً ، اشتراط ورود الماء القليل ، وأخرى يكون اشتراط الورود مثلاً ، بلحاظ التحفظ على طهارته . فعلى الأول ، لا يمكن إحراز الشرط ، بل يجري استصحاب النجاسة في الثوب ، وعلى الثاني ، يمكن إحراز طهارة الماء بعد ورود الثوب المتنجس فيه ، باستصحاب الطهارة ، وبذلك تثبت طهارة الثوب ، وإن لم نحرز كرية الماء بعنوانه ، كما نبه على ذلك السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، في بعض تحقيقاته .

الجهة الثانية : فيما إذا استعملنا الماء المشكوكة كريته في تطهير ماء نجس ، ولم نبن على جريان استصحاب عدم الكرية .

وقد ذكر السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ[1] ، أن الماء المشكوك ، إذا مزج بالماء النجس ، تعارض استصحاب الطهارة في الماء المشكوك الكرية ، مع استصحاب النجاسة في الماء النجس ، لأن اختلاف المائين الممتزجين في الحكم ، من حيث الطهارة والنجاسة ـ ولو ظاهراً ـ ، غير ممكن ، فالطهارة الاستصحابية لأحد المائين بنفسها ، تنافي النجاسة الاستصحابية للماء الآخر ، وبعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما يرجع إلى قاعدة الطهارة .

ثم ذكر ـ دام ظله ـ ، أن بالإمكان منع هذه المعارضة ، ودعوى أن استصحاب الطهارة لا يجري لِلَغْوية الحكم بطهارة الأجزاء المتداخلة مع النجس ، إذ لا يترتب على طهارتها أثر ، فيجري استصحاب النجاسة بلا معارض .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، الجزء الأول ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

وحول ما أفيد نقاط من الكلام :

النقطة الأولى : ان إسقاط استصحاب الطهارة ، على أساس اللغوية لا يتم ، بناءاً على ما أفيد من عدم إمكان التفكيك بين أجزاء الماء الواحد في الطهارة والنجاسة واقعاً وظاهراً، إذ بناءاً على هذا، يكون دليل الاستصحاب، ـ بشموله لاستصحاب طهارة الماء المشكوك الكرية ـ، دالاً بالمطابقة على الطهارة الظاهرية له ، ودالاً بالالتزام على الطهارة الظاهرية لما امتزج به من ماء ، لأن المفروض عدم إمكان التفكيك واقعاً وظاهراً . ومعه لا يكون استصحاب الطهارة لغواً ، لاقترانه بالطهارة الظاهرية لسائر الأجزاء .

وإن شئتم قلتم : إن مجموع الطهارتين الظاهريتين ، اللتين يمثل إحداهما استصحاب الطهارة ، وتثبت الأخرى بالدلالة الالتزامية لدليل الاستصحاب . أقول : إن مجموع هاتين الطهارتين له أثر عملي ، فلا يكون جعلهما لغواً ، فيستحكم التعارض بين الاستصحابين .

النقطة الثانية : إنا نتساءل ، لماذا أهمل هنا استصحاب عدم وقوع المطهر ، بينما رجع إليه في الجهة السابقة ، فإن حال الماء النجس ، حال الثوب النجس ، من حيث طرو المطهر عليه ، فإن جرى في الثوب عند غمسه في ماء مشكوك الكرية ، استصحاب عدم وقوع المطهر ، فلماذا لا يجري عند مزج الماء النجس بماء مشكوك الكرية ، استصحاب عدم وقوع المطهر عليه .

النقطة الثالثة : إن جريان قاعدة الطهارة ـ بعد افتراض تساقط الاستصحابين في الماء النجس الذي أريد تطهيره ـ، لا يخلو من إشكال تقدمت الاشارة إليه مراراً ، وهو أن موارد الشك في بقاء النجاسة ، خارجة عن إطلاق قاعدة الطهارة في نفسها ، بقطع النظر عن جريان استصحاب النجاسة ، فلا يمكن في هذه الموارد الرجوع إلى القاعدة لو سقط الاستصحاب بالمعارضة .

والتحقيق ، أن قاعدة عدم تبعّض الحكم الواحد ، إذا كانت تقتضي

(مسألة ـ ٨) الكر المسبوق بالقِلَّة ، إذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقاة والكرية ، إن جهل تاريخهما ، أو علم تاريخ الكرية حكم بطهارته ، وإن كان الأحوط التجنب ، وان علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته[1] .

عدم التبعض في الحكم واقعاً فحسب ، جرى كلا الاستصحابين ، بل كان استصحاب النجاسة حاكماً على استصحاب الطهارة ، لأنه يوجب لغويته . وإذا كانت القاعدة المذكورة تقتضي عدم التبعض ـ ولو ظاهراً ـ ، تعارض الاستصحابان ، وتساقطا ، وقد مر توضيح ذلك في بعض البحوث السابقة .

وبما ذكرناه ، ظهر الحال فيما إذا كان الماء المشكوك الكرية ، قد مرت عليه حالتان متضادتان ، فإنه لا يجري فيه استصحاب العدم الأزلي للكرية ، للعلم بانتقاضه ، ويكون حكمه عندئذ ، حكم ما ليس له حالة سابقة ، على تقدير إنكار إجراء استصحاب عدم الكرية .

(١) الكلام في هذا الفرع يقع في جهتين :

الأولى : في جريان استصحاب عدم الكرية ، واستصحاب عدم الملاقاة في نفسيهما .

الثانية : في أن جريان ما يجري منهما ، هل يختص بصورة كونه مجهول التاريخ في نفسه ، أو يكفي الجهل النسبي بتاريخه بالإضافة إلى الآخر .

أما الكلام في الجهة الأولى ، فمن أجل تمييزها بالبحث عن الجهة الثانية ، نفرض الآن أن كلاً من الكرية والملاقاة مجهولة التاريخ في نفسها ، لنرى ما هو الاستصحاب الذي يكون المقتضي لجريانه تاماً ، فإذا شخصناه ، بحثنا حينئذ في الجهة الثانية ، في أن الجهل النسبي يكفي لجريانه أو لا .

وتفصيل الكلام : أنه لا إشكال في صحة جريان استصحاب عدم الكرية ، لأنه يدخل تحت كبرى إحراز أحد جزئي الموضوع المركّب بالتعبد ، مع كون الآخر محرزاً بالوجدان ، لأن عموم انفعال الماء بالملاقاة ، موضوعه ـ بعد إخراج الكر منه ـ ، مركب من ملاقاة الماء للنجس ، وعدم كونه كراً ، والأولى وجدانية ، والثاني يثبت بالاستصحاب ، فيجوز الحكم بالانفعال شرعاً .

وأما استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرية ، فقد يقال بجريانه ، بدعوى أنه يقتضي نفي الانفعال بضمه إلى الوجدان ، لأن الانفعال أثر شرعي للملاقاة في زمان لا يكون فيه الماء كراً ، وحينئذ يمكننا أن نشير إلى الماء المفروض ، ونقسمه إلى حالتين : حالة ما قبل حدوث الكرية ، وحالة ما بعد حدوثها .

فنقول : إن استصحاب عدم الملاقاة إلى حين حدوث الكرية ، ينفي لنا الملاقاة في الحالة الأولى ، وأما الملاقاة في الحالة الثانية ، فهي ـ وإن كانت مشكوكة ـ ، ولكن لا أثر لها شرعاً في الانفعال ، لأن عدم الكرية في هذه الحالة منتف . وهكذا بضم وجدانية انتفاء أحد جزئي موضوع الانفعال المركّب في الحالة الثانية ، إلى تعبدية انتفاء أحد جزئيه في الحالة الأولى بالاستصحاب ، ننفي انفعال الماء .

والصحيح ، تبعاً للسيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، المنع من جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرية ، غير أن تبرير عدم الجريان يتمثل في اتجاهين :

الاتجاه الأول : ما ذكره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ[1] ، من أنه كلما ترتب حكم على موضوع مركّب من جزئين ، وكان أحدهما معلوم الوجود سابقاً ، ولكن يشك في بقائه إلى حين وجود الجزء الآخر ، فيجري استصحاب بقائه إلى

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، الجزء الأول ص ٢١٠ ـ ٢١١ .

حين وجود الجزء الآخر . وبذلك يحرز موضوع الحكم ، ما دام الموضوع مأخوذاً بنحو التركيب لا بنحو التقييد ، ولا يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الآخر إلى حين ارتفاع الجزء الأول ، لكي يكون نافياً للحكم ومعارضاً للاستصحاب الأول .

وقد جاء في تقريرات بحثه ، وجهان لإثبات هذا المدعى :

أحدهما : نقضي ، وهو أن لازم جريان استصحاب عدم الجزء الآخر إلى حين ارتفاع الجزء الأول ، ومعارضته لاستصحاب بقاء الأول إلى حين وجود الآخر ، إيقاع المعارضة بين الاستصحاب ، حتى في مورد صحيحة زرارة ، وهو الشك في بقاء الطهارة إلى حين الصلاة ، إذ يعارض استصحاب بقائها إلى حين الصلاة ، باستصحاب عدم وقوع الصلاة في زمان وجود الطهارة .

والآخر : حَليٌّ ، وهو أن المفروض أن الحكم مترتب على ذات الجزئين ، أي على وجودهما في زمان ، دون أن يؤخذ في الموضوع عنوان التقييد ، ومعه ، فباستصحاب أحد الجزئين إلى زمان ، مع وجدانية وجود الجزء الآخر في ذلك الزمان ، نحرز موضوع الحكم ، وأما استصحاب عدم الجزء الآخر في زمان الجزء الأول ، فلا يجري ، لأن الأثر غير مترتب على وجود الجزء الآخر المقيد ، بأن يكون في زمان الجزء الأول ، بل على ذات الجزئين ، فما يستصحب عدمه ، إن كان ذات الجزء الآخر ، فهو غير معقول ، للقطع بوجوده ، وإن كان المستصحب عدم وجوده المقيد ـ بأن يكون في زمان الجزء الأول ـ ، فهذا ليس موضوعاً للحكم الشرعي ، لأن المفروض أن موضوع الحكم الشرعي ، أخذ بنحو التركيب لا بنحو التقييد .

وعلى هذا الأساس ، يجري استصحاب عدم الكرية إلى حين الملاقاة ، فيثبت موضوع النجاسة المركّب : من ملاقاة ماء وعدم كريته ، لأن الجزء الأول وجداني ، والثاني محرز بالاستصحاب ، ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرية الذي يراد به نفي النجاسة .

أما الوجه النقضي ، فتحقيق الحال فيه : أن زرارة في مورد الرواية ، لو كان قد فرض وقوع صلاة وحدث مجهولي التأريخ ، ومع هذا أجرى الامام له استصحاب عدم الحدث إلى حين الصلاة ، ولم يجر استصحاب عدم الصلاة إلى حين الحدث ، لكان نظير ما نفرضه في المقام ، من حدوث كرية وملاقاة مجهولين في تاريخهما ، فيجري استصحاب عدم الكرية إلى حين الملاقاة ، على حد استصحاب عدم الحدث إلى حين الصلاة ، ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرية ، كما لا يعارض استصحاب عدم الحدث باستصحاب عدم الصلاة إلى حين الحدث .

غير أن زرارة ، لم يفرض حدثاً وصلاة مجهولي التاريخ ، بل الصلاة في مورد الرواية معلومة التاريخ في عمود الزمان ، وإنما يشك في بقاء عدم الحدث إلى حينها ، فهو من قبيل ما إذا كانت الملاقاة معلومة التاريخ ، ويشك في بقاء الكرية إلى حينها ، فعدم إيقاع المعارضة بين الاستصحابين في مورد الصحيحة ، لعله بلحاظ أن أحد الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهوله ، فيجري الاستصحاب في طرف المجهول خاصة ، على ما هو الصحيح ، من التفصيل في جريان الاستصحاب ، بين معلوم التاريخ ومجهوله ، على ما يأتي في الجهة الثانية إن شاء الله تعالى .

وأما الوجه الحَلّي : فتوضيح الحال فيه : أن المستصحب عدمه من الجزء الآخر ، ليس هو وجوده في نفسه إلى الزمان الحاضر ، ليقال : إن وجوده معلوم فكيف يستصحب عدمه ، ولا وجوده المقيد بوجود الجزء الأول ليقال : إن الوجود المقيد بما هو مقيدليس موضوعاً للحكم لينفى بنفيه ، بل المستصحب ، عدم وجود الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الأول ، بنحوّ يكون المقصود الإشارة إلى واقع زمان وجود الجزء الأول بهذا العنوان ، وأخذ هذا العنوان مُعرِّفاً إلى واقع ذلك الزمان . وبهذا يكون المنفي بنفسه جزء موضوع الحكم ، فينفى الحكم بنفيه .

وهذا البيان بنفسه ، هو المصحح لإجراء استصحاب بقاء الجزء الأول إلى زمان وجود الجزء الآخر ، فإن المراد بذلك ، ليس إثبات وجود للجزء الأول ، مقيد بأن يكون في زمان وجود الجزء الآخر ، لأن من الواضح ، أن هذا الوجود المقيد ، ليس له حالة سابقة لتستصحب ، بل المراد إثبات وجود للجزء الأول في واقع زمان وجود الجزء الآخر ، بنحو نجعل عنوان زمان الآخر مُعرِّفاً صرفاً إلى واقع الزمان الذي نريد جر الجزء الأول إليه بالاستصحاب . فكما أن استصحاب بقاء الجزء الأول إلى زمان الجزء الآخر ، يحرز جزء الموضوع ، دون أن يثبت الوجود المقيد بما هو مقيد ، كذلك استصحاب عدم الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الأول ، ينفي جزء الموضوع ، دون أن ينفي المقيد بما هو مقيد .

الاتجاه الثاني : أن استصحاب عدم الملاقاة إلى حين حدوث الكرية ، لا يجري لنكتتين : **إحداهما** : خاصة بمسألتنا هذه ، **والأخرى** : تثبت تمام مُدَّعى السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، في سائر الموضوعات المركبة .

أما النكتة الخاصة ، فهي مبنية على تحقيق مطلب ، وهو أن لدينا دليلين : **أحدهما** : عموم انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، **والآخر** : دليل اعتصام الكر .

وموضوع الدليل الأول ، هو الماء الملاقي للنجاسة بنحو يشمل الكر ، غير أن مقتضى تخصيصه بالدليل الثاني رفع اليد عن إطلاقه للكر .

وهذا يتصور بأحد وجهين :

الأول : أن يقيد الماء في موضوع الدليل الأول بعدم الكرية ، فيكون موضوع الانفعال مركّباً من أمرين : **أحدهما** : ملاقاة النجس للماء ، **والآخر** . عدم كرية الماء .

الثاني : ان تقيد الملاقاة ، بأن لا تكون ملاقاة للكر ، فيكون موضوع الانفعال مركّباً من أمرين : **أحدهما** : ملاقاة النجس للماء ، **والآخر** : عدم كون الملاقاة ملاقاة للكر .

فإذا بنينا على الوجه الأول ، فقد يتصور ، أن استصحاب عدم الملاقاة ما دام الماء قليلاً ، يعارض استصحاب عدم الكرية إلى حين الملاقاة ، وأما إذا بنينا على الوجه الثاني ، فلا يمكن إجراء استصحاب عدم الملاقاة ما دام الماء قليلاً ، لأن المراد نفي موضوع الانفعال ، وموضوع الانفعال بناءاً على هذا الوجه ، لا يمكن نفيه بهذا الاستصحاب ، لأن أحد جزئيه ملاقاة الماء للنجس - وهي وجدانية - ، والجزء الآخر عدم كون الملاقاة ملاقاة للكر ، ونفي هذا الجزء ، معناه إثبات أن الملاقاة ملاقاة للكر .

ومن الواضح ، أن استصحاب عدم وقوع الملاقاة ما دام الماء قليلاً ، لا يمكن أن نحرز به أن الملاقاة ملاقاة للكر ، فلا أثر للاستصحاب المذكور .

ولكن هذا البيان غير تام ، لأن الظاهر من مثل قوله في رواية أبي بصير ، الواردة في سؤر الكلب : « لا تشرب منه إلا أن يكون حوضاً كبيراً » ، تركّب موضوع الانفعال ، من ملاقاة للماء ، وعدم الكرية ، فلا إشكال من هذه الناحية

وأما النكتة العامة ، التي يثبت بها أن استصحاب بقاء الجزء الأول إلى حين وجود الجزء الآخر في مجهولي التأريخ ، لا يعارض باستصحاب عدم الآخر في زمان وجود الأول ، فحاصلها : أن المراد باستصحاب عدم الآخر في زمان وجود الأول ، نفي الحكم الشرعي المترتب على وجود الجزئين ، وهو النجاسة ، وهذا لا يمكن إلا بنحو مثبت .

وتوضيحه : أن استصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم كرية الماء الذي يراد إجراؤه في المقام ، لا ينفي في الحقيقة ، إلا فرداً من الموضوع المركّب الذي أنيطت به النجاسة شرعاً ، لأن موضوع النجاسة - وهو ملاقاة الماء للنجس ، ولا يكون الماء كراً - ، قابل للوجود في أي زمان . وهذا يعني ، أن نفي النجاسة ، يتوقف على أن لا يكون هذا الموضوع المركّب قد وجد في أي زمان من الأزمنة التي مرت على هذا الماء ، لأن وجوده في أي زمان يكفي للحكم بنجاسة الماء فعلاً ، بعد فرض الفراغ عن عدم احتمال وقوع المطهر ،

فباستصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم الكرية ، لا ننفي إلا وجود الموضوع المركّب في تلك الفترة من الزمن .

وهذا بخلاف موارد الشك في أصل الملاقاة ، مع العلم بعدم كرية الماء ، فإن استصحاب عدم الملاقاة في تمام الأزمنة إلى الوقت الحاضر ، معناه نفي صرف وجود الموضوع المركّب رأساً ، لا حصة منه .

ومن الواضح ، أن الحكم الشرعي ، إذا كان مترتباً على صرف وجود الموضوع ، القابل للانطباق على قطعات طولية من الزمان ، فلا يكفي لنفي الحكم ، نفي حصة من وجود الموضوع ، وهي وجوده في واحدة من تلك القطعات .

وبعد هذا ، لا يبقى لتصحيح الاستصحاب ، إلا توهم أن الاستصحاب ، ـ وإن كان ينفي حصة من صرف الوجود لموضوع الحكم بالنجاسة ـ إلا أن الحصة الأخرى من وجود الموضوع منتفية وجداناً ، فبضم الوجدان إلى التعبد ننفي الحكم .

ويندفع هذا التوهم : بأن الحكم بالنجاسة ليس أحكاماً متعددة مجعولة على حصص ، بحيث يكون للملاقاة مع عدم الكرية في الزمان الأول حكم ، وللملاقاة مع عدم الكرية في الزمان الثاني حكم آخر ، وهكذا . ليقال : إن حكم الحصة الأولى منفي بالاستصحاب ، وحكم الحصة الثانية منفي بالوجدان . بل هناك حكم واحد مجعول على جامع الملاقاة مع عدم الكرية ، بحيث يلحظ الجامع على نحو صرف الوجود ، ويجعل الحكم عليه ، فلا بد إذن لنفي الحكم من نفي صرف الوجود .

ومن المعلوم ، أن نفي صرف الوجود ـ بضم وجدانية انتفاء إحدى حصتيه إلى استصحابية عدم الحصة الأخرى ـ يكون مثبتاً ، لأن ترتب انتفاء صرف وجود الجامع على نفي الحصة عقلي . ومن أجل هذا ، نجد في موارد

القسم الثاني من استصحاب الكلي ، الذي يكون الحكم الشرعي فيه مترتباً على الجامع بين القصير والطويل بنحو صرف الوجود ، أن القوم لم يلتزموا بامكان نفي الجامع ، بضم استصحاب عدم الفرد الطويل ، إلى وجدانية عدم الفرد القصير في الزمان الثاني ، وقالوا : بأن استصحاب عدم الفرد الطويل ، لا ينفي الكلي ، ولا يحكم على أستصحاب الكلي .

وهكذا نعرف أن الأثر ، متى ما كان مترتباً على صرف الوجود ، لا يمكن نفيه باستصحاب نافٍ لبعض الحصص ، ولو اقترن بوجدانية انتفاء الحصص الأخرى .

فاستصحاب عدم الملاقاة ، متى ما كان جارياً بنحو ينفي بنفسه صرف وجود الملاقاة جرى ، كما هو الحال في موارد الشك في أصل الملاقاة ، ومتى ما أريد إجراؤه لنفي حصة من الملاقاة ـ ويضم إليه إحراز انتفاء الحصة الأخرى وجداناً ـ ، فلا يجري ، ولا يصلح لنفي الحكم المترتب على صرف الوجود الجامع بين الحصتين .

ونتيجة ما تقدم : أن المقتضي للجريان تام في استصحاب عدم الكرية فقط ، لأن المراد به ليس نفي صرف الوجود بنفي بعض حصصه ، بل إثبات صرف الوجود للموضوع المركب ، بوجدانية أحد جزئيه وتعبدية الآخر .

وأما الجهة الثانية : وهي أن استصحاب عدم الكرية إلى حين الملاقاة ، هل يختص بفرض الجهل بتاريخ الكرية ، أو يكفي فيه الجهل النسبي بتاريخها بالاضافة إلى الملاقاة ، وإن كان تاريخها في نفسه معلوماً ، فإذا كانت الكرية واقعة عند الزوال ، ويشك في أن الملاقاة هل وقعت قبلها أو بعدها ، هل يجري استصحاب عدم الكرية ؟ .

قد يقال بعدم الجريان ، إذ لا شك في العدم ، حيث إن عدم الكرية قبل الزوال مقطوع به وبعده معلوم العدم ، فماذا يستصحب ؟ .

وقد يقال في الجواب على ذلك : إن عدم الكرية ، إن لوحظ مضافاً إلى

وأما القليل المسبوق بالكرية الملاقي لها ، فان جهل التاريخان ، أو علم تاريخ الملاقاة ، حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور ، وإن علم تاريخ القلة ، حكم بنجاسته[١] .

عمود الزمان فلا شك فيه ، ولكنه إذا لوحظ بالاضافة إلى زمان وجود الآخر فهو مشكوك فيه ، فيجري استصحاب عدم الكرية إلى ذلك الزمان .

والتحقيق : عدم جريان الاستصحاب ، وذلك لأن المراد باستصحاب عدم الكرية إلى زمان وجود الملاقاة ، إن كان ملاحظة زمان وجود الملاقاة بنحو الموضوعية ، بحيث نريد أن نثبت عدم الكرية في زمان وجود الملاقاة بما هو زمان وجود الملاقاة ـ الذي مرجعه إلى إثبات التقيد بين الجزئين ـ ، فهذا ممتنع . لأن عدم الكرية المقيد بزمان الملاقاة ، ليس له ـ بما هو مقيد ـ ، حالة سابقة لتستصحب ، وبذاته وإن كان له حالة سابقة ، ولكن استصحابه لا يمكن أن يحرزالتقيد إلا بنحو مثبت .

وإن كان المراد باستصحاب عدم الكرية إلى زمان وجود الملاقاة ، ملاحظة زمان وجود الملاقاة بنحو المعرِّفية الصرفة إلي واقع الزمان بحيث يكون الثابت بالاستصحاب ، التعبد ببقاء عدم الكرية في واقع الزمان ، لا طريق لنا إلى الاشارة إليه الا بعنوان أنه زمان وقوع الملاقاة ، دون أن يكون هذا العنوان مأخوذاً في مصب التعبد الاستصحابي . فهذا ممتنع أيضاً ، لأن واقع ذلك الزمان ، مردد بين زمان نعلم بعدم الكرية فيه ، وزمان نعلم بثبوتها فيه ، فيبتلى بمحذور استصحاب الفرد المردد . وتتمة الكلام في علم الأصول .

وعليه ، ففي فرض كون الكرية معلومة التاريخ ، لا يجري الاستصحاب الموضوعي أصلاً ، وتجري الأصول الحكمية المثبتة للطهارة .

(١) التحقيق في هذا الفرع : إن كلا الاستصحابين لا يجريان ولو فرض الجهل بتاريخهما معاً :

(مسألة ـ ٩) إذا وجد نجاسة في الكر ، ولم يعلم أنها وقعت

أما استصحاب عدم الملاقاة إلى حين القلة ، فلأنه لا يحرز الانفعال إلا وسط لازم عقلي ، وهو وقوع الملاقاة في زمان القلة ، لوضوح أن مجرد عدم لاقاة قبلاً ، لا يكفي لتنجيس الماء ، إلا بلحاظ استلزامه لوقوعها بعد ذلك .

وأما استصحاب بقاء الكرية إلى حين الملاقاة ، فان فرض قيام دليل على عل الطهارة على عنوان الماء الكر الملاقي للنجاسة ، جرى الاستصحاب لذكور ، لأنه يكون من الاستصحابات المحرزة لجزء الموضوع ، حيث إن لوضوع للطهارة بموجب هذا الفرض ، يكون مركّباً من ملاقاة وكرية ، والأولى جدانية ، والثانية استصحابية .

وأما إذا لم تكن لدينا طهارة مجعولة على العنوان المذكور ، وإنما يحكم على كر الملاقي للنجاسة بعدم الانفعال ، باعتباره مصداقاً لنقيض موضوع الحكم الانفعال ، فهذا يعني ، أن الحكم بالانفعال ، قد ترتب على موضوع مركّب ن ملاقاة وعدم كرية ، ونقيض هذا الموضوع مساوق لعدم الانفعال ، وهو حفظ تارة ، في ماء قليل غير ملاق للنجاسة ، وأخرى ، في ماء كثير ملاق لنجاسة .

فبناءاً على هذا ، لا يجري استصحاب بقاء الكرية إلى حين الملاقاة ، إذ لا يراد به ـ على هذا التقدير ـ ، إحراز جزء الموضوع ، بل نفي جزء الموضوع لحكم بالانفعال إلى زمان ، فيكون وزانه وزان استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرية في الفرع السابق .

ومع عدم جريان الاستصحابين الموضوعين ، تجري الأصول الحكمية المثبتة للطهارة .

فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته ، إلا إذا علم تاريخ الوقوع[١] .

(مسألة ـ ١٠) إذا حدثت الكرية والملاقاة في آن واحد ، حكم بطهارته ، وان كان الاحوط الاجتناب[٢] .

---

(١) هذه المسألة بظاهرها مستدركة ، ومردُّها إلى المسألة السابقة .

(٢) والوجه في الحكم بالطهارة، هو التمسك باطلاق أدلة اعتصام الكر، الشامل لحالة المقارنة ، بعد الفراغ عن عدم لزوم تقدم الموضوع على حكمه زماناً .

وقد ذكر السيد ـ قدس سره ـ ، في المستمسك ، أن تخصيص الملاقاة بالـلاحقة ، وحمل دليل الاعتصام على الكرية السابقة على الملاقاة حدوثاً ، يعني تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة ، وهو يستلزم تقييد المفهوم بها ، لأن حكم المفهوم نقيض حكم المنطوق ، فإذا قيد الحكم في المنطوق بقيد ، تعينّ تقييد الحكم في المفهوم به ، فيكون مفهوم القضية المذكورة ، أنه إذا لم يكن الماء قدر كر في زمان ينجسه الشيء الملاقي له بعد ذلك ، فتكون صورة المقارنة خارجة عن كل من المنطوق والمفهوم ، والمرجع فيها ، إما عموم طهارة الماء ، أو استصحاب الطهارة[١] .

ولا يخلو هذا الكلام من نظر :

أما أولاً : فلأن القيد المدَّعى في منطوق دليل الاعتصام ، والمانع عن شموله لحالة المقارنة ، تارة يتصور أخذه في الشرط ، وأخرى في الجزاء ، وثالثة في الموضوع .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ١٤٠ ـ ١٤١ الطبعة الثانية .

أمّا أخذه في الشرط : فيعني ، أن مرجع القضية الشرطية إلى قولنا : « إذا بلغ الماء قدر كر ، ومر على الكرية زمان بدون ملاقاة فلا ينجسه شيء » ، فيكون للاعتصام شرطان : الكرية ، ومرور زمان على الكرية بدون ملاقاة ، فتدل القضية بالمفهوم ، على انتفاء الاعتصام بانتفاء أي واحد منهما ، وهو يعني شمول المفهوم لصورة المقارنة بين الكرية والملاقاة .

ولا يلزم من أخذ هذا القيد في الشرط ، وتقييد الكرية بمرور زمان عليها بدون ملاقاة ، أن يقيد الجزاء تقييداً مستقلاً بالملاقاة المتأخرة ، بل مفاد الجزاء يبقى معبراً عن الحكم بعدم منجسية الملاقاة للماء .

غير أن هذا الحكم منوط بتحقق الشرط المركب من امرين ، وأحد الأمرين ، مرور زمان على الكرية بدون ملاقاة ، فإذا لم يمر زمان كذلك ، لا يحكم بعدم المنجسية ، وهو معنى الانفعال في صورة المقارنة .

وأما أخذه في الجزاء بنحو يقيد الجزاء بالملاقاة اللاحقة . فكأن السيد ـ قدس سره ـ ، يرى ، أن هذا يستلزم تقييد المفهوم بالملاقاة اللاحقة ، فيكون المفهوم « أنه إذا لم يكن الماء قدر كر في زمان ، لا ينجسه الشيء الملاقي له بعد ذلك » ، فلا يشمل صورة المقارنة . ولا أدري ماذا أراد ـ قدس سره ـ ، بصورة المقارنة ، التي تخرج من المفهوم على أساس الصياغة التي افترضها له ، فان كانت صورة المقارنة بين الملاقاة وآن حدوث القلة ، فهذه ليست موضع البحث ، وانما الكلام في صورة المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرية ، وإن أراد خروج صورة المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرية ، فمن الواضح ، أن هذه الصورة خارجة عن المفهوم على أي حال ، ما دمنا لم ندخل قيداً في جانب الشرط ، سواء أدخلنا قيداً في جانب الجزاء أوْلاً . لأن لازم كون الشرط الكرية بلا قيد زائد : هو أن فرض المفهوم مساوق لفرض عدم الكرية ، فكيف يشمل صورة الكرية المقارنة للملاقاة ؟

وهكذا يتضح ، أن صورة المقارنة بين حدوث القلة والملاقاة ، إذا كان خروجها من المفهوم ، من نتائج تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة ، فهذا لا يضر

بمحل الكلام ، لأن البحث في المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرية ، وإن صورة المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرية ، خروجها من المفهوم ليس مرهوناً بتقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة ، بل إن خروجها من المفهوم ثابت على أي حال ، ما دام الشرط هو الكرية بلا قيد زائد ، سواء قيد الجزاء بالملاقاة اللاحقة أوْلاً .

كما يتضح ، أن من يمنع عن التمسك باطلاق دليل الاعتصام ، لاثبات عدم الانفعال في صورة المقارنة بين الكرية والملاقاة ، يكفيه لهذا المنع ، إدخال القيد في جانب الشرط ، أو ادخاله في جانب الجزاء ، ولا ملازمة بين التقييدين .

وأما أخذ القيد في الموضوع ، فهو يعني ، أن مرجع القضية الشرطية إلى قولنا : « في حالة قبل الملاقاة إذا كان الماء كراً فلا ينجسه شيء » ، بحيث تكون حالة قبل الملاقاة موضوعاً للقضية الشرطية ، فلا بد من انحفاظه في جانب المفهوم . وهذا يعني أن مفهومها هو كما يلي : « في حالة قبل الملاقاة ، إذا لم يكن الماء كراً فينجسه شيء » ، فيثبت بالمفهوم الانفعال في صورة المقارنة بين الكرية والملاقاة .

وثانياً : يرد على السيد ـ قدس سره ـ ، أنا إذا افترضنا أخذ القيد في الجزاء بالنحو الذي أفاده ، فيكون الجزاء هو « لا ينجسه شيء بعد ذلك » ، فنقول : إن في جانب الجزاء أمرين : **أحدهما** : سنخ الحكم الذي هو موضوع التعليق على الشرط ، ومن ناحية تعليقه على الشرط يستفاد المفهوم . **والآخر** : شخص الحكم المنشأ في تلك القضية الشرطية ، والذي يكون انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً ، وليس من باب المفهوم والتقييد ، بأن تكون الملاقاة بعد الكرية إن كان مأخوذاً في سنخ الحكم ـ أي في المرتبة السابقة ـ ، على طرو التعليق على الجزاء ، بحيث يطرأ التعليق على سنخ الحكم المقيد ، بان تكون الملاقاة فيه بعد الكرية . فهذا يؤدي إلى سقوط المفهوم للقضية الشرطية رأساً ، لا مجرد خروج صورة المقارنة ، لأن المعلق على هذا التقدير ، هو عدم الانفعال بالملاقاة

الحاصلة بعد حدوث الكرية . ومن الواضح ، أنه مع انتفاء الشرط ، وعدم بلوغ الماء كراً ، لا تتصور ملاقاة حاصلة بعد حدوث الكرية ، لكي يحكم بمنجسيتها ، فيكون الشرط محققاً للموضوع .

وإن كان تقيد الجزاء بالملاقاة اللاحقة ، غير مأخوذ في سنخ الحكم في المرتبة السابقة على طرو التعليق ، بل كان من شؤون نفس التعليق ، فهذا يعني ، أن المقيد بذلك شخص الحكم المنشأ في تلك القضية . وحيث إن تقيد شخص الحكم كان من شؤون تعليقه على الشرط ، فلا يسري إلى سنخ الحكم الذي علّق على الشرط ، فلا ينشأ من ناحية هذا التقييد تغيير في المفهوم .

وثالثاً: فلأن ما أفيد ، من مرجعية استصحاب الطهارة ، أو عموم طهارة الماء بعد قصور القضية الشرطية منطوقاً ومفهوماً مشكل :

أما استصحاب الطهارة ، فلأنه محكوم لعمومات انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، وأما عموم طهارة الماء : فإن أريد به ما كان من قبيل : « وأنزلنا من السماء ماءاً طهوراً » ، ـ بناءاً على ثبوت إطلاق له حتى من ناحية الأحوال ـ ، فمن الواضح ، أن عمومات انفعال الماء ، أخص مطلقاً من هذا العموم ، فتكون هي المرجع . وإن أريد به ما كان من قبيل الروايات التي تفصّل في طبيعي الماء ، أو في الماء الراكد ، بين التغير وعدمه ، فتحكم بالنجاسة مع التغير ، وبعدم النجاسة إذا كانت الملاقاة مجردة عن التغير ، فهناك ما هو أخص مطلقاً منها ، وهو رواية أبي بصير في سؤر الكلب ، حيث نهت عنه إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه . فان هذه الرواية ، يستفاد منها الحكم بانفعال الماء بالملاقاة ، إلا إذا كان كراً ، فلا بد من ملاحظة المستثنى في هذه الرواية ، فان كان المستثنى ما كان كراً حدوثاً قبل الملاقاة ، كانت صورة الاقتران داخلة في المستثنى منه ، فيدل على الانفعال ، وإن كان المستثنى مطلق الكرية ، دخلت صورة الاقتران في المستثنى ، وصارت الرواية بنفسها دليلاً على عدم الانفعال .

(مسألة ـ ١١) إذا كان هناك ماءان ، أحدهما كر والآخر قليل ، ولم يعلم أن أيهما الكر ، فوقعت نجاسة في أحدهما معيناً أو غير معينٍّ ، لم يحكم بالنجاسة ، وإن كان الاحوط في صورة التعين الإجتناب[1] .

---

(١) إذا كانت النجاسة واقعة في المعينّ، فلا بد من ملاحظة حالته السابقة ، فان كانت القلة ، جرى استصحابها وحكم بالانفعال ، وإن لم تكن له حالة سابقة ، جرى استصحاب عدم الكرية الأزلي ، وحكم بالانفعال أيضاً . وفي كلتا هاتين الصورتين ، لا يعارض الاستصحاب المذكور باستصحاب مماثل في الماء الآخر ، لا لأنه لم يلاق نجساً بعد ، فلا أثر لاجراء الاستصحاب فيه ، بل لعدم أداء الاستصحابين إلى المخالفة العملية ، ولو فرض ملاقاة النجس لهما معاً .

وإن كانت الحالة السابقة للمعين هي الكرية ، كان استصحاب الكرية جارياً في نفسه ، وهو غير معارض باستصحاب عدم تحقق الملاقاة في زمان كرية الماء ، لا لأن استصحاب عدم أحد الجزئين في زمان الجزء الآخر لا يصح إجراؤه ـ كما قيل ـ ، بل لأن استصحاب عدم تحقق الملاقاة في زمان كرية الماء ، إنما يصلح للمعارضة ، إذا ثبت به انفعال الماء ، ولا يثبت به الانفعال الا بالملازمة ، لأن الانفعال مترتب على الملاقاة في زمان عدم الكرية ، وهو لازم لعدم تحقق الملاقاة في زمان كرية الماء . فعدم جريان هذا الاستصحاب ، غير متوقف على البناء على عدم إجراء الاستصحاب في نفي أحد الجزئين في زمان وجود الجزء الآخر .

نعم ، قد يقال : إن استصحاب كرية الماء المعينّ ، يعارض باستصحاب كرية الماء الآخر ، إذا كانت الحالة السابقة فيهما معاً الكرية . ولكن هذا غير

مقبول على المباني المشهورة في أمثال المقام ، حيث يرى المشهور في أمثال المقام ، أن التكليف ليس فعلياً على كل تقدير ، فلا محذور في جريان الاستصحابين معاً .

وإذا كانت النجاسة ملاقية لأحدهما غير المعيّن ، فان كانت الحالة السابقة له هي الكرية ، فلا إشكال في طهارته ، لإجراء استصحاب كرية الملاقي . وبضمه إلى وجدانية طهارة غير الملاقي يثبت المطلوب .

وإذا كانت الحالة السابقة هي عدم الكرية ـ ولو بنحو العدم الأزلي ـ ، كان لدينا استصحابان : أحدهما : استصحاب عدم ملاقاة النجس للقليل الواقعي ،والآخر : استصحاب عدم كرية الملاقي للنجس .

والاستصحاب الأول ـ بضمه إلى وجدانية طهارة الكر الواقعي ـ ، يثبت طهارة المائين معاً ، والاستصحاب الثاني ، يثبت نجاسة الملاقي الواقعي . وحيث إنه مردد ، فيشكّل علماً إجمالياً تعبدياً بنجاسة أحد المائين .

ولا بد من ملاحظة أن هذين الاستصحابين يتعارضان أو لا ؟ .

فقد يقال بعدم التعارض ، وذلك لأن الاستصحاب الثاني : إن لوحظ بقطع النظر عما يستتبعه من علم إجمالي تعبدي ، وما يقتضيه هذا العلم التعبدي من وجوب الاحتياط ، فلا يكون معارضاً للاستصحاب الأول ، إذ لم يحرز وحدة مصب الاستصحابين معاً ، ومع احتمال كون المصب متعدداً ، لا يعقل التعارض بينهما .

وإن لوحظ الاستصحاب الثاني ، بما يستتبعه من علم تعبدي ووجوب الاحتياط ، فهو معارض لاستصحاب عدم ملاقاة النجس للقليل الواقعي ، ولكن المعارض بحسب الحقيقة، إنما هو قاعدة وجوب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي . وحيث إن هذه القاعدة ، لا تمنع عن صدور الترخيص المولوي في بعض أطراف العلم الاجمالي ، فلا تكون مانعة عن إجراء استصحاب عدم

الملاقاة للقليل الواقعي ، ومع جريانه ، يلغو الاحتياط .

إلا أن هذا كله ، فيما إذا لم نفرض ملاقاة اليد مثلاً لكلا المائين ، وإلا استحكم التعارض بين الاستصحابين ، إذ في هذه الحالة ، يكون لاستصحاب عدم كرية الملاقي أثر شرعي مباشر ، بلا توسيط وجوب الاحتياط ، وهو نجاسة اليد ، للعلم بأنها لاقت مع الملاقي . وفي مقابل ذلك ، ينفي استصحاب عدم ملاقاة النجاسة للقليل الواقعي ، نجاسة اليد ، فيتعارض لاستصحابان ، بلحاظ نجاسة اليد تنجيزاً وتأميناً ، وبعد تساقط الاستصحابين ، يرجع إلى الأصول الحكمية المقتضية للطهارة .

وينبغي الالتفات ، إلى أن هذا ، إنما هو فيما إذا كان القليل والكر غير معيّن ، وأما إذا كان كل منهما معيناً ، ولاقت النجاسة أحدهما غير المعين ، فلا إشكال في أن استصحاب عدم الكرية في الملاقي لا يجري ، ولا يصح مقايسة ذلك بفرض عدم تعين القليل والكثير ، كما وقع في بعض الإفادات[1] .

ونكتة الفرق هي : أنه في فرض تعين القليل والكثير ، لا مجال لاستصحاب عدم كرية الملاقي ، لأننا إذا أردنا أن نستصحب عدم كرية الملاقي بما هو ملاق، ـ بحيث نستصحب العدم المقيد بالملاقاة ـ، فمن الواضح أن هذا العدم ليس له حالة سابقة، وليس موضوعاً لحكم شرعي، لأن الحكم الشرعي بالانفعال، موضوعه مركّب من عدم الكرية والملاقاة، من دون أخذ التقيد فيه . وإذا أردنا أن نستصحب عدم الكرية المقيدة بالملاقاة ، فمن الواضح ، أن الأثر الشرعي لم يترتب على الكرية المقيدة بالملاقاة بما هي مقيدة ، ولا على عدم هذا المقيد بما هو مقيد ، فلا معنى لاستصحاب عدم الكرية المقيدة . وإذا أردنا أن نستصحب عدم كرية واقع الملاقي ـ بحيث نجعل عنوان الملاقي مجرد معرّف إلى ذات الماء ، الذي نستصحب عدم كريته ـ ، فهذا غير ممكن في فرض تعّين القليل والكثير خارجاً ، لأن ذات الملاقي بما هو ، ليس

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، الجزء الأول ص ٢١٩ .

(مسألة ـ ١٢) إذا كان ماءان ، احدهما المعيّن نجس ، فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر ، لم يحكم بنجاسة الطاهر(١) .

(مسألة ـ ١٣) إذا كان كُرٌّ لم يعلم انه مطلق أو مضاف ، فوقعت فيه نجاسة ، لم يحكم بنجاسته(٢) ، وإذا كان كرّان ، احدهما مطلق والآخر مضاف ، وعلم وقوع النجاسة في احدهما ، ولم يعلم على التعيين يحكم بطهارتها(٣) .

مشكوك القلة والكثرة ، إذ لا يخرج عن هذين المائين ، وأحدهما معلوم الكثرة بعينه ، والآخر معلوم القلة بعينه .

وهكذا يتضح ، أن الملاقي بعنوان كونه ملاقياً ، وإن كان مشكوك الكرية ، ولكن لا يمكن استصحاب عدم كريته بما هو ملاق ، وواقع الملاقي بعنوانه الأولي ، ليس مشكوك الكرية ليجري فيه استصحاب عدم الكرية . وهذا بخلاف صورة عدم تعين القليل والكثير ، فإن واقع الملاقي في هذه الصورة ، مشكوك الكرية ، فيستصحب عدم كرية واقع الملاقي .

(١) لاستصحاب عدم ملاقاة الطاهر للنجس . ولا يعارض باستصحاب عدم ملاقاة الماء الآخر له ، لعدم الأثر بعد فرض نجاسة ذلك الماء .

(٢) هذا من قبيل ما إذا وقعت نجاسة في ماء مشكوك الكرية ، فكما يجري هناك استصحاب عدم الكرية الأزلي ، كذلك يجري هنا استصحاب عدم الاطلاق الأزلي ، لاندراجه تعبداً تحت موضوع عمومات الانفعال المفترضة .

وأما بناءاً على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، فالحكم بالطهارة هو المتجه ، لاستصحابها وقاعدتها .

(٣) هذه المسألة من قبيل المسألة الحادية عشرة فلتلاحظ .

(مسألة ـ ١٤) القليل النجس المتمَّم كراً بطاهر أو نجس نجس على الأقوى[١].

---

(١) وتحقيق المسألة يقع في مقامين : أحدهما : بلحاظ الأصول العملية ، والآخر : بلحاظ الأدلة الاجتهادية .

أما المقام الأول : فإن فرض أن كلا المائين المتمِّم أحدهما للآخر ، كانا نجسين قبل التتميم ، جرى استصحاب النجاسة فيهما معاً ، بناءاً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

وأما بناءاً على المنع من جريانه في الشبهات الحكمية ، فيرجع على المشهور إلى قاعدة الطهارة في تمام الماء .

ويشكل الرجوع إليها ، على ما نبهنا عليه سابقاً ، من أن عدم شمول دليل قاعدة الطهارة لموارد الاستصحاب ، ليس لمجرد حكومة دليل الاستصحاب عليه ، ليبنى على شمول القاعدة في موارد سقوط دليل الاستصحاب ، بل لعدم المقتضي وقصور الاطلاق في نفسه على ما تقدم ، ومعه فلا بد من الرجوع إلى أصول حكمية أدنى مرتبة .

وأما إذا فرض تتميم الماء النجس بماء طاهر : فتارة نبني على أنه بعد التتميم ، يعلم بوحدة حكم المجموع واقعاً وظاهراً ، لعدم إمكان التجزئة بحسب الارتكاز العرفي في الحكم بالطهارة والنجاسة . وإما أن يكون من المعقول شرعاً وعرفاً ، اختلافهما في الحكم الظاهري على الأقل .

فعلى الأول : يتعارض استصحاب الطهارة في الطاهر ، مع استصحاب النجاسة في النجس ، وبعد التساقط ، نثبت طهارة جميع الماء بقاعدة الطهارة .

أما على المشهور ، فلأن موضوع القاعدة محقق وهو الشك ، وعدم وجود الحاكم وهو الاستصحاب . وأما على المختار ـ من عدم شمول القاعدة في نفسها لموارد الشك في بقاء النجاسة ـ، فإن القاعدة تشمل ابتداءاً خصوص ما كان طاهراً ويشك في بقاء طهارته . ولكنه يدل بالالتزام على الطهارة الظاهرية للماء الآخر أيضاً ، لأن المفروض عدم إمكان اختلاف المائين في الحكم ولو ظاهراً ، فالدليل الاجتهادي الدال بالمطابقة على الطهارة الظاهرية لأحدهما ، دال بالالتزام على الطهارة الظاهرية للآخر .

وأما على الثاني : فلا يتعارض الاستصحابان ، لأن المفروض إمكان اختلاف المائين في الحكم الظاهري ، سواء قيل بامكان اختلافهما في الحكم الواقعي أيضاً أم لا .

لأن مجرد العلم بوحدة حكم المائين واقعاً ، لا يوجد معارضة بين الاستصحابين ، لعدم أدائهما إلى المخالفة العملية لتكليف معلوم بالاجمال ، فيجري الاستصحابان معاً ، بل قد يكون أحدهما حاكماً على الآخر في فرض امتزاج المائين ، وهو استصحاب النجاسة ، إذ مع جريانه يلغو استصحاب الطهارة ، لعدم ترتب أثر على الحكم الظاهري بطهارة ماء ممتزج بماء آخر محكوم بالنجاسة ظاهراً ، على خلاف العكس ، فإن استصحاب الطهارة لا يجعل استصحاب النجاسة لغواً .

وأما المقام الثاني : فقد يستدل على طهارة المتمم بوجوه أهمها وجهان :

الأول : وهو مختص بما إذا كان أحد المائين طاهراً .

وتوضيحه : إن مفاد قوله : «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»، هو نفي حدوث التنجيس بسبب الملاقاة للماء البالغ كراً ، فإذا كان الماءان المتمم أحدهما بالآخر نجسين معاً ، فلا مجال لتطبيق الدليل المذكور عليهما ولو بلغ مجموعهما الكرية ، لأن مفاده نفي حدوث التنجيس ، وما هو المشكوك في حال هذين

المائين ، ليس هو حدوث التنجيس ، بل بقاء النجاسة وارتفاعها ، وليس لدليل الاعتصام المذكور نظر إلى مرحلة البقاء .

وأما إذا كان أحد المائين طاهراً وبلغ كراً بتممه النجس ، فيكون مصداقاً لمنطوق القضية الشرطية في دليل الاعتصام ، فيثبت أنه لا يحدث فيه التنجيس بالملاقاة

ومقتضى إطلاق دليل الاعتصام ، عدم التنجيس بالملاقاة المقارنة للكرية أيضاً ، وهذا يعني ، أن ملاقاة الماء الطاهر لمتممه النجس ـ وإن كانت حاصلة في آن حصول الكرية ـ ، ولكنها مع هذا لا تكون منجسة بموجب إطلاق الدليل المذكور . وإذا ثبت بهذا الاطلاق ، عدم حدوث النجاسة في الماء الطاهر ، ثبت بالالتزام ، ارتفاع النجاسة عن النجس المتمم له ، لعدم احتمال الاختلاف بينهما في الحكم الواقعي ، وبهذا نستنتج طهارة مجموع الماء .

وقد يعترض على ذلك كما في المستمسك[1] ، بأن الكر أخذ في أدلة اعتصام الكر موضوعاً للملاقاة ، فلا بد من ثبوت كريته في رتبة سابقة على الملاقاة ، فلا يشمل ما نحن فيه .

وظاهر هذا الاعتراض ، أن ما حكم بعدم منجسيته في دليل اعتصام الكر ، هو ملاقاة الكر ، لأن الكر أخذ موضوعاً للملاقاة ، وملاقاة الكر غير صادقة في المقام .

ويرد عليه : أن الملاقاة لم تضف إلى الكر بما هو كر ، بحيث يكون الكر موضوعاً لها ، وإنما أضيفت إلى ذات الماء في عرض إضافة الكرية إليه ، ولولا ذلك ، لكان استصحاب الكرية مثبتاً . بمعنى أننا لو قلنا : « إن ما خرج من عمومات الانفعال بالملاقاة هو ملاقاة الكر بما هو كر » ، لما أمكن أن نثبت باستصحاب بقاء الكرية كون الملاقاة فعلاً ملاقاة للكر ، لأن لازم كون هذا الماء

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم ، ص ١٤٣ الطبعة الثانية .

باقياً على كريته مع كونه ملاقياً فعلاً للنجس ، أن هذه الملاقاة منسوبة إلى الكر بما هو كر ، فعروض الملاقاة للكر وتقيدها به ، لازم عقلي لاستصحاب الكرية إلى حين الملاقاة ، فيكون الاستصحاب مثبتاً . فالبناء على صحة إجراء استصحاب الكرية ، يكشف عن عدم أخذ الملاقاة في دليل الاعتصام منسوبة إلى الكر بما هو كر .

وقد يعترض على التمسك بدليل اعتصام الكر بصيغة أخرى مغايرة لصيغة المستمسك ، وذلك بأن يقال : إن الظاهر من قوله : « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، أن موضوع الحكم بالاعتصام ما كان كراً ، بقطع النظر عن ملاقاة النجس ، فالملاقاة والكرية ـ وإن لم تؤخذ الثانية منهما موضوعاً للأولى ، وإنما أخذ الماء موضوعاً لهما معاً ـ ، إلا أن الكرية قد أريد بها الكرية الثابتة بقطع النظر عن الملاقاة .

وهذه الصيغة أيضاً لا تخلو من إشكال ، لأن دعوى أن المراد بالكرية ، الكرية الثابتة بقطع النظر عن الملاقاة ، مرجعها إلى دعوى تقييد في شرط القضية الشرطية ، وهذا التقييد بحاجة إلى إبراز قرينة . فلو فرض مثلاً : أن ملاقاة ماء قليل لقطرة دم ، توجب تكويناً نموه وزيادته في نفس آن الملاقاة ، لأمكن دعوى شمول إطلاق دليل الاعتصام له ، مع أنه ليس كراً بقطع النظر عن الملاقاة ، وإنما صار كراً بملاقاة تلك القطرة .

وهذا يعني ، أن نكتة عدم شمول دليل الاعتصام لمحل الكلام ، ليس هو عدم كون الماء كراً بقطع النظر عن الملاقاة للنجس ، بل النكتة هي مساهمة النجس ضمناً في تكوين كريته ، إذ تكوّن الكر من الطاهر والنجس معاً ، وهذا لا يشمله دليل اعتصام الكر ، لأن هذا الدليل ، ينفي حدوث النجاسة بالملاقاة . وبهذه القرينة يختص موضوعه بماء طاهر لولا الملاقاة ، إذ ان ما يكون نجساً بقطع النظر عن الملاقاة ، لا معنى لنفي حدوث النجاسة فيه بالملاقاة ، ومعه لا ينطبق على الكر المركّب من الطاهر والنجس .

الثاني : الاستدلال بالمرسَلْ : « إذا بلغ الماء كراً لم يحمل نجاسة أو لم يحمل خبثاً » .

وامتيازه عن أخبار الكر المعهودة : أن لسانه نفي حمل الخبث ، فيشمل نفيه بعد وجوده أيضاً ، وليس لسانه نفي حدوث الخبث ليختص بالماء الطاهر في نفسه .

وقد اعترض على هذا الاستدلال بوجوه :

أحدها : ما أفاده السيد - قدس سره - ، في المستمسك[1] ، من أن قوله : « لم يحمل خبثاً » ، يحتمل بدواً أن يراد منه تشريع الاعتصام إثباتاً ونفياً ، فيكون ناظراً إلى مرحلة الحدوث منطوقاً ومفهوماً ، ويحتمل أن يراد منه الرفع ، فيكون ناظراً إلى مرحلة البقاء بعد فرض حدوث النجاسة .

والمعنى الثاني مترتب على المعنى الأول، إذ لا يعقل النظر إلى مرحلة البقاء وتشريع ارتفاع النجاسة في هذه المرحلة ، إلا بعد الفراغ عن مرحلة الحدوث وتشريع حدوث النجاسة ، وهذا يعني أن جملة : « لم يحمل خبثاً » ، إذا كانت في مقام الانشاء ، فلا يمكن أن تستوعب المعنيين معاً للطولية بينهما .

ويرد عليه :

أولاً : أن غاية ما يقتضيه البيان المذكور ، أن يكون تشريع ارتفاع النجاسة في طول تشريع حدوثها ، إذ لا ارتفاع لولا الحدوث ، وما يراد الجمع بينهما إنشاءاً في قوله : « لم يحمل خبثاً » ، إنما هما دفع النجاسة عن الكر وارتفاعها عنه ، وهذان لا طولية بينهما .

نعم ، تحصل طولية بين أحد الحكمين المنشأين في المنطوق وهو الرفع ، والحكم المستفاد من المفهوم ، وهو انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ، للامام السيد محسن الحكيم ، ص ١٤٤ الطبعة الثانية .

وحيث إن حمل القضية الشرطية على الانشائية ، لا يعني سوى كون الحكم المستفاد منطوقاً المعلق على الشرط مُنْشأً بهيأة الجزاء ، فلا يلزم من إنشائية القضية الشرطية ، أن يكون الحكم الثابت بالمفهوم منشأ بشخص تلك القضية ، بل إن الظاهر من أدلة اعتصام الكر ، أنها ناظرة إلى أدلة انفعال الماء ، ومتصدية لاستثناء الكر من كبرى الانفعال ، فلا يكون أصل الانفعال مجعولاً بها .

وثانياً : أن الطولية المدعاة بين الحكمين : إن أريد بها الطولية بينهما بحسب عالم الجعل ، لأن عنوان الرفع في طول الحدوث ، فيرد عليه : أن المجعول ليس هو عنوان الرفع بما هو رفع ، بل النفي بجامعه الذي له فردان : أحدهما الدفع ، والآخر الرفع ، ففي عالم الجعل ، ومن زاوية العنوان المأخوذ في هذا العالم ، لا طولية بين إنشاء النفي بجامعه ، وبين الحكم بانفعال الماء القليل .

وإن أريد بها الطولية بين الحكمين في عالم الفعلية ، بمعنى أنه لولا أن الماء القليل يتصف بالنجاسة حدوثاً ، لما كان عدم نجاسته عند بلوغه كراً مصداقاً للنفي المجعول في قوله : « لم يحمل خبثاً » ، لأن النفي المجعول فيه ، هو النفي بملاك الكرية ، فلو لم يكن الماء نجساً حدوثاً ، لم يكن عدم نجاسته عند بلوغه الكرية مصداقاً لذلك النفي المجعول . فهذا صحيح ، إلا أن تصدي قضية انشائية واحدة لانشاء حكم كلي جامع بين أفراد طولية في مرحلة الفعلية ، أمر صحيح عقلاً وعرفاً ، وشائع في الأدلة .

ثانيها : إن المرسَلْ ، بعد فرض شموله للدفع والرفع معاً ، يعتبر إطلاقه لصورة تتميم الماء الطاهر كراً بنجس ، معارضاً لاطلاق ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة ، لأن الماء الطاهر ماء قليل لاقى نجساً ، فيشمله دليل الانفعال الوارد في القليل ، والنسبة بين الدليلين العموم من وجه[1] .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، الجزء الأول ص ٢٢٥ .

ويرد عليه : أن تحصيل إطلاق في دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة ، يشمل الملاقاة التي بها يصبح كراً ، في غاية الاشكال ، لأن ما ورد من أدلة انفعال الماء القليل ، إنما جاء في أنحاء مخصوصة من الملاقاة ، لا يتصور فيها نشوء الكرية من ناحيتها .

نعم ، لو قيل باطلاق أزماني في دليل انفعال القليل ، يقتضي بقاء النجاسة فيها ، فيكون دليل الانفعال دالاً بهذا الاطلاق ، على بقاء النجاسة في النجس من المائين ، وبالتالي ، على نجاسة الماء الآخر أيضاً ، للملازمة بينهما ، فيكون طرفاً للمعارضة مع إطلاق المرسل وشموله للرفع .

وإذا سلمنا الاطلاقات المذكورة ، وفرضت المعارضة والتساقط ، فلا بد من تشخيص المرجع .

فقد يقال : ـ كما عن السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، إن المرجع عمومات اعتصام الماء مطلقاً وعدم انفعاله إلا بالتغير ، لأننا لم نخرج عنها في الماء القليل ، إلا بلحاظ دليل مخصص لها ، وهو دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة ، فإذا سقط إطلاق هذا الدليل المخصص بالمعارضة مع إطلاق المرسَل ، تعين الرجوع إلى تلك العمومات ، من قبيل قوله في رواية حريز : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ » .

والتحقيق : أن المائين المتمِّم أحدهما بالآخر ، إذا كانا معاً نجسين ، فمن الواضح ، أنه لا يمكن الرجوع لاثبات طهارتها إلى عمومات اعتصام الماء ، لأن عمومات الاعتصام ، ناظرة إلى مرحلة الحدوث ، ونافية لحدوث النجاسة بالملاقاة . وبعد فرض حدوث النجاسة ، لا نظر لأدلة الاعتصام إلى نفيها في مرحلة البقاء .

وإن شئتم قلتم : إن المفهوم عرفاً من مفادها ، ليس هو طهارة الماء ،

ليقال : بأن له إطلاقاً أزمانياً ، فإذا خرج الزمان الأول بمخصص ، فلا موجب لإخراج الزمان الثاني ، بل مفاده نفي التنجيس بالملاقاة ، وإثبات التنجيس بالتغير ، فلا يكون له نظر إلى مرحلة البقاء ، بعد فرض حدوث أصل النجاسة .

وأما إذا كان أحد المائين طاهراً وتمم بنجس ، فالشك بالنسبة إلى الماء الطاهر المتمَّم ، شك في أصل حدوث النجاسة .

ولكن مع هذا ، يشكل التمسك بعمومات الاعتصام ، فإن عمومات الاعتصام في الماء ، معارضة بعمومات الانفعال فيه ، وكلا العمومين فوقي بالنسبة إلى المرسل ، ودليل انفعال الماء القليل ، لأن المرسل أخص مطلقاً من عموم الانفعال ، ودليل انفعال الماء القليل ، أخص مطلقاً من عموم الاعتصام ، فالعمومان إذن فوقيان وفي مرتبة واحدة .

وقد تقدم بعض التفصيلات ، لتوضيح ذلك في بحث تقدير الكر ، كما تقدم هناك عن السيد الأستاذ ، بناؤه على أن المرجع عموم الانفعال ، لا عموم الاعتصام الذي بني عليه في المقام ، وذلك بدعوى أن عموم الانفعال ، بعد إخراج الماء النابع منه يصبح أخص مطلقاً من عموم الاعتصام ، فيتعين للمرجعية .

وإذا لم نحصل على عموم فوقي سليم عن المعارض في درجته صالح للمرجعية ، تعين الرجوع إلى الأصول .

ثالثها : إسقاط المرسل على أساس ضعف السند . وهذا هو المتعين ولا يشفع للمرسل ، دعوى ابن ادريس الاجماع عليه ، لأنها موهونة جداً ، بعد وضوح خلو كتب الحديث جميعاً عنه .

ويتضح من مجموع ما تقدم : أن الكر الحاصل من جمع مائين نجسين ، أو مائين ، أحدهما نجس ، لا يحكم عليه بالطهارة .

هذا تمام ما أردنا إيراده في تحقيق هذه المسألة ، ومن الله نستمد الاعتصام ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

الفهرست

كتاب الطهارة

(الماء المطلق والمضاف : ٩ ـ ١٩٠)

(الماء المتغيِّر : ١٩٥ ـ ٣١٣)

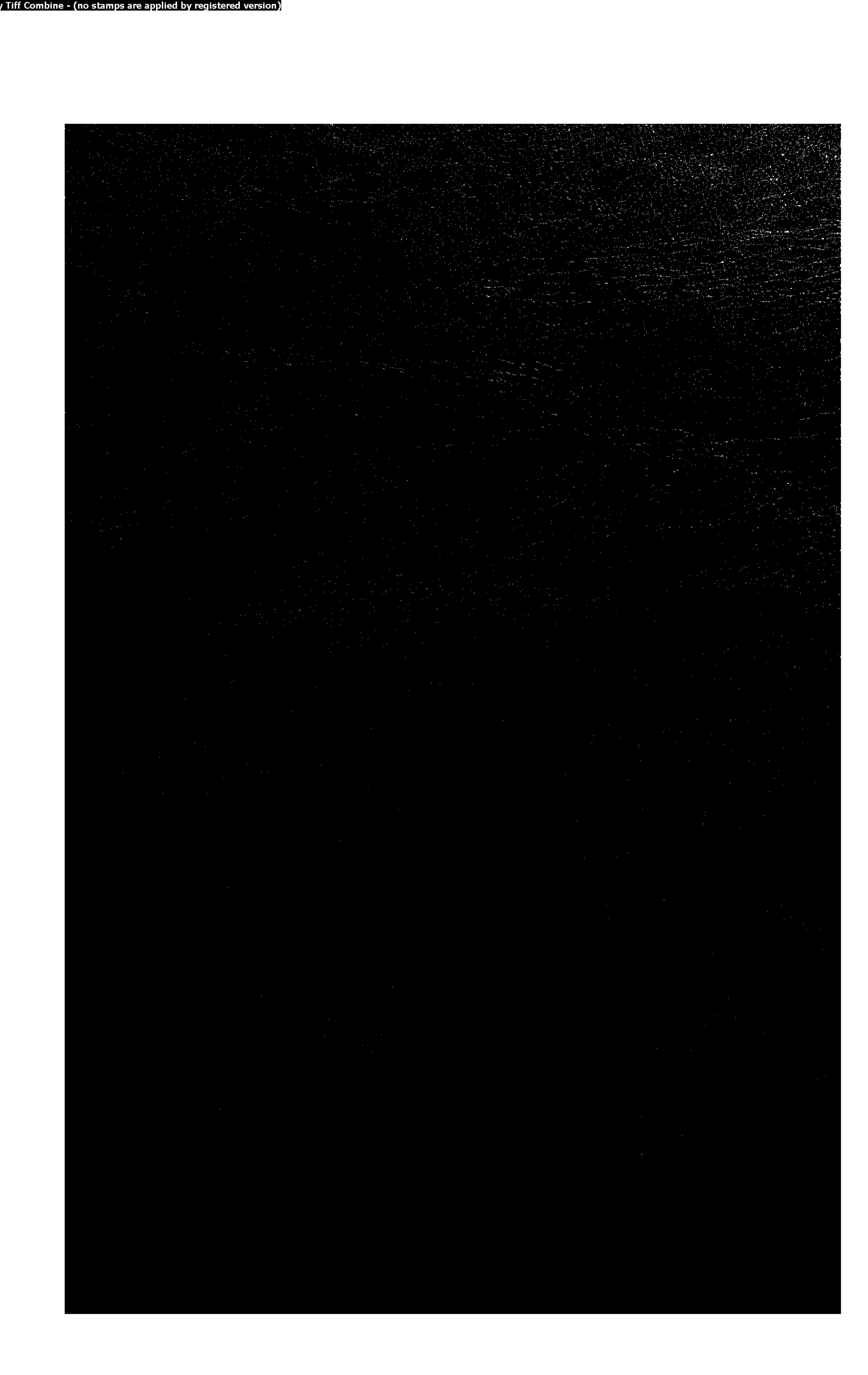
(الماء الجاري : ٣١٥ - ٣٦٠)

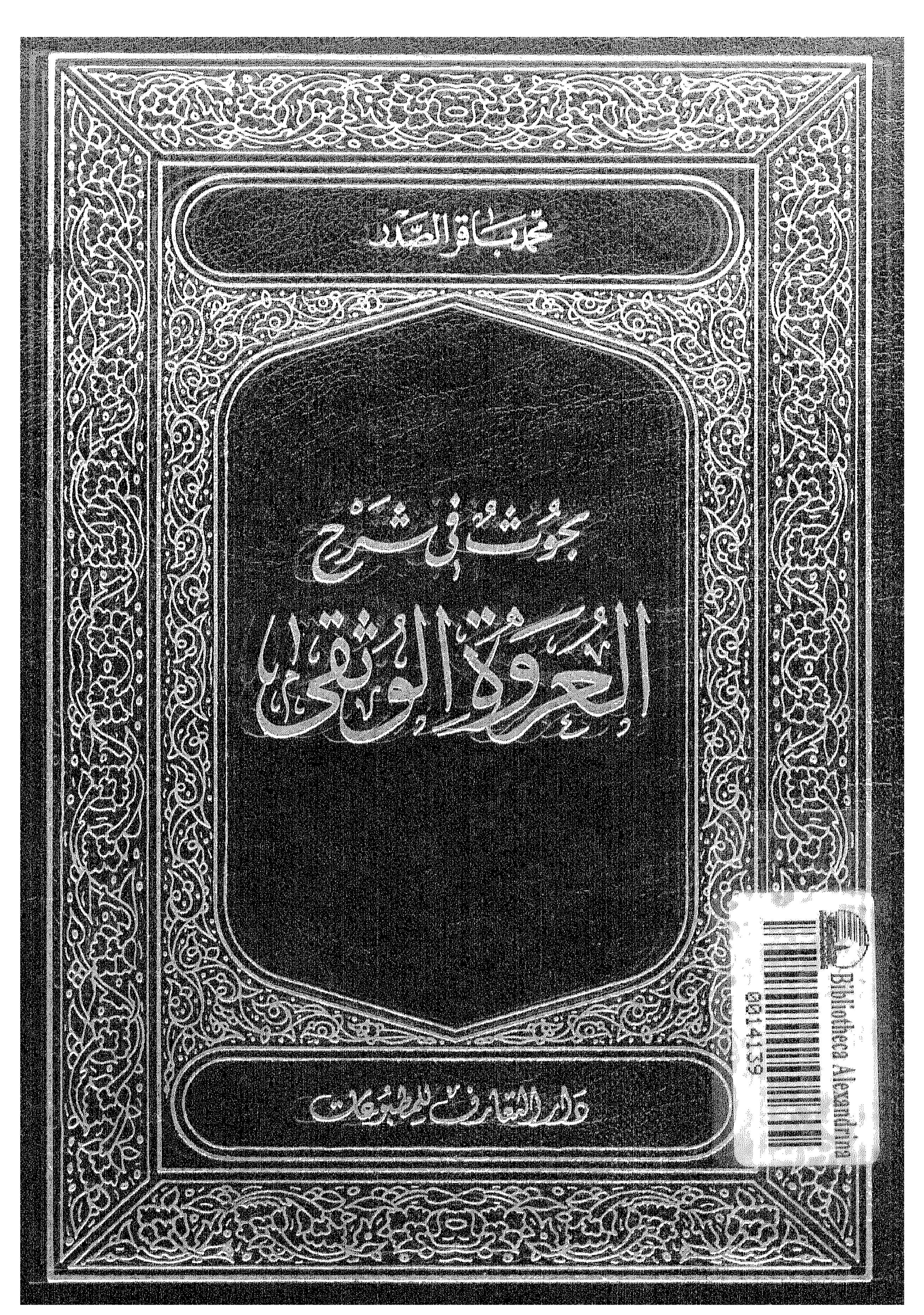
(الماء الراّكد : ٣٦١ - ٥٠٢)










محمد باقر الصدر
بحوث في شرح
العروة الوثقى
دار التعارف للمطبوعات
Bibliotheca Alexandrina
0014139



بحوث في شرح

العروة الوثقى

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م



المكتب : شارع سوريا ـ بناية درويش ـ الطابق الثالث
الادارة والمعرض ـ حارة حريك ـ المنشية ـ شارع دكاش
ص ـ ب ٨٦٠١ ـ ١١
تلفون ٨٣٦٦٩٦ ـ ٨٣٧٨٦٨
تلكس تعارف ٢٣٦٤٤ ـ LE

المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر

فقه اسلامى

يحتوي على

بحوث في شرح

العروة الوثقى

الجزء الثاني

دار التعارف للمطبوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام

على محمد وآله الطاهرين

مـَـاء المطـَـر

اعتصامه ـ شروط الاعتصام ـ مطهِّريته ـ
حدود المطهِّرية ـ فروع وتطبيقات



فصـــل

ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجاري ، فـلا ينجس ، ما لم يتغـير ، وان كـان قليـلا ، سـواء جـرى من الميـزاب ، أو عـلى وجـه الارض ، أم لا[1] .

---

(١) تعرَّض ـ قدس سره ـ في هذه العبارة إلـى جهتين :

احداهما : اصل اعتصام ماء المطر .

والأخرى : عدم اشتراط هذا الاعتصام بالجريان .

امـا الجهة الأولى : فـلا اشكال ، فتـوى ـ وارتكـازاً ـ ، في اعتصـام مـاء المطر .

واما بمقتضى صناعـة الدليـل : فروايـات انفعال المـاء القليل ، وان كـان جملة منها لا إطلاق فيهـا لماء المـطر ، ولكن ما كـان من قبيل مفهـوم : « إذا بلغ المـاء قـدر كـر لا ينجسـه شيء » ، كـاف لاثبـات انفعـال مـاء المـطر القليـل ، بـاطلاقـه ، لان المفهوم بلحـاظ افراد المـاء انحلالي ، وان لم يلتـزم بانحـلاليتـه بلحاظ افراد النجس ، فلا بد إذن من مقيد .

وما يمكن الاستدلال به للتقييد عدة روايات :

منها : رواية الكاهلي ، عن رجل ، عن أبي عبد الله ، في حديث ، قال : قلت : يسيل عَليَّ من ماء المطر ارى فيه التغير ، وارى فيه آثار القذر ، فتقطر القطرات عليَّ ، وينتضح عليَّ منه ، والبيت يتوضأ على سطحه ، فيكف على ثيابنا . قال : ما بذا بأس ، لا تغسله ، كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر »[1] .

ومن الواضح ، ان الجمل التي ساقها الراوي ، انما هي بعناية اثبات مرور المطر على النجاسة ، وملاقاته لها ، فحكم الامام بنفي البأس ، واضح الدلالة على الاعتصام . ودعوى : ان مورد الرواية تغير ماء المطر ، ولا اشكال في انفعاله بالتغير ، ومع عدم العمل بها في موردها ، لا يمكن التمسك بها لاثبات المطلوب . يمكن دفعها : بان قول الراوي : (ارى فيه التغير . . . الخ) ، ليس ظاهراً في دعوى رؤية التغير بعين النجس ، وانما يدل على رؤية التغير ووجود آثار القذر في الماء ، فيمكن ان يكون المرئي هو التغير باوساخ السطح ، ويكون المقصود من بيان ذلك ، التأكيد على أن الماء جرى على السطح ، ومر على المواضع النجسة منه ، بدليل ما صحبه من آثارالقذر ، خصوصاً مع بعد امكان تمييز الراوي للتغير ، وكونه تغيراً بعين النجس ، بمجرد رؤية ماء المطر ، وانما الذي يتاح بالرؤية عادة مشاهدة اصل التغير .

ولكن ، مع هذا ، لا يمكن التعويل على الرواية المذكورة من جهة الارسال .

ومنها : صحيحة هشام بن الحكم ، عن أبي عبد الله (ع) : « في ميزابين سالا ، أحدهما بول ، والآخر ماء المطر ، فاختلطا ، فاصاب ثوب رجل ، لم يضره ذلك »[2] ، ودلالتها على الاعتصام واضحة .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب : ٦ من الماء المطلق حديث : ٥ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب : ٦ من الماء المطلق حديث : ٤ .

وقد يستشكل في ذلك ، بان فرض الاختلاط بين البول وماء المطر ، واصابة المختلط للثوب ، كون البول محفوظاً بالفعل وغير مستهلك ، وفي مثل هذه الحالة ، لا اشكال في انفعال الماء ، بل لا اشكال في انفعاله إذا تغير بالبول ولو مع استهلاك البول فيه ، فكيف يمكن الاستدلال بالرواية ؟ .

والجواب : ان هذا مبني على ان فاعل (أصاب) ، هو نفس فاعل (اختلطا) ، أي المختلط المركب من البول والماء ، إذ قد يكون له ظهور حينئذ ، في فعلية الاختلاط حين الاصابة ، ولكن الظاهر ان فاعل أصاب ، هو المتحصل بعد الاختلاط ، والمتحصل بعد الاختلاط من ميزاب ماء وميزاب بول ، قد يكون ماءً محضاً ، لاستهلاك البول فيه . ولو فرض الاجمال في فاعل أصاب ، وتردده بين المختلط وبين المتحصل بعد الاختلاط ، أمكن رفع الاجمال وتعيين الثاني ، بضم الدليل القطعي على عدم الطهارة في فرض فعلية الاختلاط .

وقد يستشكل أيضاً ، مع التسليم بان فاعل (أصاب) ، هو المتحصل بعد الاختلاط : بأن هذا ينطبق على صورة عدم استهلاك البول ، أو استهلاكه مع تغير المطر به ، فيلزم من ذلك طهارة الماء الذي أخرجه البول عن الاطلاق ، أو غيَّره ، وهو باطل جزماً .

والجواب : ان مرجع ذلك ، إلى دعوى وجود الاطلاق في الرواية لهذه الصورة ، والاطلاق قابل للتقييد . هذا ، على أن فرض كون البول بنسبة تقتضي انحفاظه وعدم اندكاكه في ماء المطر ، ليس فرضاً عرفياً اعتيادياً في نفسه ، لان ماء المطر لا يجري بعناية شخص ، ومن أجل ذلك فهو لا يجري إلا إذا كان بدرجة عالية من الكثرة . والبول انما يجري عادة بعناية تبول صبي ونحوه ، فهو يجري ولو كان ضئيلاً . وعدم عرفية الفرض المذكور بنفسه ، يكون قرينة على انصراف الذهن العرفي في مقام فهم مورد الرواية ، إلى الفرض الآخر العرفي ، وهو فرض استهلاك البول ، ولا يبقى حينئذ إلا الشمول لمورد التغير بالاطلاق القابل للتقييد .

ومنها : صحيحة هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله (ع) : « أنه سأل عن السطح يبال عليه ، فتصيبه السماء ، فيكف فيصيب الثوب . فقال : لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه »(١) .

وتوضيح الكلام في الاستدلال بالرواية : انا إذا لاحظنا جملة لا باس به ، نجد أن الضمير المجرور فيها ، المنفي عنه البأس ، مردد في باديء الامر ، بين ماء المطر الذي ينزل على السطح ، أو السطح ، أو الماء الذي يكِفُ منه على الثوب أو الثوب . وقد يستظهر ان المنفي عنه البأس ، هو نفس ما يكون محطاً لنظر السائل ، وحيث ان كلام السائل ، ظاهر في ان السؤال متجه نحو الثوب ، وما وَكَفَ عليه من ماء المطر ، لا نحو السطح بما هو ، بقرينة أنه لم يكتف بفرض السطح ونزول المطر عليه ، بل فرض وُكوفَ المطر من السطح ، ووقوعه على الثوب ، فلو كان المقصود استطلاع حال السطح ، لما كان هناك موجب عرفي لهذا الافتراض الزائد ، وعليه فيكون المنفي عنه البأس هو الثوب ، أو الماء الذي اصابه من السطح .

وقد يستظهر بصورة معاكسة ، ان مرجع الضمير المجرور المنفي عنه البأس ، هو نفس مرجع الضمير في قوله : (ما أصابه من الماء أكثر) ، لظهور الكلام في وحدة مرجع الضميرين ، ومرجع الضمير في قوله (ما أصابه) هو السطح لا الثوب ، إذ لم يفرض في الثوب أنه اصابه بول ، وانما فرض ذلك في السطح ، فيكون الظاهر من الضمير المجرور المنفي عنه البأس هو السطح أيضاً .

وهذا الاستظهار هو المتعين ، ولا ينافيه ظهور الضمير المجرور في قوله : (لا بأس به) ،في الرجوع إلى ما هو مصب سؤال السائل ، لان صيغة السؤال تناسب التوجه إلى حكم السطح أيضاً ، وليست ظاهرة في انحصار نظر السائل

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب : ٦ من الماء المطلق حديث : ١ .

في الثوب . وعليه ، فتكون الجملة الاولى في جواب الامـام : (لا بأس بـه) ، متكفلة للحكم بمطهرية ماء المطر للسطح .

واما بناءاً على ارجاع الضمير المجرور إلى الماء النازل من السطح ، أو الثوب ، فلا تكون الجملة الاولى متكفلة للمطهرية المذكورة مباشرة ، بل تكون دالة بالمطابقة حينئذ ، على طهارة الماء النازل ، أو الثوب ، وتحتاج استفادة طهارة السطح من هذه الجملة حينئذ إلى تقريب ، من قبيل ان يقال : ان الغالب في الماء النازل من السطح ، ان يكون نزوله بعد انقطاع المطر ، وصيرورته ماءً غير معتصم ، فلو لم يكن السطح قد طهر بنزول المطر عليه ، لتنجس الماء بعد انقطاع المطر عنه بسبب السطح ، فما يدل على طهارة الماء النازل ، يدل بالالتزام حينئذ على طهارة السطح .

وهذا التقريب غير تام ـ بناءاً على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس الخالي من عين النجس ـ ، لان السطح بعد انقطاع المطر عنه ، ان كان محتوياً على عين النجس بالفعل ، فلا اشكال في عدم طهارته ، وان لم يكن محتوياً على ذلك ، ولو باعتبار استهلاك ما كان عليه من بول في ماء المطر حال تقاطره من السماء ، فلا يكون ماء المطر بعد انقطاع التقاطر من السماء ملاقياً مع عين النجس ، بل مع المتنجس ، على تقدير بقاء السطح على نجاسته ، فلا يلزم من عدم فرض طهارة السطح ، نجاسة الماء النازل منه ، ما دام الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجس .

وعلى كلا التقديرين : لا اشكال في دلالة نفي البأس على اعتصام ماء المطر ، لان المفروض في مورد الرواية ، ملاقاته للسطح الذي يبال عليه ، وهو يقتضي احياناً ملاقاة الماء لنفس البول .

فإذا كان المنفي عنه البأس مباشرة في قوله : « لا بأس به » ، هو الماء

النازل ، أو الثوب ، دل على طهارة هذا الماء ، ولو كان ملاقياً للنجس ، وهو معنى الاعتصام .

وإذا كان المنفي عنه البأس مباشرة هو السطح ، فلا اشكال ايضاً في دلالة قوله : « لابأس به » ، على نفي المحذور فيها فرضه السائل ، بتمام مراحله ، من السطح والماء النازل والثوب ، إذ لو كان الماء النازل والثوب نجسين مع ارتفاع النجاسة عن السطح ، لم يكن معنى لاقتصار الامام في مقام الجواب ، على نفي البأس عن السطح ، وعدم التعرض لنجاسة الماء النازل والثوب ، فالقول المذكور يدل ايضاً على طهارة الماء النازل ضمناً ، وبذلك يثبت الاعتصام .

وقد يستشكل في الاستدلال بالرواية المذكورة : بان نفي البأس ، الذي هو محط الاستدلال ، قد علّل : بان ما أصاب السطح من ماء اكثر من البول ، وهذا يعني ، ان مناط اعتصام ماء المطر ، أو مطهريته ، مجرد اكثريته من البول ، ولو مع انحفاظ البول أو تغير الماء به ، ومع وضوح عدم امكان الالتزام بذلك وبطلانه ، يكون الكلام مجملاً ، ويسري الاجمال إلى الجملة المعللة ، ويتعذر الاستدلال بها .

والجواب : ان مقتضى الجمود على لفظ الأكثرية ، وان كان ذلك ، ولكن هذا الجمود ليس عرفياً ، بقرينة انه لم يفرض هناك بول موجود بالفعل على السطح عند نزول المطر ، وانما فرض سطح يبال عليه ، وهذا أعم .

فان اريد بالجمود المذكور ، تفسير الاكثرية ، باكثرية ماء المطر من البول الموجود فعلاً ، فهذا خلاف الظاهر ، إذ لم يفرض وجود بول بالفعل .

وان اريد بذلك ، تفسير الاكثرية باكثرية ماء المطر مما أصاب السطح من البول طيلة المدة ، فهذا أيضاً ليس عرفياً ، لان الاكثرية بهذا المعنى ، ليس للمستعلم طريق عرفي إليها ، وانما هناك طريق عرفي إلى معرفة الاكثرية بلحاظ الاثر ، لا بحسب الكمية ، والاكثرية بلحاظ الاثر مساوقة للقاهرية ، وعدم تغير الماء باوصاف البول .

فان كان المنظور في الجملة الاولى : (لابأس به) ، الحكم بطهرية المطر للسطح ، فتكون الجملة الثانية في مقام بيان ضابط هذه المطهرية ، وهي الاصابة مع عدم تغير ماء المطر .

وان كان المنظور في الجملة الاولى ، الحكم بطهارة الماء النازل من السطح ، فتكون الجملة الثانية في مقام بيان ضابط هذه الطهارة ، وان ماء المطر مادام قاهراً على اوصاف النجس لا ينفعل ، وهو معنى الاعتصام .

ومنها : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) « قال : سألته عن البيت يبال على ظهره ، ويغتسل من الجنابة ، ثم يصيبه المطر ، أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة ؟ فقال إذا جرى فلا بأس به »[1] .

وقد فرض في الرواية ، ان السطح متنجس بالبول ، ومع هذا حكم بطهارة الماء ، وجواز الوضوء منه . واطلاقه يشمل صورة وجود عين البول على السطح عند نزول المطر ، وهذا معنى الاعتصام .

ودعوى : ان الرواية ليست مختصة بفرض الملاقاة مع عين البول ، وانما تدل على طهارةالمطر في هذا الفرض بالاطلاق ، فتكون معارضة بالعموم من وجه ، مع اطلاق الماء في مفهوم اخبار الكر لماء المطر ، الدال على انفعال الماء القليل بعين النجس ، ولو كان ماء مطر ، وبعد التساقط ، يرجع إلى اصالة الطهارة .

مدفوعة في هذه الرواية وفيما يناظرها : بان شمول الرواية لملاقاة عين النجس ، وان كان بالاطلاق ، ولكن ، لما كان هذا الفرد ، فرداً متعارفاً بالنسبة إلى السطح الذي يبال عليه وشائعاً ، لا يكون اخراجه من الاطلاق عرفياً ، بل يكون الاطلاق بنفسه قرينة عرفية على إخراج ماء المطر عن موضوع المفهوم في اخبار الكر .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب : ٦ من الماء المطلق حديث : ٢ .

هذا ، إذا لم نقل بان مفهوم اخبار الكر ، دال على انفعال القليل بالنجس والمتنجس ، وإلا كانت رواية علي بن جعفر ، اخص مطلقاً من المفهوم ، لا معارضةً بالعموم من وجه .

ومنها : ما ورد عن علي بن جعفر أيضاً « قال : وسأله عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر ، فأصاب ثوبه ، هل يصلي فيه قبل ان يغسله ؟ فقال : لايغسل ثوبه ولا رجله ، ويصلي فيه ولا بأس »[1] .

وهذه الرواية ـ بعد فرض عدم ظهورها في فرض انقطاع ماء المطر عند صب الخمر في الماء ـ ، تكون ، مع ضم دليل نجاسة الخمر ، دالة على اعتصام ماء المطر ، بمعنى ان اعتصامه مستفاد من مجموع الدليلين : (هذه الرواية ودليل نجاسة الخمر) ، فان استظهر منه فعلية التقاطر عند صب الخمر فهو ، والا قيد اطلاقه لما اذا صب الخمر بعد انقطاع التقاطر ، بالروايات الخاصة الدالة على انفعال ماء الاناء ونحوه بملاقاة النجس .

وأما الجهة الثانية : وهي في اشتراط الاعتصام بالجريان ، وعدم كفاية صدق ماء المطر بدونه .

فالكلام فيها يقع ، تارة : في تحصيل اطلاق في أدلة اعتصام ماء المطر ، يشمل صورة عدم الجريان ، ليكون المقتضي للاعتصام اثباتاً تاماً ، بقول مطلق .

واخرى : في ما يصلح ان يكون مقيداً للاطلاق على فرض وجوده ، فمع عدم وجود الاطلاق ، أو وجوده ووجود المقيد معاً ، يتعين القول بالاشتراط .

أما الكلام في الامر الاول : فاكثر روايات الباب المعتبرة ، واردة في مورد الجريان ، وليس فيها ما يدل على تعليق الحكم بالاعتصام على عنوان ماء المطر في نفسه، ليقال باطلاقه ، لعدم توقف صدق هذا العنوان على الجريان ، ففي

(١) ذيل الرواية السابقة .

صحيحة هشام بن الحكم ، فرض « ميزابان سالا » ، وفي صحيحة هشام بن سالم ، فرض (ان السماء تصيب السطح وينزل الماء من السطح) ، وهذا لا يكون عادة ، إلا مع كون الماء بدرجة معتد بها من الكثرة والجريان .

وغاية ما يمكن ان يحتمل فيه الاطلاق ، قوله في صحيحة هشام بن سالم : « ما أصابه من الماء اكثر » ، بدعوى ان هذا التعليل ، يقتضي إناطة الحكم بالمطهرية والاعتصام ، بمجرد اكثرية ماء المطر وقاهريته ، دون فرق بين فرض جريانه وعدمه ، فلو تمت هذه الدعوى ، يبحث حينئذ في الامر الثاني ، وهو المقيد بالجريان . والجريان إما شأني ، أي كون الماء بحيث يجري لو وقع على الارض الصلبة ، أو فعلي ، وهو ما يكون جارياً بالفعل .

وقد يقال حينئذ ، في نفي اشتراط الجريان ، أنه إن اريد الجريان الفعلي ، فلازمه ان ادنى ماء على الارض الصلبة ، يكون معتصماً لجريانه ، وما هو أغزر منه كثيراً ، مما يقع على ارض معيقة عن الجريان غير معتصم ، وهذا على خلاف الارتكاز العرفي .

وان اريد الجريان الشأني ، فلا دليل على اشتراطه ، لان الروايات التي أخذ فيها قيد الجريان ، ظاهرة في فعلية الجريان ، كما هو الحال في سائر العناوين .

ويندفع هذا الكلام : بان اشتراط الجريان الفعلي ، إذا كان على خلاف الارتكاز العرفي ، فهذا الارتكاز بنفسه ، يكون قرينة على كون الجريان المأخوذ شرطاً في الروايات ، بمعنى الجريان الشأني . أو بكلمة اخرى : يكون قرينة ، على أنه شرط على وجه الطريقية ، وبما هو معبِّر عن غزارة الماء ، لا على وجه الموضوعية ، فلا بد إذن ، من ملاحظة ما يستدل به من الروايات على اعتبار الجريان ، فان تمت دلالتها على ذلك ، حملناها بقرينة الارتكاز المذكور ، ومناسبات الحكم والموضوع العرفية ، على كونه معتبراً بنحو الطريقية .

واهم هذه الروايات ، صحيحة علي بن جعفر المتقدمة ، التي ورد فيها قوله : « إذا جرى فلا بأس به » ، فتكون مقيدة للمطلقات على فرض وجودها .

وقد يستشكل في ذلك : تارة ، بحمل الجريان فيها على الجريان من السماء ، فيكون المقصود من الشرطية المذكورة ، اشتراط التقاطر من السماء ، في مقابل الانقطاع .

واخرى ، بحمل اشتراط الجريان ، على خصوصية في مورد الرواية ، وهي ان ماء المطر يقع على مكان متخذ مبالاً ، وفي مثل هذا المكان ، إذا لم يجر الماء يتغير عادة ، فلهذا جعل الجريان شرطاً في بقاء الماء على الطهارة .

وكلا الاستشكالين في غير محله :

أما الأول : فلأن الجريان ينصرف إلى الجريان الافقي دون العمودي ، ولو اريد اشتراط التقاطر من السماء ، لكان المناسب التعبير ، (بأنه إذا كان جارياً فلا بأس) ، لا بأنه (إذا جرى فلا بأس) ، فان التعبير الثاني ، ظاهر في كفاية حدوث الجريان ، وهذا إنما يناسب شرطية الجريان على الأرض .

واما الثاني : فلأن ظاهر أخذ الجريان على ظهر البيت شرطاً ، أخذه بعنوانه ، لا باعتباره ملازماً لامر آخر ، وهو عدم التغير ، فحمله على عدم التغير بلا قرينة ، غير صحيح . خصوصاً ان المقصود من التقييد بالجريان ، إذا كان التحفظ من ناحية التغير ، على اساس ان الجريان يساوق الكثرة المانعة عن التغير ، فهذا المقصود حاصل بدون حاجة إلى التقيد بالجريان ، لان سؤال الراوي عن اخذ الماء منه للوضوء بنفسه ، يدل على كثرته ، بنحو يمكن اغتراف الماء منه للوضوء ، وإذا كان المقصود من التقييد بالجريان ، التحفظ من التغير ، على اساس ان الجريان يوجب تحرك الماء عن الموضع النجس ، وعدم مكثه عليه بنحو يتغير به ، فلازم ذلك التقييد بالجريان من الموضع النجس إلى غيره ،

بل وان كان قطرات بشرط صدق المطر عليه ، وإذا اجتمع في مكان وغسل فيه النجس طهر وان كان قليلاً[١] ، لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء[٢] .

لا بصرف الجريان كما وقع في الرواية .

(١) بمعنى أنه لا يشترط في التطهير بماء المطر القليل ، وروده على المتنجس ، بل يحصل بورود المتنجس عليه ، وسوف يأتي الكلام في تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى .

(٢) تحقيق الكلام في هذه المسألة ، يقع في مقامين : **احدهما** : في اشتراط بقاء التقاطر في الحكم بالاعتصام . **والآخر** : في أنه هل يشترط في التطهير بماء المطر ورود الماء على المتنجس أوْلَا ؟ .

اما المقام الأول فتفصيله : ان لدينا اربع مراتب من ماء المطر :

الاولى : الماء المتلبس بفعلية النزول من السماء ، وتنتهي هذه المرتبة باستقرار الماء على الارض .

الثانية : الماء المتصل بالسماء ، والاتصال اعم من النزول ، إذ يصدق على الماء المستمر ، مادام التقاطر عليه فعلياً ، لانه نحو اتصال ، فهذه المرتبة اوسع من الاولى .

الثالثة : الماء المتصل بالسماء ولو بنحو من العناية ، أي المتهيء للاتصال ، فيشمل الماء المستقر الذي انقطع عنه التقاطر شخصاً ، مع بقاء التقاطر في مواقع أخرى قريبة ، بنحو ينتزع من ذلك الماء عنوان التهيؤ الصلاحية للاتصال .

الرابعة : الماء الناشيء من السماء . فيشمل الماء بعد انقطاع المطر عنه بالمرة ، وهذه المرتبة أوسع المراتب .

فلا بد من ملاحظة دليل اعتصام ماء المطر ، ومناسبته مع أي مرتبة من هذه المراتب .

وتوضيح ذلك ، إن كلمة المطر ، تارة تستعمل في اسم المعنى المصدري ، أي في الماء النازل من السماء ، وأخرى في نفس المعنى المصدري ، أي عملية النزول ، وبذلك يكون مصدراً قابلاً للاشتقاق منه ، فيقال مثلاً ، مطرت السماء .

فإن أريد بالمطر - في جملة (ماء المطر) المحكوم باعتصامه في دليل الاعتصام - ، اسم المعنى المصدري ، فالإضافة في الجملة المذكورة ، تكون إضافة بيانية ، أي ماء هو المطر .

وإن أريد بالمطر ، نفس المعنى المصدري ، فالإضافة نشوئية ، ولا معنى لكونها بيانية ، أي ماء ناشيء من عملية النزول من السماء .

وعلى الأول : إذا لم نعمل أي عناية في مفهوم المطر ، اختص عنوان ماء المطر بالمرتبة الأولى ، وإذا أعملنا عناية في توسيع الماء النازل من السماء ، بنحو يشمل ما استقر منه على الأرض ، مع اتصاله بما يتقاطر عليه ، باعتباره امتداداً للماء النازل ، انطبق العنوان على المرتبة الثانية ، وإذا أضفنا إلى تلك العناية ، عناية إن ما هو متهيأ للاتصال بحكم المتصل ، انطبق العنوان على المرتبة الثالثة ، ولا تكفي هذه العنايات لتطبيقه على المرتبة الرابعة .

وعلى الثاني : إذا لم نأخذ في الاضافة شيئاً سوى النشوئية ، أمكن انطباق العنوان على المرتبة الرابعة ، لأن النشوئية محفوظة حتى بعد الانقطاع ، وإذا قلنا

يتضمن الاضافة ، مضافاً إلى النشوئية ، شيئاً من المواكبة والمقارنة ، فيكون المعنى : الماء الناشيء من المطر والمواكب له ، فلا ينطبق على المرتبة الرابعة ، بل على إحدى المراتب الثلاث الأولى ، حسب درجة المواكبة والمقارنة ، المأخوذة ضمناً في معنى الاضافة .

هذه هي محتملات العنوان في نفسه ، فإذا اتضحت نقول : إن الصحيح عدم إرادة المرتبة الرابعة من دليل اعتصام ماء المطر ، وذلك :

أما أولاً : فَلإِمْكانِ أن تكون الاضافة في ماء المطر بيانية ، ومع كونها بيانية ، لا يكون للعنوان اطلاق ، بنحو ينطبق على المرتبة الرابعة ، وما دام ذلك محتملاً ، فلا أقل من الاجمال الموجب للاقتصار على القدر المتيقن .

وأما ثانياً : فلأن القرينة العرفية قائمة على صرف العنوان عن المرتبة الرابعة ، ولو فرض كون الإضافة نشوئية ، وهي المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع ، فإن مجرد الانتساب التاريخي إلى السماء ، لا يناسب عرفاً أن يكون ملاكاً للاعتصام ، فنفس المناسبات العرفية الارتكازية ، تكون قرينة على إرادة ما هو أخص من المرتبة الرابعة ، ولو بجعل ظهور للاضافة في البيانية . وعين هذا الكلام نقوله في مثل أدلة اعتصام عناوين ماء النهر ، أو ماء البحر ، فإن ارتكازية عدم كون الانتساب التاريخي للبحر أو للنهر عاصماً بنفسها ، تكون قرينة على ظهور الاضافة في البيانية .

وثالثاً : أنه لو قطع النظر عما تقدم ، وفرض الاطلاق بنحو ينطبق العنوان على المرتبة الرابعة ، فهذا الاطلاق مقيد بروايات الغدران ، المفصّلة بين الكر والقليل ، لأن ماء الغدير مشمول للمرتبة الرابعة ، وقد حكم بانفعاله مع عدم الكرية ، لا بروايات انفعال الماء القليل مطلقاً ، بعد ضم دعوى : ان كل ماء نشأ من المطر ، كما قيل[1] ، وذلك لوضوح أن المقصود من نشوء جميع المياه من

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ص : ٢٣٦ .

المطر ، نشوء المياه الأصلية الأولية ، وإلا فمن الواضح أن مياه الأنهار ، لم تنشأ فعلاً من المطر ، وإنما نشأت من ذوبان الثلوج ، التي يرجع أصلها إلى المطر .

فالقول : بأن الماء النازل من السماء ، ما دام ماءً ، ولم يخرج عن حقيقة الماء بالانجماد أو غيره ، محكوم بالاعتصام ، لا يوجب الغاء دليل انفعال الماء القليل رأساً .

كما أن الصحيح أيضاً ، عدم اختصاص العنوان بالمرتبة الأولى ، بقرينة أن جملة من روايات الباب ، ناظرة إلى الماء الجاري على الأرض ، فلا بد من الالتزام بدخول المرتبة الثانية تحت الحكم بالاعتصام .

وقد يقرّب اعتصام الماء المستقر على الأرض ، مع فرض اتصاله بالمطر ، حتى مع عدم فرض الاطلاق في دليل اعتصام المطر ، بدعوى : أنه ماء متصل بالمعتصم ، فيعتصم به ، بلحاظ ما دلت عليه صحيحة ابن بزيع ، من اعتصام ماء البئر لاتصاله بالمادة[1] .

ويرد على هذا التقريب ، أن اتصال الماء المستقر على الأرض ، بالخط العمودي من التقاطر ، وإن كان ثابتاً ، غير أن هذا النحو من الاتصال ، لا يكفي للاعتصام حتى في مورد المادة الأرضية ، لأنه ليس اتصالاً حقيقياً ، ولهذا قالوا : بأن المادة إذا كانت عالية ويتقاطر منها الماء فلا يحكم باعتصام المتقاطر ، لعدم الاتصال الحقيقي ، فكذلك هنا . وأما اتصال الماء المستقر مع القطرة الأخيرة من ذلك الخط العمودي الملاقية له ، فهو وإن كان اتصالاً حقيقياً ، ولكنه لو كفى لحصول الاعتصام حينه ، فلا يكفي لحصول الاعتصام في الآنات المتخللة بين سقوط قطرة وسقوط أخرى .

وأما المرتبة الثالثة : فالحاقها بالمرتبة الرابعة في عدم الاعتصام ، يتوقف على النظر في مدرك إخراج المرتبة الرابعة من دليل الاعتصام . فإن كان المدرك ،

---

(١) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي .ص : ٢٢٢ .

(مسألة ـ ١) الثوب أو الفراش النجس ، إذا تقاطر عليه المطر ، ونفذ في جميعه ، طهر ، ولا يحتاج إلى العصر أو التعدد[1] .

هو إجمال العنوان ، الموجب للاقتصار على المتيقن ، أو قرينية الارتكاز العرفي ، فهو بنفسه يقتضي إخراج المرتبة الثالثة أيضاً .

وإن كان المدرك ـ بعد فرض وجود الاطلاق في دليل الاعتصام ـ ، تقييد هذا الاطلاق بالاجماع ، أو بروايات الغدران ، فيمكن القول حينئذ ، بأن القدر المتيقن من المقيد ، هو صورة انقطاع التقاطر بالمرة ، وأما مع بقاء التهيؤ للتقاطر ، واستمرار المطر على مقربة من الماء ، فلا جزم بالاجماع ، ولا بصدق عنوان الغدير المتوقف على المغادرة ، فيتمسك باطلاق دليل الاعتصام .

وأما المقام الثاني ، فسوف يأتي الكلام عنه في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى .

(١) هناك خصوصيات يلتزم ـ عادة ـ ، باعتبارها في التطهير بالقليل ، أو بمطلق المحقون ، فلا بد من النظر في اعتبارها ، إثباتاً ونفياً ، عند التطهير بماء المطر ، والكلام في ذلك يقع في جهات :

الجهة الأولى : في اعتبار خصوصية العصر ، الذي اعتبره شرطاً في التطهير بالقليل ، واعتبره السيد الأستاذ ، شرطاً في التطهير بالكثير أيضاً . ولا موضوع لهذا البحث ، بناءً على إنكار اعتبار العصر حتى في الغسل بالقليل ، كما هو المختار ، على ما يأتي إن شاء الله تعالى .

وأما إذا سلّمنا الاعتبار المذكور ، فيتجه البحث في المقام ، سواء قيل بأن العصر بعنوانه يكون شرطاً في تطهير الأجسام القابلة للعصر ، أو قيل باعتباره بما هو طريق إلى انفصال ماء الغسالة في تلك الأجسام خاصة ، أو قيل بارجاعه إلى شرط عام ، وهو انفصال ماء الغسالة في مطلق الأشياء ، ما يقبل العصر منها

وما لا يقبل ،فإنه على كل تقدير ، يقع الكلام في شمول الحكم باعتبار العصر ، لمورد الغسل بماء المطر ، والكلام في ذلك يقع في ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : في وجود إطلاق لدليل شرطية العصر ، يشمل ماء المطر .

وتفصيل ذلك : أن مدرك هذه الشرطية ، إن كان هو دعوى تقوُّم عنوان الغسل بالعصر ، فالمدرك له إطلاق لماء المطر ، إذ لا فرق في هذه المقومية بين ماء وماء .

فمثل قوله : « لا تُصَلِّ فيه حتى تغسله » ، دال على عدم الطهارة إلا بالغسل المتقوِّم بالعصر مطلقاً ، فيثبت بهذا الاطلاق ، اعتبار العصر في ماء المطر أيضاً . وإن سلم وجود الاطلاق في دليل مطهرية الغسل ، وعدم تقوّمه بالعصر ، وادُّعِيَ أن اعتبار العصر بسبب المقيد ، فإن كان هذا المقيد هو الاجماع ، فلا يشمل المطر ، لأن المتيقن منه الماء غير المعتصم . وإن كان المقيد ، ما يلاحظ في بعض الروايات ، من جعل الغسل مقابلاً للنضح والصب ، الكاشف عن أخذ عناية زائدة في الغسل شرعاً ، مع دعوى أن هذه العناية الزائدة هي العصر ، فهذا المقيد ، لا شمول فيه لماء المطر ، لأن تلك الروايات واردة في مورد الغسل بالقليل ، على ما يأتي توضيحه في الجهة السابعة .

المرحلة الثانية : إنه لو سلم الاطلاق في دليل شرطية العصر ، بنحو يشمل ماء المطر ، فهل في دليل مطهرية المطر إطلاق يقتضي عدم اشتراط العصر ، بنحو يتعارض الدليلان أو لا ؟ .

وما قد يقال فيه ذلك : إما مرسلة الكاهلي : « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » ، وإما التعليل في صحيحة هشام بن سالم ، حيث قال : « إن ما أصابه من الماء أكثر منه » ، إذ قيل : إن مقتضى التعليل ، جعل مجرد الاصابة

كافياً في حصول التطهير ، والاصابة غير متقومة بما يتقوم بـه الغسل من انفصـال ماء الغسالة ، وهذا يعني ، عدم اعتبار العصر[١] .

أما مرسلة الكاهلي ، فهي ساقطة سنداً .

وأما التعليل في الصحيحة ، فتوضيح الحال فيـه : ان قولـه : « ما أصـابه من الماء أكثر » ، تعليل لقوله : « لا بأس به » ، وحينئذ ، فـإما أن يقـال : بأن مرجع الضمير المجرور في (لا بأس به) ، هو الماء النازل من السطح الواقع على الثوب ، كما التزم بذلك في محله من تمسك في المقام بالتعليـل . وإما أن يقـال : بأن مرجع هذا الضمير هو السطح .

فعلى **الأول** : تكون جملة (لا بـأس به) ، بيـاناً لـطهارة المـاء النازل من السطح ، ويكون التعليل تعليلاً لطهارة الماء النازل ، لا لمطهرية الماء للسـطح ، فكأن المقصود بالتعليل ، رفع استبعاد أن ماء المطر لم ينفعـل ، رغم وقوعـه على أرض تكثر عليها النجاسات ، وذلك ببيان أن المـاء أكثر منهـا ، ولم يتغير بهـا ، فلا ينفعل بها ، فلا يكون التعليل تعليلاً للمطهرية مباشرة ليستدل به على كفايـة مجرد الاصابة .

وعلى الثاني : يكون التعليل تعليلاً لمطهرية المطر للسطح ، فكـأنه قـال : إن السطح طهر ، لأن ما أصابه من الماء أكثر ، وحينئذ ، قد يتوهم استفـادة أن الإصابة بمجردها كافية في التـطهير بمـاء المطر ، وحيث ان التعليـل يقتضي إلغاء خصوصية المورد ، فهو يدل على أن الاصـابة كـافية للتـطهير بمـاء المطر في سـائر الموارد .

ولكن الصحيح ، ان هذه الاستفادة مع ذلك ، في غير محلهـا أيضاً ، لأن الحكم بطهارة السطح ، لم يعلل بإصابة ماء المطر له ، بل بأن ما أصابه من مـاء المطر أكثر من البول ، بنحو لم يتغير به . ففرق بين القول بأن السـطح طهر لأن

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ،ص : ٢٣٩

ماء المطر أصابه ، والقول بأن السطح طهر لأن ما أصابه من ماء المطر ، كان كثيراً بنحو لم يتغير بالبول . فإن اللسان الأول للتعليل ، هو الذي يناسب استظهار كفاية الاصابة بمجردها في التطهير ، وأما اللسان الثاني ، فهو ليس تعليلاً لطهارة السطح بالإصابة بل بوصف قائم بالماء الذي أصاب السطح ، وهو كونه أكثر من البول ، بنحو لا يتغير به .

فتمام نظر التعليل ، إلى بيان أن الماء الذي وقع على السطح لم يتغير بالبول ، ولهذا طهره ، وليس له نظر إلى أن الاصابة هل تكون مطهرة مطلقاً ، أو مع فرض انفصال ماء الغسالة .

نعم ، يمكن دعوى الاطلاق في الصحيحة ، بنحو يقتضي عدم اشتراط انفصال ماء الغسالة ، بقطع النظر عن التعليل ، وذلك بأن يقال : ان مقتضى قوله : « لا بأس به » ، الحكم بطهارة السطح بنزول المطر عليه ، سواء انفصل عنه ماء الغسالة أم لا ، وهذا يدل على عدم اعتبار الانفصال ، وإلا لما حكم بطهارة السطح ، إلا في صورة انفصال ماء الغسالة حال نزول المطر ، وحينئذ ، إن كان اعتبار العصر في مورد اعتباره ، لأجل كونه طريقاً إلى انفصال ماء الغسالة ، دون احتمال خصوصية في الأجسام التي تقبل العصر ، أمكن بالاطلاق الذي ذكرناه ، نفي الاعتبار . وإن كان اعتبار العصر في الأجسام القابلة للعصر بعنوانه ، أو بما هو طريق إلى انفصال ماء الغسالة في خصوص تلك الأجسام ، مع احتمال خصوصية فيها ، فلا ينفع الاطلاق المذكور لنفي وجوب العصر ، لأن مورد الرواية ليس قابلاً للعصر .

المرحلة الثالثة : أنه بعد فرض الاطلاق في كل من دليلي اشتراط العصر ومطهرية ماء المطر ، ما هو علاج التعارض ؟ .

قد يقال : بتقديم اطلاق دليل مطهرية ماء المطر لوجهين :

أحدهما : إن دليل المطهرية بالعموم ، لمكان قوله : « كل شيء رآه ماء

المطر فقد طهر » ، ودليل الاشتراط شموله لماء المطر بالاطلاق ، فيقدم العموم على الاطلاق .

ويرد عليه : أن العموم إنما هو بلحاظ الأفراد ، وأما كون الطهارة ثابتة لما رآه ماء المطر ، من حين الرؤية ، أو بعد انفصال ماء الغسالة ، فهذا لا يرتبط بالعموم الافرادي ، الذي هو مفاد (كل شيء) ، وإنما يرتبط بالاطلاق الأحوالي ، الذي يقتضي ثبوت الطهارة في تمام الأحوال من حين الرؤية ، نعم يمكن أن يقال : إن جعل الرؤية نفسها موضوعاً للحكم بالمطهرية ، يعتبر لساناً عرفياً للتعبير عن عدم الاحتياج إلى أي مؤونة إضافية ، فيكون نفي الشروط الزائدة مدلولاً عرفياً لمثل هذا اللسان ، ومقصوداً بالافادة بنفسه ، ولهذا نرى ، أن لسان : « كل شيء رآه ماء المطر فقد طهر » ، لا يقبل تقييد الطهارة بما بعد العصر . وهذا بيان لو تم ، لا يتوقف على ورود أداة العموم في هذا اللسان ، لأن مرجعه إلى التمسك بظهور عنوان الرؤية في نفي سائر العنايات الزائدة ، إلا أن رواية الكاهلي ساقطة للارسال .

الوجه الآخر : أن النسبة بين صحيحة هشام بن سالم ، الدالة على المطهرية ، ودليل اشتراط العصر ، وإن كانت هي العموم من وجه ، إلا أنه لا بد من تقديم إطلاق الصحيحة ، المقتضي لعدم اشتراط العصر ، على إطلاق دليل الاشتراط ، إذ العكس يستلزم لغوية عنوان ماء المطر ومساواته لسائر المياه[1] .

ويرد عليه :

أولاً : أن ماء المطر، لم يأخذه الامام بعنوانه موضوعاً للحكم، وإنما كان هو مورد السؤال ، ومحذور لغوية العنوان إنما يتطرق ، عند ظهور كلام الامام في عناية أخذه موضوعاً للحكم ، ومثل هذه العناية غير موجودة ، فيما إذا انتزعت

---

(١) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، ج ١ ص ٢٢٤

الموضوعية لعنوان بلحاظ كونه مورد السؤال .

وثانياً : إن إلغاء عنوان ماء المطر ، لا يحصل بمجرد القول باشتراط العصر ، إذ يكفي في انحفاظه عدم وجوب التعدد اللازم في تطهير المتنجس بالبول بالماء القليل .

الجهة الثانية : في اعتبار ورود الماء على المتنجس ، وتوضيح الكلام في ذلك :

إن اشتراط ورود الماء على المتنجس في التطهير بالقليل ، قد يكون بدعوى : ان مقتضى القاعدة انفعال الماء القليل بالملاقاة ، المانع عن حصول التطهير به ، والمتيقن خروجه من ذلك ، صورة ورود الماء القليل على المتنجس ، لئلا تلزم لَغْوِية أدلة التطهير ، فلا يحكم بالطهارة والتطهير في صورة ورود المتنجس على الماء القليل .

وقد يكون بدعوى : انصراف الأمر بالغسل في التطهير بالماء القليل ، إلى صورة ورود الماء على المتنجس ، لأن هذا هو المتعارف غالباً ، حينما يراد إزالة القذارات بالماء القليل ، فهذا التعارف يكون منشأً للانصراف .

وقد يكون بدعوى : ظهور الأمر بصب الماء ، في اشتراط وروده على المتنجس .

فإن كان اشتراط ورود الماء على أساس الدعوى الأولى ، فمن الواضح ، عدم شمول هذه الدعوى لماء المطر لاعتصامه .

وإن كان الاشتراط على أساس الدعوى الثانية ، فهو أيضاً لا يشمل ماء المطر ، لوضوح عدم وجود الغلبة المذكورة في التطهير بماء المطر ، وعدم الموجب للانصراف .

وإن كان الاشتراط على أساس الدعوى الثالثة ، فتفصيل الكلام في

ذلك : أن الصب المأمور به في تلك الروايات ، ينحل إلى خصوصيتين ، **إحداهما** : ورود الماء على المتنجس . **والأخرى** : كون الورود بنحو الصب .

ومن الواضح ، ـ ارتكازاً وعرفاً ـ ، عدم دخل الخصوصية الثانية في التطهير ، فمن يستدل بروايات الأمر بالصب على اشتراط ورود الماء ، لا بد له أن يدعي أن ظاهر الأمر بالصب في نفسه ، اعتبار كلتا الخصوصيتين ، والوضوح الارتكازي المذكور ، قرينة على عدم دخل الخصوصية الثانية ، وأما ظهور الأمر في دخل الخصوصية الأولى فيبقى على حالته .

وهذا الكلام على تقدير تماميته ، لا يقتضي إثبات دخل الخصوصية الأولى إلا في موارد الغسل بالقليل المحقون ، دون موارد الغسل بماء المطر ، وذلك لأن بيان اشتراط دخل الخصوصية الأولى بلسان الأمر بالصب ، مع فرض عدم كون الصب دخيلاً بعنوانه في التطهير ، يصلح بنفسه قرينة ، على أن مورد الاشتراط هو الماء الذي يكون وروده على المتنجس عادة بنحو الصب ، فبين اشتراط الورود بلسان الأمر بالصب ، وهذا ، إنما هو في الماء القليل المحقون ، فإن وروده عادة على المتنجس ، إنما يكون بالصب ، دون ماء المطر ، الذي كثيراً ما يرد على المتنجس بنفس تقاطره من السماء . فبهذه القرينة ، لا يكون للأمر بالصب إطلاق يقتضي اشتراط ورود الماء عند الغسل بماء المطر ، بل يكون وارداً في مورد الغسل بالقليل المحقون ، اللهم إلا أن يقال : إن غلبة كون الورود بنحو الصب في نوع الماء القليل ، تكفي للتعبير عن اشتراط الورود ، بلسان الأمر بالصب في الماء القليل مطلقاً حتى المطر منه . ولكنه لا يخلو من إشكال .

الجهة الثالثة : في اعتبار التعدد في الثوب المتنجس بالبول ، المستفاد من

(١) ففي رواية محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام قال : سألته عن البول يصيب الثوب ، قال : اغسله مرتين .

وفي رواية ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن البول يصيب الثوب ، قال : اغسله مرتين .

وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ١ من أبواب النجاسات ، حديث ١ ، ٢ .

الأمـر بغسله مرتـين ، في روايـة محمـد بن مسلم ، وروايـة ابن أبي يعفـور[١] . والظاهر ، أن مدرك ذلك له إطلاق يشمل تمام المياه ، وغاية ما خـرج عنه المـاء الجاري بلحاظ صحيحة محمد بن مسلم[١] . فيبقى ماء المطر تحت اطلاقه ، ولا يعارضه إطلاق في دليل مطهرية المطر ، لأن مرسلة الكاهلي ، وإن كانت صالحة للدلالة على عـدم اعتبار التعـدد ، ولكنها سـاقطة سنـداً . وصحيحة هشـام بن سالم : إن جعل قوله فيها : « لا بأس به ما أصـابه من المـاء أكثر » ، نـاظراً إلى الحكم بنفي البأس عن الماء ، وتعليل ذلك بالأكثرية المساوقة لعدم التغـير ، فلا يكون فيه دلالة على كفاية الاصـابة مـطلقاً في حصـول التطهـير بماء المـطر ، لأن التعليل يكون تعليلاً لعدم انفعال الماء ، لا للمطهريـة . وإن جعل قـوله : « لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر » ، ناظـراً إلى الحكم بنفي البأس عن السـطح ، ومطهرية ماء المطر له ، وتعليل ذلك بأن ما أصابه من الماء أكثر ، فقد يتخيل أن مقتضى التعليـل حينئذ ، إلغـاء خصـوصيـة المـورد ، وجعـل الاصـابـة منـاطـاً للتطهير ، ومقتضى ذلك ، عدم الاحتياج إلى التعدد مطلقاً .

ولكن تقدم الفرق بين تعليل المطهريـة بنفس الاصابـة ، وتعليلها بـان ما أصاب السطح من ماء المطر اكثر من البول ، فانِ اللسان الاول دال ، على كون الاصابة بنفسها ملاكاً للتطهير ، واما اللسان الثاني ، فتمـام نظره إلى بيـان ان ما أصاب السطح من الماء لم ينفعل بـالبول ، لكـونه اكـثر منه ، وليس لـه نظر إلى بيان ما يحصل به التطهير .

ودعـوى : ان اطلاق الحكم بـطهارة السـطح في الصحيحة ، مـع كـونـه متنجساً بالبول ، يدل على عدم اعتبـار التعدد في المتنجس بـالبول إذا غسـل بماء المطر ، وإلا لقيد بصورة التعدد في أصابة ماء المطر للسطح[٢] . مدفوعة : بـانه

(١) قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الثوب يصيب البول ، قال : اغسله في المركن مـرتين ، فـإن غسله في ماء جار فمرة واحدة .

(٢) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٢٢٤ .
وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ١ من أبواب النجاسات حديث ١ ، ٢ .

لو سلم هذا الاطلاق ، فلا يمكن التعدي من السطح إلى الثوب الذي دل الدليل على اعتبار التعدد فيه خاصة ، حتى في الكثير المحقون .

الجهة الرابعة : في اعتبار التعدد في المتنجس بالبول في غير الثوب من البدن واللباس ، إذ ورد الامر بصب الماء عليه مرتين .

والظاهر ، عدم اعتبار ذلك في الغسل بماء المطر ، لاختصاص دليل الاعتبار بالماء الذي يصب على المتنجس ، وهذا إنما يكون عادة في المياه القليلة المختزنة . واما ماء المطر المستمر عليه التقاطر من السماء ، فلا يكون الغسل فيه عادة ، بصب الماء منه على المتنجس ، بل بغسل المتنجس فيه ، فلا يكون الامر بالتعدد شاملاً له ، وهذا بخلاف التعدد في الثوب ، فانه بلسان الامر بغسله مرتين ، لا بلسان الامر بصب الماء عليه مرتين .

الجهة الخامسة : في اعتبار التعدد في الآنية المتنجسة . والظاهر عدم شمول دليل الاعتبار لماء المطر ، لانه إما الاجماع ، وإما رواية عمار ، الآمرة بصب الماء في الآنية وادارته ثلاثاً[1] ، على تقدير تتميم سندها . **والأول** : القدر المتيقن منه مورد الغسل بغير المعتصم . **والثاني** : لا يشمل الغسل بماء المطر ، بقرينة الصب والتحريك الموجب للانصراف إلى الماء القليل ، ومع عدم شمول دليل الاعتبار يبنى على عدمه ، تمسكاً باطلاقات مطهرية الغسل ، ولو لم نقل باطلاق خاص في نفس دليل مطهرية ماء المطر .

الجهة السادسة : في اعتبار التعفير في آنية الولوغ . والظاهر اعتباره ،

---

(١) عن ابي عبد الله (ع) « قال : سئل عن الكوز والاناء يكون قذراً كيف يغسل ؟ وكم مرة يغسل ؟ . قال : يغسل ثلاث مرات ، يصب فيه الماء فيحرك فيه ، ثم يفرغ منه ، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ، ثم يفرغ ذلك الماء ، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ، ثم يفرغ منه ، وقد طهر » .
وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٣ من النجاسات ، حديث ١ .

لاطلاق قولـه : « اغسله بالتـراب اول مرة ، ثم بـالماء »[١] ، ولا معـارض لهذا الاطلاق ، لما تقدم ، من عدم وجود اطلاق في دليل مطهرية ماء المطر ، يقتضي حصول الطهارة بمجرد الاصابة .

الجهـة السابعـة : في اعتبار شيء من الفـرك والدلـك في مقـام الغسـل . ومدرك هذا الاعتبار ، ما قد يستفاد من رواية الحلبي : « قال : سـألت ابا عبـد الله (ع) عن بـول الصبي ؟ ، قال : تصب عليـه المـاء ، فـان كـان قـد أكـل فاغسله بالماء غسلاً »[٢] ، فـان المقابلة بـين صب الماء والغسـل المؤكد ، يقتضي تطعيم الغسل المؤكد بعناية ، وهذه العناية تتعين في شيء يرى عرفاً كونه تـأكيداً للغسل ، وليس هذا الا الفرك والدلك .

وقد يستدل بمثل هذا البيـان ، على اعتبـار العصر ، بتـطبيق تلك العنايـة على العصر ، كما أشرنا في الجهة الأولى .

وعلى هذا الاساس ، يقع الكـلام في أن هذه العنـاية المتمثلة في شيء من الفرك ، هل تجب عند الغسل بماء المطر أيضاً أوْلاً ؟ .

والظاهر عدم الوجوب ، وذلك لان ظاهر قوله : « تصب عليـه الماء » ، كونه ناظراً إلى مورد الغسل بالماء القليل المحقون ، لأنه هو الـذي يكون الغسـل بـه بنحو الصب عـادة . والأمر بـالغسل المؤكـد عقيب ذلك ، انما ورد في نفس المـورد ، فيكون مختصـاً بمورد الغسـل بالقليـل ، ولا أقل من اقتـرانه بمـا يوجب الاجمال ، فلا يكون لاشتراط العناية الملحوظة في الغسل المؤكد ، اطلاق للغسل بماء المطر . ومنه يظهر ، ان العناية الملحوظة فيه ، إذا كـانت هي العصر ، فـلا اطلاق لها للغسل بماء المطر أيضاً ، بل يتمسك باطلاقات الأمر بالغسل ، التي لم

---

(١) الواردة في رواية ابي العباس .
وسائل الشيعة ، باب ٧٠ من النجاسات ، حديث١ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من النجاسات ، حديث ٢ .

وإذا وصل إلى بعضه دون بعض ، طهر ما وصل إليه . هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسة ، وإلا فلا يطهر ، إلا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها(١) .

(مسألة ـ ٢) الانـاء المتروس بماء نجس ، كالحب ، والشربة ،

تتضمن تلك العناية الاضافية .

وقد تلخص بما ذكرناه ، أن كل خصوصية ثبت اعتبارها على أساس عدم اعتصام الماء المغسول به ، او استظهر من دليل اعتبارها الورود في الماء القليل المحقون ، فلا نلتزم باعتبارها في ماء المطر ، تمسكاً بمطلقات الامر بالغسل . وكل خصوصية كان في دليل اعتبارها اطلاق ، نلتزم باعتبارها ، مالم يقم اجماع تعبدي على عدم الاعتبار ، ولا يمكن نفي اعتبارها بأدلة مطهرية المطر بالخصوص ، لما عرفت من قصورها عن اثبات الاطلاق .

(١) بناءً على عدم كفاية الغسلة المزيلة في التطهير ، وسوف يأتي في بحث المطهرات ، ان الظاهر كفايتها في الغسل بالمعتصم ، دون القليل الذي ينفعل بالملاقاة ، وعليه تكفي الغسلة المزيلة في الغسل بماء المطر ، تمسكاً باطلاقات الامر بالغسل . وإنما لا نلتزم بذلك في الماء غير المعتصم ، لانه ينفعل بالملاقاة ، ولا دليل على طهارة المتخلف منه في المحل المغسول .

وهذا المحذور ، لا يأتي في الغسلة غير المزيلة في الماء القليل ، لان المختار عدم انفعاله بملاقاة المتنجس الخالي من عين النجس .

وبما ذكرناه ، ظهر انه لا حاجة لاثبات كفاية الغسلة المزيلة في ماء المطر ، إلى التمسك باطلاق دليل مطهرية المطر بالخصوص ، ليستشكل فيه ببعض ما تقدم .

ونحوهما ، إذا تقاطر عليه طهر ماؤه واناؤه[١] بالمقدار الذي فيه ماء ، وكذا ظهره واطرافه ، إن وصل إليه المطر حال التقاطر ، ولا يعتبر فيه الامتزاج ، بل ولا وصوله إلى تمام سطحه الظاهر ، وإن كان الأحوط ذلك .

---

(١) يمكن الاستدلال على مطهرية ماء المطر للماء المتنجس بوجوه :

منها : ما قد يقال : من استفادة مطهرية ماء المطر للماء المتنجس ، من صحيحة هشام بن الحكم المتقدمة ، في ميزابين من بول وماء مطر ، لان الاختلاط بين ميزابي المطر والبول ، يؤدي عادة ـ في مراحل سابقة على استهلاك البول في المطر ـ ، إلى تغير بعض القطرات من الماء المجاورة للبول ، ثم يزول عنها التغير بغلبة الماء ، وحيث حكم في الصحيحة بطهارة الماء ، دل ذلك على مطهرية ماء المطر للماء المتنجس[١] .

ويرد على هذا التقريب : ان حصول التغير في بعض القطرات المجاورة للبول ، وان كان هو مقتضى العادة ، غير ان الحكم بالطهارة في الرواية ، مطلق يشمل صورة بقاء التغير ، وصورة زواله بالتفاعل بين الماء المتغير وغيره ، وصورة ضآلة الماء المتغير ، بنحو زال تغيره واستهلك في ماء المطر ، كما هو الغالب ، لغزارة ماء المطر الذي يجري من الميزاب عادة ، ولا بد من الالتزام بخروج الصورة الاولى من اطلاق الصحيحة ، لوضوح نجاسة الماء المتغير ، وتبقى تحتها الصورتان الثانية والثالثة . وحينئذ ، يستفاد من اطلاق الحكم بالطهارة في الصحيحة للصورة الثانية ، كون ماء المطر مطهراً للماء المتنجس ، وإما اطلاقه للصورة الثالثة ، فهو اجنبي عن مطهرية المطر ، لان المفروض فيها استهلاك المتنجس . وعلى هذا الاساس ، تقع المعارضة بين اطلاق الحكم

---

(١) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٢٢٧ .

بالطهارة في الصحيحة للصورة الثانية ، واطلاق دليل نجاسة الماء المتغير ، المقتضي لبقاء النجاسة حتى بعد زوال التغير ، على تقدير تماميته ، والمعارضة بينهما يالعموم من وجه ، وبعد التساقط ، يرجع إلى استصحاب النجاسة .

ومنها : التمسك باطلاق عنوان الرؤية في مرسلة الكاهلي ، بدعوى حصولها بإصابة ماء المطر للسطح الفوقي للماء ، ولازم هذا ،الالتزام بمطهرية المطر للمضاف المتنجس أيضاً ، وذلك بدعوى : ان المائع بتمامه يلحظ موضوعاً واحداً لعنوان الرؤية ، وقد تقدم تحقيق الكلام في ذلك ، وسائر ما يمكن ان يكون مدركاً لمطهرية الماء المعتصم للماءالمتنجس في الجزء الأول ، وبينّا هناك إمكان الاستدلال على ذلك ، بالتعليل في صحيحة ابن بزيع ، وبقاعدة أن الماء الواحد لا يتبعض حكمه[1] ، كما تقدم هناك أيضاً ، البحث عن اعتبار الامتزاج وعدمه فراجع .

ومنها : التمسك باطلاق صحيحة هشام بن الحكم ، على حصول الطهارة بمجرد الاتصال[2] .

ويرد عليه : أنه بعد فرض تغير الماء المجاور للبول ، لا يمكن عادة فرض زوال التغير عنه ، إلا بامتزاجه بماء المطر ، فكما أن البول يستهلك في ماء المطر ، كذلك الماء المتغير به ، يختلط به بنحو يستهلك فيه ، أو يمتزج معه على أقل تقدير ، وأما لو فرض مجرد الاتصال ، فكيف يتم حينئذ استهلاك البول ، وزوال التغير عن الماء المتغير ؟ ! .

وبتعبير آخر : ان البول والماء المتغير به ، كلاهما يتم تفاعلهما مع غير المتغير من ماء المطر على نحو واحد ، فكيف يتصور عادة ، استهلاك الأول في ماء المطر ، دون حصول الامتزاج بالنسبة إلى الثاني ؟ ! .

---

(١) لاحظ ص ٢٨٩ وكذلك ص ١٧٧ من الجزء الاول .

(٢) مدارك العروة الوثقى ، الجزء الأول ص ٢٢٧ .

(مسألة ـ ٣) الارض النجسة ، تطهر بوصول المطر إليها ، بشرط ان يكون من السماء ، ولو بإعانة الريح . واما لو وصل إليها بعد الوقوع على محل آخر ، كما إذا ترشّح بعد الوقوع على مكان ، فوصل مكاناً آخر ، لا يطهر . نعم لو جرى على وجه الارض ، فوصل إلى مكان مسقّف بالجريان إليه طهر[1] .

---

(١) توضيح الكلام في هذه المسألة : ان ماء المطر النازل من السماء ، تارة يفرض انه يصيب المتنجس ابتداءً في خط نزوله من السماء ، سواء كان الخط عمودياً ، او لم يكن عمودياً ، باعتبار تدخل الريح في الانحراف به .

واخرى يفرض انه يصيب موضعاً آخر ثم يصيب الموضع المتنجس .

وعلى الثاني : تارة ، يفرض ان التقاطر على الموضع المتنجس بتوسط الموضع الآخر مستمر، واخرى، يفرض ان الماء الذي أصاب الموضع المتنجس بتوسط الموضع الآخر ، قد انقطع اتصاله ، ولم يعد الموضع المتنجس يستمد ماء المطر ولو بتوسط الموضع الآخر .

وعلى الثاني : فتارة ، يفرض ان إصابة ماء المطر للموضع الآخر ، كان بنحو المرور والمماسة . واخرى ، يكون بنحو الوقوف عليه ثم الانتقال منه إلى الموضع النجس .

وعلى الثاني : فتارة ، يفرض ـ بحسب الارتكاز العرفي ، ومناسبات الاستطراق من مكان إلى مكان ـ ، ان المكانين طوليان ، بحيث يرى ان الموضع الأول مر بطبعه للموضع الثاني ، كما إذا أصاب ورق الشجر ، ثم الارض . واخرى ، تفرض عرضية الموضعين بحسب النظر العرفي ، كما إذا أصاب موضعاً من الارض ، ثم ارتفع ووقع على موضع آخر منها .

(مسألة ـ ٤) الحوض النجس تحت السماء ، يطهر بالمطر ، وكذا إذا كان تحت السقف ، وكان هناك ثقبة ينزل منها على الحوض ، بل وكذا لو اطارته الريح حال تقاطره فوقع في الحوض ، وكذا إذا جرى من ميزاب فوقع فيه[1] .

(مسألة ـ ٥) إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهِّراً[2] بل وكذا

والظاهر هو الحكم بالاعتصام والمطهرية في كل هذه الصور ، عدا الصورة الاخيرة .

اما الصورة الاولى : فالامر فيها واضح .

وأما الصورة الثانية : التي يفرض فيها استمرار التقاطر من احد الموضعين إلى الموضع الآخر ، فكذلك ، لان كون الموضع المتنجس ، يستمد باستمرار من الموضع الآخر ، يوسّع في النظر العرفي من دائرة التقاطر ، ولا يجعل الموضع القبلي قاطعاً له .

واما الصورة الثالثة : التي يفرض فيها مجرد المماسة للموضع القبلي ، فمن الواضح ، أن هذه المماسة ، لا تقطع خط التقاطر والاتصال .

وكذلك الامر في الصورة الرابعة ، التي يرى العرف فيها طولية بين المكانين ، وكون أحدهما ممراً بطبعه إلى الآخر .

وهذا بخلاف الصورة الاخيرة ، التي لا توجد فيها أي عناية عرفية ، تقتضي بقاء خط الاتصال محفوظاً مع الموضع المتنجس .

(١) هذه المسألة ، تشتمل على تطبيقات لمطهرية ماء المطر للماء المتنجس ، وقد تقدم الكلام فيها .

(٢) لا بد من التفصيل في ذلك ، بين ما إذا كان التقاطر بنحو يحفظ معه

إذا وقع على ورق الشجر ، ثم وقع على الارض[1] . نعم لو لاقى في الهواء شيئاً كورق الشجر او نحوه حال نزوله ، لا يضر ، إذا لم يقع عليه ، ثم منه على الارض ، فمجرد المرور على الشيء لا يضره[2] .

(مسألة ـ ٦) إذا تقاطر على عين النجس فترشّح منها على شيء آخر ، لم ينجس ، إذا لم يكن معه عين النجاسة ، ولم يكن متغيراً[3] .

خط الاتصال ، وما إذا كانت المسارب ضيقة بنحو لا ينفذ منها الماء عرفاً ، وانما تتسرب فيها الرطوبات ، وبعد تجمعها تنزل ماءً . ففي الاول يحكم بالاعتصام ، دونه في الثاني . الذي نظر الماتن إليه .

(١) تقدم ان الظاهر ، هو بقاء امتيازات المطر في هذا الفرض ، من أجل الطولية بين المكانين ، وكون احدهما ممراً إلى الآخر عرفاً .

(٢) كما تقدم في شرح المسألة الثالثة .

(٣) وذلك لان ماء المطر معتصم ، ما دام خط الاتصال مع السماء محفوظاً ، فلا ينفعل بملاقاة النجاسة ، فإذا حفظ خط الاتصال إلى حين انفصال الماء عن النجس ، وترشحه إلى غيره ، فلا موجب لانفعاله ، إلا إذا كان متغيراً ، أو صحب معه شيئاً من النجس فينجس به ، لانه بعد انقطاع خط الاتصال ، ماء قليلٌ ينفعل بالملاقاة .

نعم إذا فرضنا ان الترشح من النجس ، كان بعد انقطاع خط الاتصال ، كما لو فرض نفوذ ماء المطر في النجس ، وخروجه من الجانب الآخر ، حكم بنجاسته ، لان الملاقاة مع النجس تكون حاصلة بعد انقطاع خط الاتصال .

وبما ذكرناه ، ظهر أنه لا تهافت بين ما ذكره الماتن في هذه المسألة ، وما

(مسألة ـ ٧) إذا كان السطح نجساً ، فوقع عليه المطر ونفذ وتقاطر من السقف ، لا تكون تلك القطرات نجسة[١] ، وان كان عين النجاسة موجودة على السطح ووقع عليها ، لكن بشرط ان يكون ذلك حال تقاطره من السماء . وأما إذا انقطع ثم تقاطر من السقف ، مع فرض مروره على عين النجس ، فيكون نجساً[٢] . وكذا الحال إذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس

ذكره في المسألة السابقة ، كما ادّعى في بعض تعليقات العروة ، بتوهم انه أي فرق بين ورق الشجر والنجس ، فكما يكون سقوط المطر على ورق الشجر ، وانتقاله منه موجباً لفقدانه لامتيازه ، كذلك سقوطه على النجس وترشحه منه .

ويندفع هذا التوهم : بان المقصود في المسألة السابقة ، بيان عدم بقاء ماء المطر على مطهريته الخاصة به ، بعد سقوطه على ورق الشجر وانتقاله منه ، والمقصود في المقام ، بيان بقائه على طهارته ، وان فقد مطهريته الخاصة به .

(١) لانها لم تلاق النجس إلا حال اعتصامها ، وانحفاظ اتصالها بخط التقاطر .

(٢) وهذا بخلاف صورة عدم المرور على النجس ، فانه لا ينجس .

وتخيل : ان الماء وان لم يمر على النجس ، ولكن الرطوبات الواقعة على السطح ، باعتبار اتصال بعضها ببعض ، تسري النجاسة إليها جميعاً ، فينجس الماء بملاقاة أي جزء من السطح إذا حصلت بعد انقطاع التقاطر .

مدفوع : بان الرطوبات المتصلة على السطح ، إما أن تكون عَرَضاً بالنظر العرفي ، وإما ان تكون ماءً .

فعلى الأول : من الواضح أنها ليست موضوعاً مستقلاً للنجاسة ،

(مسألة ـ ٨) إذا تقاطر من السقف النجس ، يكون طاهراً إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء[١] ، سواء كان السطح ايضاً نجساً أم طاهراً .

(مسألة ـ ٩) التراب النجس ، يطهر بنزول المطر عليه ، إذا

لعرضيتها ، فلا معنى لسريان النجاسة من بعضها إلى بعض ، وانما النجس هو الجسم الجامد المرطوب ، فتبقى النجاسة في الجزء النجس من السطح ، ولا موجب لسريانها إلى الاجزاء الاخرى من السطح ، لعدم الملاقاة .

وعلى الثاني : فللتخيل المذكور مجال ، بدعوى : ان الماء الممتد على السطح ، تنطبق عليه قاعدة سراية النجاسة في المائعات ، فينجس كله ، وينجس به تمام السطح .

ولكن التحقيق ، اندفاع هذا التخيل : بان قاعدة السراية في المائعات ، مختصة بما إذا كان المائع بدرجة من التماسك والتفاعل في اجزائه ، بحيث يعوض كل جزء منه عن النقص الحاصل بفقد جزء آخر ، ويحتل موضعه ، لان المنشأ في قاعدة السراية ، هو تحكيم الارتكاز العرفي ، في فهم دليل الانفعال ، وهو لا يقتضي السراية إلا في مثل ذلك ، وهذا النحو من التفاعل ، غير موجود بين الرطوبات الممتدة على السطح ، رغم اتصالها وافتراض مائيتها ، فلا تسري النجاسة إلى تمام الماء الموجود على السطح .

وسوف يأتي تحقيق الحال في ذلك مفصلاً ، في فصل كيفية تنجس المتنجسات ، إن شاء الله تعالى .

(١) لاعتصامه ، وأما إذا انفصل الماء في السقف عن خط التقاطر من السماء ، فينفعل بالملاقاة للنجس .

وصل إلى أعماقه حتى صار طيناً(١) .

(مسألة ـ ١٠) الحصير النجس ، يطهر بالمطر ، وكذا الفراش المفروش على الارض ، وإذا كانت الارض التي تحتها أيضاً نجسة تَطْهُر إذا وصل إليها ، نعم إذا كان الحصير منفصلاً عن الارض ، يَشْكُل طهارتها بنزول المطر عليه ، إذا تقاطر منه عليها ، نظير ما مرَّ من الاشكال فيما وقع على ورق الشجر وتقاطر منه على الارض .

(مسألة ـ ١١) الاناء النجس ، يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه . نعم إذا كان نجساً بولوغ الكلب ، يشكل

---

(١) تمسكاً بمطلقات المطهرية العامة ، أو بمطلقات مطهرية المطر بالخصوص ، لو قيل بها .

ولكن قد يستشكل في طهارة الأعماق : بلحاظ أن موضوع التطهير ، هو الغسل بالماء المطلق ، وتغلغل الماء في أعماق الطين ، يخرجه عن كونه ماءً حقيقة ، ويكون مجرد رطوبات ، فلا يصدق عليه الغسل بالماء .

وقد يجاب ، بأن غسل كل شيء بحسبه ، ولهذا لو قال الانسان العرفي لآخر : اغسل هذا التراب بالماء ، فإنه يعد ممتثلاً ، إذا صب الماء عليه ، حتى نفذت الرطوبات المائية إلى أعماقه وصار طيناً .

وقد يقال : إن هذا الفهم إنما يصح ، لو فرض ورود دليل خاص في غسل التراب بالماء ، فإنه بدلالة الاقتضاء ، ولوضوح أن غسله بالماء لا يكون إلا على هذا النحو ، ينعقد له ظهور فيما ذكر ، ولا يتم ذلك بالنسبة إلى المطلقات .

اللهم إلا أن يقال : أن الارتكاز العرفي في كيفية الغسل وإزالة القذر ،

طهارته بدون التعفير ، لكن بعده ، إذا نزل عليه يطهر ، من غير حاجة إلى التعدد[1] .

هو المحكم على دليل التطهير بالماء ، وحيث ان الإرتكاز يساعد على هذا النحو من الغسل بالماء ، فيشمله إطلاق الدليل .

(١) مر الكلام في الاحتياج إلى التعفير والتعدد في الغسل بماء المطر ، وليس في انية الولوغ دليل خاص يقتضي اعتبار التعدد ، وإنما وجه اعتباره فيها ـ على القول بالاعتبار ـ ، إطلاق دليل التعدد في مطلق الآنية ، وقد عرفت سابقاً قصوره عن الشمول لغسل الآنية بماء المطر . وهذا بخلاف دليل التعفير ، فإن إطلاقه حتى لمورد الغسل بماء المطر ، ثابت ، ولا معارض له كما تقدم .

مـاء الحـمّام

اعتصامه على ضوء القاعدة ـ مطهِّرية المادة له على ضوء القاعدة ـ الاعتصام والمطهرية على ضوء النصوص .

أما الكلام في الجهة الأولى : فالقاعدة التي نقصد ونتحدث في ضوئها ، إنما هي مضمون : « إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ، منطوقاً ومفهوماً ، اعتصاماً وانفعالاً ، فلا بد من ملاحظة دخول ماء الحمام تحت المنطوق أو المفهوم .

ومن المعلوم ، أن الحكم بالاعتصام في المنطوق ـ عند بلوغ الماء كراً ـ ، يتقوم بشرطين ، **أحدهما** : أن يكون الماء البالغ كراً ، واحداً في نظر العرف ، لأن المقصود من الدليل ، تعليق الاعتصام على بلوغ الفرد الشخصي من الماء الكرية ، لا بلوغ مجموع المياه .

والشرط الآخر : أن لا يوجد ارتكاز عرفي يأبى عن اعتصام الماء الواحد ، وإلا كان الارتكاز بنفسه ، قرينة لبية على تقييد الاطلاق ، وإن كان الماء واحداً .

أما الشرط الأول : وهو وحدة الماء عرفاً : فهل يتقوَّم بوحدة السطح ، أو يحصل مع تعدده ؟ ، **وعلى الثاني** : فهل يتقوّم بتساوي السطوح على فرض تعددها ، أو يحصل مع اختلافها ؟ ، **وعلى الثاني** : فهل تنحفظ الوحدة مع اختلاف السطوح ، بشرط أن يكون الماء واقفاً ، أو حتى مع الجريان ؟ . **وعلى الثاني** : فهل يفرّق بين اختلاف السطوح بنحو التسنيم ، وبنحو التسريح ، أو يبنى على الوحدة مطلقاً ؟ .

والصحيح ، هو انحفاظ الوحدة مع الاتصال مطلقاً في جميع تلك الصور ، حتى مع اختلاف السطوح بنحو التسنيم وجريان الماء ، لأن الاتصال يعتبر ميزاناً عرفاً للوحدة في الماء .

وذهاب كثير من الفقهاء ، إلى عدم الوحدة في فرض اختلاف السطوح مع الجريان ، لا يصلح شاهداً لذلك ، بدعوى : أن نظرهم يكشف عن انثلام الوحدة عرفاً بهذا الاختلاف . وذلك لأن الظاهر ، أن الاعتقاد بانثلام الوحدة

ماء الحمّام بمنزلة الجاري ، بشرط اتصاله بالخزانة[1] .
فالحياض الصغار فيه إذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة ، إذا كان ما في الخزانة وحده ، أو مع ما في الحياض بقدر الكر ، من غير فرق بين تساوي سطحها مع الخزانة أو عدمه . وإذا تنجس ما فيها يَطْهُر بالاتصال بالخزانة ، بشرط كونها كراً وان كانت أعلى ، وكان الاتصال بمثل (المزْمَلة) . ويجري هذا الحكم في غير الحمّام ايضاً ، فإذا كان في المنبع الأعلى مقدار الكر أو أزيد ، وكان تحته حوض صغير نجس واتصل بالمنبع بمثل (المزملة) يَطْهُر ، وكذا لو غسل فيه شيء نجس ، فانه يطْهُر مع الاتصال المذكور .

---

(١) الكلام في ماء الحمّام ، يقع في مقامين : أحدهما : في حكمه على مقتضى القاعدة . والآخر : في حكمه بلحاظ الروايات الخاصة .

والكلام في المقام الأول ، يشتمل على جهتين : الأولى : في حكم ماء الحمام من حيث دفع النجاسة والاعتصام . والثانية : في حكمه من حيث الرفع وإزالة النجاسة .

التشويش الأول : إن النجس إذا لاقى الماء السافل ، فلا ينجس العالي الجاري عندهم بهذه الملاقاة . وهذه الفتوى ، موردها الماء القليل ، الذي له سافل وعال .

وهناك فتوى أخرى وهي : ان السافل يتقوى بالعالي ، وهذه موردها الماء الكثير الذي له سافل وعال ، فيعتصم سافله باتصاله بالعالي . وحاصل التشويش في مقام الجمع بين هاتين الفتويين : ان الماء الذي له سافل وعال ، إن كان ماءاً واحداً ، فكما يتقّوى السافل بالعالي ، لكون المجموع ماءاً واحداً وقد بلغ الكرية ، كذلك ينفعل العالي بملاقاة السافل ، لكونهما ماءاً واحداً ، وقد لاقى النجاسة وإن كان الماء المذكور مائين ، فكما لا ينفعل العالي بملاقاة السافل ، كذلك لا يقوّيه ، لكونه ماءاً آخر .

التشويش الثاني : حول التفصيل بين الماء الكثير الذي له عال وسافل ، فإن سافله يتقوى بالعالي دون العكس ، إذ يقال : إنه إذا كان واحداً ، فالاعتصام يثبت له بتمام أجزائه ، وإن كان ماءين ، فلا يتقوى سافله بعاليه .

ورفع كلا التشويشين ـ بعد افتراض وحدة الماء الذي له عال وسافل ، سواء كان قليلاً أو كثيراً ـ ، ان عدم انفعال العالي بملاقاة السافل ، وعدم تقويه بالسافل ، إنما هو لمناسبات ارتكازية ، بلحاظ وقوع عنوان الماء موضوعاً للحكم بالانفعال في دليله ، أو موضوعاً للحكم بالاعتصام في دليله

أما دليل الانفعال ، فقد تقدم في الجزء الأول ، توضيح المناسبات الارتكازية التي اقتضت عدم انفعال العالي بملاقاة النجاسة للسافل .

وأما دليل الاعتصام ، فإن العرف يرى بارتكازه ، ان الكثرة إنما تكون عاصمة ومانعة عن تأثير النجاسة ، إذا كانت أبعاض الماء الأخرى ، بنحو تمد البعض الملاقي للنجاسة » وأما مع فرض عدم كونه صالحاً للاستمداد من الأبعاض الأخرى ، كالعالي بالنسبة إلى السافل ، فلا يرى في الارتكاز العرفي

في الفرض المذكور ، نشأ من ملاحظة عنوان الماء الواحد ، بما هو موضوع لأحكام معينة ، من قبيل الحكم بالاعتصام ، وفي ظل ملاحظة من هذا القبيل ، ليس بعيداً أن يرى عدم انطباق العنوان على الماء الجاري ، بلحاظ عاليه وسافله معاً ، غير أن عدم الانطباق هذا ، لا يتعين أن يكون بسبب عدم صدق الوحدة عرفاً على المجموع من السافل والعالي ، بل لعله بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ، لأننا حينما نلحظ العنوان ـ بما هو موضوع في دليل لحكم مخصوص كالاعتصام مثلاً ـ ، فسوف يتحكم في فهمنا له مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن ، فقد لا ينطبق بما هو موضوع لذلك الحكم على فرد ، ولكنه إذا لوحظ في نفسه كان منطبقاً عليه .

وكلامنا الآن ، في تحقيق الشرط الأول ، وهو وحدة الماء ، بقطع النظر عما يقتضيه مناسبات الحكم والموضوع .

ومن الواضح ـ بهذا اللحاظ ـ ، عدم تعدد الماء ، فالماء المنحدر على سفح جبل لا يعتبر مياهاً متعددة ، ولهذا لو لوحظ أي جزء من الماء المختلف السطوح ، مع الجزء المجاور له تماماً ، نرى وحدتهما عرفاً ، وكذلك الجزء الثاني مع الثالث ، ولا نصل إلى جزء حديّ ، بحيث يعتبر ماءً مستقلاً مغايراً للجزء المجاور له .

وعلى هذا الأساس ، **فالشرط الأول** : متوفر في ماء الحمّام المركب من السافل والعالي ، رغم جريانهما واختلافهما في السطوح .

وأما الشرط الثاني : فقد يتفق كون الماء واحداً ، ومع هذا لا يحكم بشمول منطوق دليل الاعتصام له ، لخروجه عنه بقرينة ارتكازية ، وهي مناسبات الحكم والموضوع ، فلا بد من ملاحظة ذلك في ماء الحمّام .

وفي الواقع .٠ان إبراز الشرط الثاني إلى جانب الشرط الأول ، يحل جملة من التشويشات التي نشأت من قصر النظر على الشرط الأول ، نذكر منها التشويشين التاليين :

الحمّـام ، كروايـة داوود بن سرحـان ، ورواية اسمـاعيل بن جـابر[١] ، وروايـة بكر بن حبيب[٢] ، وغيرها من الروايات ، .وأهمها الـرواية الأولى ، عـلى أساس تميزها بصحة سندها ، وقد جاء فيها قوله : « قلت لأبي عبـد الله : ما تقـول في ماء الحمّام ؟ فقال : هو بمنزلة الماء الجاري »[٣] .

والبحث في هـذا المقام يقـع في جهتيْن :

الجهة الأولى : في حدود الدفع والاعتصـام المستفاد من روايـات الباب ، فقد يقال : بدلالتها عـلى اعتصام أوسـع من الاعتصام الـذي ثبت بالقـاعدة في المقام الأول ، وقد يقال بدلالتها على اعتصام أضيق منه .

أما القول الأول : فيستند إلى دعوى : إطلاق عنوان ماء الحمّام ، المأخوذ موضوعاً للحكم بالاعتصام ، فإن مقتضى إطلاقه ، الشمول لصورة مـا إذا كان مجموع ما في المادة والمجرى والحوض الصغير أقل من الكر أيضاً .

وتندفع هذه الدعوى : بأن إطلاق الحكم بالاعتصام ، له مقيـد متصل في نفس دليل اعتصام ماء الحمّام ، وذلـك لأن هذا الاطـلاق ، إما أن يلتـزم به في خصوص ماء الحمّام ، وأما أن يلتزم به في كل ماءين متصلين ، على نحو اتصال الحوض الصغير بالمادة ، وإن لم يصدق على مكانهما اسم الحمام .

والأول بـاطل ، بقـرينة لبيـة ارتكازيـة ، وهي ارتكاز أن اسم الحمـام بما هو ، لا دخل لـه في الحكم بالاعتصـام ، فإن العـرف يأبى عن كـون المكان ممـا يستحم فيه ، دخيلاً في اعتصام الماء ، وهـذا الارتكاز بحكم القـرائن المتصلة ، التي تتدخل في تكوين ظهور الدليل .

والثاني باطل ، بقرينة أن لازمه الحكم بعدم انفعال المـاء القليل مـطلقاً ،

---

(١) عن أبي الحسن الأول (ع) قال : ابتدائي فقال : ماء الحمّام لا يُنجّسه شيء .
(٢) عن أبي جعفر (ع) قال : ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة .
(٣) هذه الروايات في وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ٧ من أبواب الماء المطلق .

للسافل ، تأثير في منعته وعصمته ، وهذه قرينة لبِّية تقيد إطلاق دليل الاعتصام تقييداً متصلاً .

ومنه يظهر الفرق بين العالي والسافل ، فإن السافل يتقوى بالعالي ، لأن كلا الشرطين ـ من وحدة الماء البالغ كراً ، وعدم منافاة الارتكاز ـ ، محقق .

أما الأول : فلما تقدم ، من أن اختلاف السطوح لا يضر بالوحدة ولو مع الجريان .

وأما الثاني : فلأن السافل صالح للاستمداد من العالي ، فلا تنطبق عليه النكتة الارتكازية ، التي أوجبت عدم تقوّي العالي بالسافل ، وخروجه عن دليل الاعتصام ، فيحكم باعتصامه ، عملاً باطلاق دليل الاعتصام .

وعلى هذا الأساس ، اتضح أن مقتضى القاعدة المستفادة من دليل الاعتصام ، هو اعتصام ماء الحمّام ، إذا بلغ المجموع منه ومن مادته الكرية .

وأما الجهة الثانية : فالتحقيق فيها : إن الماء العالي والسافل ، إذا بني على وحدته ، وقيل : بأن المتمم كراً بطاهر يطهر ، كفى بلوغ مجموعه الكرية في ارتفاع النجاسة عن ماء الحمّام في الحياض ، وإذا بني على وحدته ، ولم يبن على الطهارة بالتتميم ، ولكن بني على قاعدة أن الماء الواحد لا يتبعض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة ، لزم بلوغ ما سوى المتنجس الكرية ، وبتطبيق تلك القاعدة ، تثبت طهارة الجميع ، على بحث سبق في موضعه .

وإذا لم نلتزم بوحدة الماء المختلف السطوح ، لم تنفع القاعدة المذكورة .

وحينئذ ، إذا تم الاستدلال بصحيح ابن بزيع ، على مطهرية مطلق الماء المعتصم للماء المتنجس بالاتصال ، كانت النتيجة لزوم اتصال الماء المتنجس . بماء غير مختلف السطوح بالغ حد الكرية . وقد تقدم تحقيق الاستدلال بالصحيح على ذلك .

وأما المقام الثاني : فقد وردت روايات عديدة ، تدل على اعتصام ماء

اختلاف السطوح فيه غالباً ، فلا يكون الدليل بصدد إنشاء اعتصام جديد ليتمسك باطلاقه ، بل بصدد تأكيد الوحدة ، لكي تنطبق على الماء القاعدة العامة في باب الماء ، فلا إطلاق فيه .

وأما القول الثاني : فقد يستدل عليه برواية بكر بن حبيب : « ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة » .

بدعوى : أن المادة لا تصدق على ما كان أقل من كر ، فتدل الشرطية بمفهومها ، على عدم الاعتصام مع عدم كرية ما في المخزن ، وإن بلغ المجموع الكرية .

وهذه الرواية ساقطة سنداً ببكر ، ولا تنفع في توثيقه دعوى : ان صفوان يروي عنه ، وهو لا يروي إلا عن ثقة ، لأن صفوان لم يرو عنه مباشرة ، بل بالواسطة ، فلا تشمله كلية أن صفوان لا يروي إلا عن ثقة .

وأما دلالتها : فإن أريد بعدم صدق المادة على ما كان أقل من كر ، دعوى : انصراف المادة إلى المادة المتعارفة في الحمام ، فهي أكثر من الكر بمراتب ، ولا يكفي فيها الكر الحدّي .

وإن أريد بذلك دعوى : أن عنوان المادة في نفسه ، لا ينطبق على ما هو أقل من كر ، لأن المركوز في المادة أن تكون لها سعة وإمداد مستمر ، فمن الواضح ، أن المادة بمعناها المركوز في نفسه ، لا تنطبق على مادة الحمّام ولو كانت كراً إلا بالعناية . فالتطبيق عنائي على كل حال .

والظاهر ، أن المتفاهم عليه عرفاً من الشرطية في رواية بكر ، اشتراط أن يكون لماء الحوض الصغير مادة في مقابل انقطاعه ، المساوق لكونه ماءاً قليلاً ، لا في مقابل اتصاله بماء أقل من المادة المتعارفة . فالأمر عادة ، دائر بين اتصال ما في الحوض بالمادة ، وانقطاعه عنها ، والاشتراط بلحاظ إخراج حالة

مع أن روايات ماء الحمام نفسها ، ظاهرة في الفراغ عن كبرى انفعال الماء في الجملة ، فلا تناسب مع الحكم باعتصام الماء مطلقاً ، وبذلك يتعين سقوط الاطلاق المدّعى ، واختصاص الاعتصام بصورة بلوغ المجموع الكرية ، لئلا يلزم أحد المحذورين ، من مخالفة الارتكاز ، أو مخالفة ظهور الروايات نفسها في الفراغ عن كبرى انفعال الماء في الجملة .

وبذلك يتحصّل من الروايات ، اعتصام الماء السافل المتصل بالعالي ، إذا كان المجموع كراً ، سواء كان ماء حمام أوْ لا ، وهذا مطابق للقاعدة .

وبما ذكرناه في تحقيق الجواب على دعوى الاطلاق ، ظهر أن مناقشة هذا الاطلاق ، لا تبتني على كون القضية في أخبار ماء الحمام خارجية أو حقيقية .

بتقريب : أنها إذا كانت خارجية ، فلا إطلاق فيها ، لنظرها إلى خصوص الأفراد الموجودة خارجاً ، وإذا كانت حقيقية تم إطلاقها[1] .

وذلك الابتناء المذكور في غير محله ، لأن القضية ، حتى إذا فرضناها حقيقية لا إطلاق فيها ، بقرينة متصلة ، وهي استلزام الاطلاق لأحد المحذورين المتقدمين ، ومرجعه إلى حمل عنوان ماء الحمّام على المعرّفية ، وإخراجه عن الموضوعية ، ومن الواضح ، أن معرّفية العنوان أو موضوعيته شيء ، وكون القضية خارجية أو حقيقية شيء آخر .

هذا كله ، مضافاً إلى إمكان منع الاطلاق في نفسه ، بقطع النظر عن القرينة المتصلة التي ذكرناها ، وذلك لأن مهم روايات الباب ، هو قوله في رواية داوود بن سرحان المتقدمة : « ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري » ، لضعف سند أكثر روايات الباب ، وهذا القول ، كما قد يكون مفاده التنزيل بلحاظ الاعتصام ، كذلك قد يكون مفاده التشبيه في وحدة الماء ، لكي يقضي على منشأ التشكيك في اعتصام ماء الحمام ، الناشيء من التشكيك في وحدة ماء الحوض وماء المادة ، وذلك بتنظير ماء الحمام بالماء الجاري ، الذي لا إشكال في وحدته مع

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم ، الجزء الأول ص ١٥٧ الطبعة الثانية .

الماء القليل ، فماء الحوض الصغير ، إذا تنجس في حالة انفصاله عن المادة ، شمله دليل انفعال الماء القليل ، ومقتضى إطلاقه الأحوالي ، بقاء الانفعال حتى بعد الاتصال بالمادة ، كما أن مقتضى إطلاق نفي البأس في خبر بكر مثلاً ـ على تقدير ثبوته ، وعدم إنصرافه إلى الدفع ـ ، هو ارتفاع النجاسة بالمادة ، فيكون التعارض بالعموم من وجه ، وبعد التساقط يرجع إلى استصحاب النجاسة .

والجواب على ذلك : إما بدعوى كون اخبار ماء الحمّام ، أخص مطلقاً من دليل انفعال الماء القليل ، بناءاً على تعدد الماء باختلاف السطوح ، فإنه بناءاً على ذلك ، يكون ماءالحوض الصغير ماءاً قليلاً ، ومقتضى دليل انفعال الماء القليل ، انفعاله بالنجاسة وعدم ارتفاعها عنه .

وبهذا يصبح دليل ماء الحمام أخص مطلقاً منه ، لأنه بتمام مدلوله ـ دفعاً ورفعاً ـ ، يخصص دليل الانفعال ، وهذا خلافاً لما إذا قلنا : بأن ماء الحمام المختلف السطوح واحد عرفاً ، فإن الدفع حينئذ لا يكون تخصيصاً لدليل انفعال الماء القليل ، بل يشكل مادة افتراق دليل ماء الحمام عنه .

وإما بدعوى : أن دليل انفعال الماء القليل ، ليس له إطلاق أحوالي يشمل ما بعد الاتصال بالمادة ، لأن ارتكاز وجود مطهرات في الجملة ، يقتضي كون مفاد دليل الانفعال دائماً مقيداً لباً وارتكازاً بعدم المطهر ، فلا يمكن نفي المطهرية بإطلاقه .

وإما بدعوى : أن دليل ماء الحمام ، حاكم على دليل انفعال الماء القليل بالنظر ، فيتقدم عليه ، وإن كانت النسبة العموم من وجه ، لأن دليل ماء الحمّام ، ظاهر عرفاً في المفروغية عن كبرى انفعال الماء بالملاقاة في الجملة ، وهذا يعطيه نحواً من النظر الموجب للتقدم بالحكومة .

الانفصال ، لا حالة كون المجموع كراً حدّياً مع الاتصال ، لأنها ليست من الحالات المتعارفة .

الجهة الثانية : في حدود الرفع المستفاد من روايات الباب : والظاهر أنه لا يستفاد منها شيء أوسع مما تقتضيه القاعدة ، سواء كان النظر إلى مثل لسان : « ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة » ، بدعوى : أن نفي البأس يشمل باطلاقه الرفع أيضاً ، أو إلى مثل لسان : « ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري » ، بدعوى : أن هذا التنزيل تنزيل للمادة الجعلية لماء الحمّام ، منزلة المادة الطبيعية للماء الجاري ، وحيث ان المادة الطبيعية ثبت كونها دافعة ورافعة ، فكذلك مادة الحمّام .

ومن الواضح ، أن اللسان الأول ، لا إطلاق فيه لصورة نقصان ما في المخزن عن الكربة ، بقدر ما في الحوض الصغير من ماء ، لأن عنوان المادة للحمام ، منصرف ـ كما عرفت ـ ، عن مثل ذلك ، كما أن المادة المفترض سوق التنزيل بلحاظها في اللسان الثاني ، منصرفة أيضاً عن هذا الفرض .

مضافاً إلى ما تقدم ، من أن قوله : « ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري »، قد لا يكون متكفلاً لتنزيل تعبدي ، وإنما هو تشبيه وتنظير لماء الحمام ، بعاليه وسافله ، بالماء الجاري بعاليه وسافله ، دون نظر إلى إقامة المادة الجعلية ، منزلة المادة الطبيعية ، ليتمسك بإطلاق هذا النظر لسائر الآثار ، فغاية ما يستفاد من ذلك ، كون ماء الحمّام واحداً .

وقد يستدل برواية حنان ، على الرفع في المقام ، وقد تقدم الكلام عنها في بحث الماء المتغير ، وعن عدم إمكان الاستدلال بها لإجمالها .

ثم إنه لو لم يتم إثبات الرفع على القاعدة ، وأريد إثباته باخبار ماء الحمّام ، فقد يستشكل في الاستدلال بإطلاق اخبار ماء الحمام للرفع ، بعد فرض تسليم الاطلاق ، بأنه معارض بالعموم من وجه ، مع إطلاق دليل انفعال



مـاء البئر

الروايات الدالة على الاعتصام ـ الـروايات الـدالة على انفعاله ـ وجوه الجمع بين الطائفتين ـ فروع في تطهير ماء البئر وسائر المياه .



ماء البئر النابع ، بمنزلة الجاري ، لا ينجس الا بالتغـير ، سواء كان بقدر الكر أو أقل(1) .

---

(1)وقع ماء البئر موضوعاً لطائفتين من الروايات .

إحداهما : دلت على الاعتصام ، من قبيل : رواية ابن بزيع ،(1) وروايـة عـلي بن جعفر ،(2) وروايتي معـاوية بن عمـار ،(3) ورواية أبي بصـير ،(4) وهي جميعاً ، واضحة الدلالة على الاعتصام .

---

(1) عن الرضـا (ع) : « قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يغير ريحه أو طعمه ، فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ، لأن له مادة » .

(2) عن أخيه موسى بن جعفر « قال : سألته عن بئر ماء ، وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة ، أو زنبيل من سرقين ، أيصلح الوضوء منها ؟ . قال : لا بأس » .

(3) عن أبي عبد الله (ع) : « في الفارة تقع في البئر ، فيتوضأ الرجل منهـا ويصلي ، وهـو لا يعلم ، أيعيد الصلاة ويغسل ثوبه ؟ فقال : لا يعيد الصلاة ولا يغسل ثوبه » .

وفي رواية أخرى له أيضاً عن أبي عبد الله (ع) « قال : سمعته يقول : لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلاة مما وقع في البئر ، إلا أن ينتن ، فإن انتن غسل الثوب ، وأعاد الصلاة ، ونزحت البئر » .

(4) قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : « بئر يستقى منها ويتوضىء به وغسـل منه الثيـاب وعجن به ، ثم علم أنه كان فيها ميت . قال : لا بأس ، ولا يغسل منه الثوب ، ولا تعاد منه الصلاة » .

وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من أبواب الماء المطلق .

ففي الأولى قـولـه : « مـاء البئـر واسـع لا يفسـده شيء إلا أن يتغـير فينـزح . . . الخ ». ومن الـواضـح ، أن كـونـه مما لا يفسـده شيء هـو عـين الاعتصام .

ودعوى : أن المفروض في الرواية ، سعة ماء البئر المساوقـة لكثرتـه . فلا تدل على اعتصام ماء البئر مطلقاً .

مـدفوعـة : بـأن السعـة ، إمـا بمعنى السعـة في الحكم ، فتكـون مؤكـدة للاعتصام ، وإما بمعنى السعة في الماء ، وحينئذ لا يراد بها الكثرة الفعلية ، إذ لا معنى لتوصيف ماء البئر بالكثرة ، مع أن الآبار مختلفة من هذه الناحية ، فبقرينـة اختلاف وضع الآبار خارجاً ، تكون السعة في الماء ظـاهرة في السعـة العنائيـة ، باعتبار المادة التي هي مفروضة في نفس عنوان ماء البئر .

وفي رواية علي بن جعفر : « سألته عن بئر مـاء وقع فيهـا زنبيل من عـذرة رطبة أو يابسة ، أو زنبيل من سرقين ، أيصلح الوضوء منها ؟ قال : لا بأس » .

وإبداء احتمالات غـير عرفيـة ، من قبيل : حمـل زنبيل من عـذرة ، على فضلات مأكول اللحم ، رغم مقابلته بالسرقين في الرواية ، أو حمل : لا يفسده شيء ، عـلى نفي الافسـاد الـذي لا يفيـد معـه النـزح ، لا يضـر بقـوة ظهـور الروايات المذكورة في الاعتصام .

وما كان فيه إطلاق من هـذه الروايـات لفرض التغـير ، يقيد بمـا دل على نجاسة ماء البئر بالتغير ، فدليل الاعتصام في نفسه تام .

والـطائفة الأخـرى ، دلت على انفعـاله بـالملاقـاة ،(١) وهذه الـطائفة وإن كانت كثيرة عدداً ، ولكن يمكن المناقشة في جملة من رواياتها :

---

(١) الواردة في وسائل الشيعة أبواب ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ من أبواب الماء المطلق .

فإن كل ما دل على البأس ـ بنحو كـان له إطـلاق لصورة التغـير وعدمـه ـ يمكن أن يقال : انه يقيد بفرض التغير ، بقرينة روايات الاعتصـام ، فلا يكـون معـارضـاً من قبيـل قـولـه : « وكـل شيء وقـع في البئـر ليس لـه دم ، مثـل : العقرب ، والخنافس ، وأشباه ذلك ، فلا بأس »،[1] حيث دل بمفهـومه ، عـلى البأس في فرض وقوع ما له دم ، فإذا بني فيه على عـدم ظهوره في استنـاد البأس إلى مجرد الملاقاة ، وإنما يقتضي ثبوت البأس بالملاقاة ، للاطلاق فيه لحالتي التغير وعدمه ، أمكن تقييده بفرض التغير .

وكذلك ، تمكن المناقشة في جملة من الروايات ، التي وقع فيها السؤال عن وقـوع بعض النجاسـات في ماء البئـر ، وجاء الجـواب بالأمـر بمقـدار محـدد من النزح ، وذلك بتقريب : أن جهة السؤال ، إذا كانت هي الاستفهام عن أصـل الانفعـال وعدمـه ، كـان الأمـر بـالنـزح في الجـواب ، ظـاهـراً في الارشـاد إلى النجاسة .

وأمـا إذا كانت الجهـة الملحوظـة للسائـل ـ بعد فـراغـه عن أصـل النـزح وارتكازه في ذهنه ـ ، هي مقدار النزح ، فلا يكون الأمر بمقدار معـين من النزح في مقـام الجواب ، دالاً عـلى أصل الحكم بـالانفعال ، بـل على امضـاء مـا هـو المركوز في ذهنه ، من كون النزح وظيفة شرعية ، وأما كونه وظيفة بعنـوان كونـه تطهيراً لماء البئر ، أو عملاً تنزيهياً مطلوباً شرعـاً ، فلا يمكن تعيـين ذلك بـظهور تلك الروايات ، بعد فرض كونها واردة للاستطلاع عن مرتبـة متأخـرة عن أصل تشريع النزح ، وهي حدّه ومقـداره . . ومع فـرض الاجمال في الجهـة الملحوظـة للسائل ، لا يتعين للجواب حينئذ ظهور في الحكم بالانفعال .

وكذلك أيضاً ، يمكن المناقشـة في رواية ابن أبي يعفـور . عن أبي عبد الله (ع) « قال : إذا أتيت البئر وأنت جنب ، فلم تجـد دلواً ولا شيئـاً تغرف بـه ،

---

(١) وهي روايـة أبي بصير ، عن أبي عبـد الله (ع) ، وسائـل الشيعة للحـر العامـلي باب : ١٧ من أبواب الماء المطلق .

فتيمم الصعيد ، فإن رب الماء رب الصعيد ، ولا تقعْ في البئر ، ولا تفسدْ على القوم ماءهم »[١] .

وذلك ، أن تقريب الاستدلال بهذه الرواية ، يمكن أن يكون بأحد وجهين ، كلاهما لا يخلو عن الاشكال .

الأول : أن الافساد فيها بمعنى التنجيس ، فتدل الرواية على انفعال ماء البئر بالملاقاة .

ويشكل : بأن ظاهر الرواية ، تبرير ترك الغسل ، برعاية حق أصحاب البئر ، مع أنه لو فرض انفعال ماء البئر بدخول الجنب ، لكان الغسل باطلاً لنجاسة الماء ، بقطع النظر عن كون البئر لقوم آخرين ، فلا بد من حمل الافساد على معنى يلائم مع صحة الغسل فيه ، لو أدخل الجنب نفسه في الماء ، بقطع النظر عن حق الآخرين .

الثاني : أن الافساد فيها ، بمعنى صيرورة ماء البئر ماءاً مستعملاً في رفع الحدث الأكبر ، وبضم العلم الخارجي ، بأن محذور الماء المستعمل يختص بالماء غير المعتصم ، تكون للرواية دلالة التزامية ، على عدم اعتصام ماء البئر .

ويشكل : بأن لازم ذلك ، تقييد الجنب بفرض طهارة بدنه ، إذ مع نجاسته ينفعل ماء البئر ، على تقدير عدم اعتصامه ، والقول بانفعال غير المعتصم بالمتنجس ، مع أن فرض نجاسة بدن الجنب فرض شائع ، لا معنى لحمل الرواية على ما عداه خاصة ، بل أولى من ذلك ، أن يحمل الافساد على مرتبة تنزيهية من القذارة ، أو على الفساد الحاصل من تلوث الماء بالوحل ، بسبب دخول الجنب فيه ، فيكون في الرواية دلالة على عدم اعتصام ماء البئر .

ومما يؤكد ذلك : أن محذور الماء المستعمل ، على فرض القول به ، ليس

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب التيمم حديث ٢ وباب ١٤ من الماء المطلق حديث ٢٢ .

محذوراً واضحاً مركوزاً ، ليذكر في سياق تبرير ترك الغسل ، المناسب لالقاء نكتة واضحة مركوزة .

ومع هذا ، تبقى من الطائفة التي يستدل بها على عدم الاعتصام ، روايات لا شك في دلالتها عرفاً على الانفعال ، كرواية علي بن جعفر : « قال : سألته عن رجل ذبح دجاجة أو حمامة ، فوقعت في بئر ، هل يصلح أن يتوضأ منها ؟ فقال : ينزح منها دلاءً يسيرة ، ثم يتوضأ بها »[1] ، فإن هذه الرواية ، بقرينة الأمر بنزح دلاء يسيرة ، لا يمكن حملها على فرض التغير ، وبقرينة السؤال عن الوضوء ، يكون ظاهر السؤال ، النظر إلى الانفعال وعدمه ، فيكون الأمر بالنزح ظاهراً في الارشاد إلى النجاسة .

وكذلك رواية علي بن يقطين ، عن أبي الحسن موسى (ع) : « قال : سألته عن البئر تقع فيها الحمامة ، والدجاجة ، أو الكلب ، أو الهرة فقال : يجزيك أن تنزح منها دلاءً ، فإن ذلك يطهرها إن شاء الله »،[2] فإن قوله يطهرها ، ظاهر في انفعال البئر بالملاقاة قبل النزح .

ومثلها رواية إسماعيل بن بزيع : « قال : كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا (ع) : عن البئر تكون في المنزل للوضوء ، فتقطر فيها قطرات من بول أو دم ، أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة أو نحوها ، ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة ؟ فوقع في كتابي بخطه : ينزح دلاءً منها ». [3] فإن قول السائل : « ما الذي يطهرها »، ظاهر في أن نظره إلى الطهارة والنجاسة ، ولا معنى لحمل الجواب على فرض التغير الذي لا يحصل عادة بالقطرات .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢١ من أبواب الماء المطلق حديث ١ .
(٢) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث ٢ .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث ٢١ .

فيقع الكلام حينئذ ، في علاج التعارض بين الطائفتين ، ويمكن تصوير ذلك بوجوه :

الوجه الأول : حمل النجاسة في الطائفة الثانية ، على مرتبة ضعيفة لا تكون منشأً لآثار لزومية ، بل تنزيهية ، والنجاسة بهذا المعنى ، تجتمع مع الطهارة بالمعنى المقابل للمرتبة اللزومية من النجاسة ، التي تكون منشأً للحكم ببطلان الوضوء بالماء ونحوه .

وقد يورد على هذا الجمع[1] تارة : بأنه غير معقول : لاستحالة اجتماع الطهارة مع النجاسة ولو بمرتبة ضعيفة منها ، لأنهما ضدان . وأخرى بأنه غير عرفي .

ويندفع الايراد الأول : بأن الطهارة هي اعتبار النقاء والخلو من القذر ، فكما أن للقذر مراتب ، كذلك للنقاء ، واعتبار النقاء بلحاظ كل مرتبة ، يقابل اعتبار تلك المرتبة ، ولا يضاد اعتبار مرتبة أخرى . فالطهارة ، بمعنى اعتبار النقاء من المرتبة اللزومية من النجاسة ، لا تضاد اعتبار المرتبة التنزيهية منها .

ويندفع الايراد الثاني : بأن تعدد المراتب للقذارة ، أمر عرفي وثابت في القذارات العرفية ، وبذلك يكون حمل دليل النجاسة على المرتبة الضعيفة في مقام التعارض ، حملاً عرفياً ، بعد ارتكازية تعدد المراتب ، من قبيل حمل دليل الطلب على المرتبة الضعيفة ، في مقام التعارض مع دليل الجواز ، بلحاظ ارتكازية تعدد مراتب الطلب في النظر العرفي . وإنما لا يصح مثل هذا الحمل والجمع ، في الأحكام التي ليس لها مراتب في نظر العرف ، من قبيل الملكية والزوجية مثلاً .

وهناك شواهد ومؤيدات لهذا الجمع .

منها : الاقتصار في روايتي علي بن يقطين ، ومحمد بن إسماعيل بن

(١) التنقيح تقريرا لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

بـزيع ، عـلى الأمر بنـزح دلاء ، مع أن المقـدّرات لـلأشيـاء المـذكـورة ـ فتـوى ونصاً ـ ، مختلفة جداً ، فلو بني على مطهرية المقدَّرات ، للزم الالتـزام بالاجمـال أو الاهمال في جواب الإمـام ، مع أنـه في مكاتبـة ، ولا يتيسر للسـائل مـراجعته ـ فوراً ـ ، في الاستفهام عن التفاصيل .

وهـذا بخلاف مـا إذا التزمنـا بأن القـذارة المستحقة للنـزح تنزيهيـة ، فإن مطلق النزح حينئذ ، يكون مـرتبة من التنـزيه ، فـلا يكون في الجـواب إجمال أو إهمال .

هذا مضافاً ، إلى أنه وردت في رواية ابن بزيع كلمة البعرة ، إما بلسان : « ويسقط فيها شيء من غيره كالبعرة أو نحـوها »، أو بلسـان : « أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعـرة أو نحوهـا »، على اختـلاف النسخ ، والأول واضـح في المقصود ، وكذلك الثاني ، إذا حمل قوله : كالبعرة ، على التمثيل ، لا على بيـان المقدار .

ومنهـا : أن ورود الطاهـر في جملة ما يـوجب نـزح مـاء البئـر ، تكـرر في روايات الانفعال ، كالعقرب ،[1] أو الروث ، أو البعرة ، التي وردت في روايـة ابن بزيع ، مما يكشف عن كون الحزازة المحكوم بهـا ، سنخ حـزازة تناسب مـع ملاقاة بعض الأجسام الطاهرة أيضاً ، وليست هي النجاسة اللزومية .

ومنها : انه قد يرد في الرواية الواحدة ، التخيير بين الأقل والأكثر في مقام النزح ، فيقال مثـلاً : ينزح ثـلاثين أو أربعـين ،[2] أو تذكـر عبارات مـرنة من

(١) كرواية منهـال قال : قلت لأبي عبـد الله (ع) : العقرب تخـرج من البئر ميتـة قال : استق منهـا عشرة دلاء » .
باب ١٢ من الماء المطلق حديث ٧ . من وسائل الشيعة للحر العاملي .

(٢) كـرواية سمـاعة عن أبي عبـد الله (ع) في حديث . وإن كـانت سنوراً أو اكبـر منه نـزحت منها ثلاثين دلواً أو اربعين دلواً .
باب ١٧ من الماء المطلق حديث ٤ . نفس المصدر .

قبيل : دلاء يسيرة[1] ، مما لا يناسب الحكم الالـزامي الذي يصـاحب التحديـد عادة . وهذا بخلاف ما إذا كان النظر إلى مراتب تنزهية من النجاسة ، فإن هذه المراتب ، لما كانت متكثرة ومرنة ، يناسبها التعبير بمثل تلك الالسنة .

ومنها : اختلاف تقـدير النـزح في جملة من الموارد اختـلافاً عجيبـاً ، ففي الفـارة مثلاً ، ورد في روايـة علي بن يقـطين « دلاء »[2] ، وفي رواية معـاوية بن عمـارة « ثـلاث دلاء »[3] ، وفي روايـة الشحّـام « خمس دلاء » ،[4] وفي روايـة سمـاعة « سبـع دلاء » ، [5] ، وفي رواية أبي خـديجة « أربعـون دلوا »[6] ، وفي روايـة عمار ، ورد نـزح البئر كلهـا[7] ، وهكذا غـير الفارة . فـإن تفسـير هـذا الاختلاف ، على أساس فكرة المراتب التنزيهية من النجاسة واضح ، بخلاف ما إذا افترضنا ان هذه الروايات كلها ، في مقام بيان المطهر والمزيل للمرتبة اللزومية من النجاسة .

---

(١) كما في رواية علي بن جعفر السابقة .

(٢) عن أبي الحسن موسى بن جعفر (ع) قال : سألتـه عن البئر تقـع فيها الحمـامة أو الـدجاجـة أو الفأرة أو الكلب أو الهرة فقال : يجزيك أن تنزح منها دلاءاً فإن ذلك يطهرها إن شاء الله .
التهذيب للشيخ الطوسي باب ١١ من تطهير المياه النجسة حديث ١٧ ص ٢٣٧ .
وفي الاستبصار للشيخ الطوسي باب ٢٠ من احكام البئر حديث ٥ ص ٣٧ .
وقد نقلها صاحب الوسائل في وسائل الشيعة ، ولكن مع اسقاط الفأرة ، والظاهر أنه سقط .

(٣) قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الفأرة والوزغة تقع في البئر ، قال : ينزح منها ثلاث دلاء .
باب ١٩ من الماء المطلق حديث : ٢ . من وسائل الشيعة للحر العاملي .

(٤) عن أبي عبد الله (ع) في الفأرة والسنور والدجـاجة والكلب والـطير قال فـإذا لم يتفسخ أو يتغـير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء .
باب ١٧ من الماء المطلق حديث : ٧ . نفس المصدر .

(٥) قال : سألته عن الفأرة تقع في البئر أو الـطير قال إن أدركتـه قبـل أن ينتن نزحت منهـا سبع دلاء .
باب ١٨ من الماء المطلق حديث ١ ، نفس المصدر .

(٦) عن أبي عبد الله (ع) قال : سئل عن الفأرة تقـع في البئر قـال إذا ماتت ولم تنتن فـأربعين دلواً .
باب ١٨ من الماء المطلق حديث ٤ ، نفس المصدر .

(٧) عن أبي عبد الله (ع) قال : سئل عن بئر يقع فيها كلب ، أو فأرة أو خنزير قال : تنزح كلها .
باب ١٧ من الماء المطلق حديث ٨ . نفس المصدر .

ودعوى : أن مقتضى الصناعة ، مع اختلاف التقدير ، التحفظ على ظهور الأقل في اللزوم ، وحمل سائر التقديرات الأخرى على الاستحباب ، لا البناء على الاستحباب في الجميع .[1] .

مدفوعة : بأن هذا يكفي لاثبات المقصود ، لأن حمل الروايات المتكفلة لسائر التقديرات على الاستحباب ، وعلى مراتب تنزيهية من القذارة ، يعني بنفسه شيوع هذه الفكرة في الروايات ، الأمر الذي يؤكد عرفية الجمع المذكور ، وقربه من الجو العام للروايات . فليس المقصود في المقام ، جعل نفس الاختلاف بين الروايات في تقدير النزح ، قرينة على حمل الجميع على الاستحباب ، لتتجه الدعوى المذكورة ، بل المقصود ، أن تعيّن حمل اكثر تلك الروايات على الاستحباب والنجاسة التنزيهية ، شاهد على عرفية الجمع المذكور بين الطائفتين .

ومنها : أنه قد يتفق أن يكون شخص واحد ، راوياً لروايتين من كلتا الطائفتين ، كابن بزيع ، الذي كتب يسأل الرضا (ع) عن المطهر لماء البئر ، في الرواية المتقدمة من روايات الانفعال ، الأمر الذي دل على المفروغية عن النجاسة في ذهنه . وكتب إلى الإمام الرضا (ع) نفسه ، يسأله عن ماء البئر ، فأجاب أنه واسع لا يفسده شيء ، الأمر الذي دل على عدم المفروغية عن النجاسة في ذهنه .

فإن حملنا النجاسة في رواية الانفعال ، على المرتبة التنزيهية ، لم يكن هناك استغراب في صدور السؤالين معاً من ابن بزيع ، بأن يكون قد سأل عن الحكم اللزومي ، فأجيب بالاعتصام ، ثم سأل عن المطهِّر بلحاظ المرتبة التنزيهية .

وأما إذا لم نلتزم بهذا الحمل ، وفرضنا النظر في كلتا الروايتين إلى المرتبة اللزومية من النجاسة ، فيشكل تصور صدور السؤالين من ابن بزيع ، لأن

(١) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الثاني ص ٢٢ .

السؤال الذي أجيب بالاعتصام ، إذا كان هو الأول ، فكيف يظهر من سؤاله الثاني المفروغية عن النجاسة ؟! ، وإذا كان السؤال عن المطهر هو الأول ، فهذا يعني مفروغيته عن انفعال ماء البئر ، فكيف يسأل عنه ؟ !. إلا أن يفرض تجدد جهة في الاثناء توجب الشك من جديد .

ومنها : عدم تعرّض روايات النزح اصلاً لحال الماء الذي ينزح ، فلم يؤمر في شيء منها باراقته ووجوب اجتنابه ، كما هو الحال في الروايات الواردة في انفعال الماء القليل . وهذا ، قد يكون اعتماداً على ظهور النزح بنفسه ، في أن المقصود به افراز الماء الفاسد ، الدال بالالتزام على لزوم إراقته . وقد يكون ذلك ، لأجل أن تمام النظر إلى نفس النزح ، باعتباره أدباً من الآداب الشرعية المقررة لماء البئر عند وقوع القذارات فيه ، ولو بنكتة التحفظ على تجدد ماء البئر ، واخراجه باستمرار ، عن حالة التوقف والركود ، دون أن يحكم على الماء المنزوح بالنجاسة .

ومنها : أنه لو بُنيَ على نجاسة ماء البئر قبل النزح ، وكون النزح مطهراً ، فهذا أمر بعيد عن الارتكاز العرفي ، لأننا نتساءل : ما هو موضوع النجاسة ، هل هو تمام الماء ؟ أو خصوص ما ينزح ؟ أو كلّي بالقدر الواجب نزحه ؟ . فالكل على خلاف الارتكاز العرفي :

أما الأول : فلأن الماء إذا كان كله نجساً ، فكيف يطهر بعض النجس بفصل بعضه الآخر عنه ؟ ! ، فإن مثل هذه المطهرية غريبة عرفاً .

وأما الثاني : فهو أغرب ، لأن نسبة القذر الواقع في البئر إلى الجميع واحدة ، فكيف تتعين النجاسة فيما ينزح خاصة ، وقد لا يقع نزح أصلاً ؟ ! .

وأما الثالث : فهو غير معقول ، لعدم تعقل قيام القذارة بالكلي ، أو بالكسر المشاع ، وإن تعقل العرف ذلك في الملكية . ولا يبقى بعد ذلك ، إلا افتراض أن الماء كله ينجس ، وبالنزح يتجدد النبع ، فيكون النبع المتجدد

مطهراً للماء الباقي ، وهذا أيضاً غريب في نفسه ، بناءاً على عدم اعتصام ماء البئر ، لأن الماء المتجدد نبعه ، هو بدوره أيضاً ماء قليل غير معتصم ينجس بالملاقاة ، فكيف أصبح مطهراً لما تنجس ، ولو كان موجوداً حين تنجس ماء البئر لشملته النجاسة .

وهذا خلافاً لما إذا افترضنا اعتصام ماء البئر ، وكون النجاسة تنزهية ، أو افترضنا كون النزح في نفسه ادباً شرعياً ، بنكتة جعل ماء البئر في حالة حركة وتجدد باستمرار ، فإن الأمر بالنزح حينئذ مناسب ، وليس على خلاف الارتكاز .

ومنها : ورود الأمر بالنزح ، متصلاً بقرينة توجب عدم ارادة النجاسة ، والحمل على التنزيه ، فإذا أمكن باتصال القرينة المذكورة ، إبطال ظهور الأمر بالنزح في النجاسة ، واتجاه دلالته نحو التنزيه ، امكن بالقرينة المنفصلة ، إبطال حجية ذلك الظهور ، وحمله على التنزيه ، وذلك كما في رواية أبي اسامة ، ويعقوب بن عثيم ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : إذا وقع في البئر الطير ، والدجاجة ، والفارة ، فانزح منها سبع دلاء ، قلنا : فما تقول في صلاتنا ووضوئنا ، وما أصاب ثيابنا ؟ . فقال : لا بأس به »[1] .

ويلاحظ في الرواية ، أن القرينة المتصلة ، التي تدل على عدم النجاسة ، لم يلحقها الامام ابتداءً بالأمر بالنزح ، بل أمر بالنزح وسكت ، ولو لم يراجعه السائل ، لما نصب القرينة على عدم النجاسة ، فأي استبعاد في حمل الأوامر الأخرى بالنزح ، التي سكت عليها الإمام ولم يراجعه فيها السائل على الاستحباب .

ومنها : سكوت روايات التطهير والنزح عن النجس ، المفروض وقوعه في ماء البئر ، وعدم النص على لزوم إخراجه بالنزح إذا لم يستهلك ، وهذا

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من الماء المطلق حديث ١٢ .

السكوت غريب ، بناءً على انفعال ماء البئر وعدم اعتصامه ، إذ كان من المترقب عرفاً ، بناءً على ذلك ، أن يشير إلى لزوم اخراج النجس ، إذ ما فائدة النزح مع بقاء النجس ، فيكون من الغريب ، اتكال تمام روايات النزح في الاشارة إلى ذلك على الدلالة الالتزامية . وهذا بخلاف ما إذا قلنا : بأن الأمر بالنزح أدب تنزيهي ، تحصل النكتة المقصودة منه ، ولو لم يحرز اخراج النجس منه .

ومنها : أن الروايات الآمرة بالنزح ، والاخبار الدالة على الانفعال ، لم تفرّق بين القليل والكثير من ماء البئر ، فهي شاملة للكثير ، بل قد يقال : باباتها عن التقييد بالقليل ، إما لشيوع الكثرة في مياه الآبار ، وإما لأن بعض مراتب النزح العالية ، لا تناسب عادة إلا الكثير .

فلو حملت تلك الروايات ، على وجود نجاسة لزومية ، لزم كون ماء البئر النابع أسوأ من المحقون ، المعتصم كثيره ، وهذا يعني دخل المادة في سلب الاعتصام عن ماء البئر الكثير . وهذا على خلاف الارتكاز العرفي . فيكون هذا الارتكاز بنفسه ، قرينة على كون الأمر بالنزح امراً تنزيهياً ، وأدباً شرعياً ، لو لم يمكن جعله قرينة على التقييد بالقليل من ماء البئر خاصة .

ولا ينبغي الشك في صحة الجمع العرفي المذكور ، مع ملاحظة مجموع هذه المؤيدات والمقربات ، وإن كان بعض المؤيدات التي ذكرناها ، قابلة للمناقشة ، أو لمنع صلاحيتها للتأييد .

الوجه الثاني : لعلاج التعارض بين الطائفتين دعوى : أن التعارض بينهما مستحكم ، ولا جمع عرفي ، ومعه لا بد من الرجوع إلى المرجحات . والترجيح مع الأخبار الدالة على الطهارة والاعتصام ، لأنها موافقة للكتاب الكريم ، المتكفل لطهورية الماء على الاطلاق في قوله تعالى : ﴿ وأنزلنا من السماء ماءاً

طهوراً ﴾(١) . وموافقة الكتاب ، هي أول المرجِّحَين العلاجِيينّ .

ويرد عليه :

أولاً : أن الجمع العرفي تام ، كما تقدم .

وثانياً : أن الماء في الآية الكريمة ، ليس له اطلاق أفرادي ، ليكون اطلاق الكتاب لماء البئر ، مرجحاً للطائفة الدالة على الطهارة ، كما اوضحنا ذلك مفصلاً في الجزء الأول من هذا الشرح(٢)

وثالثاً : أنه لو سُلِّم الاطلاق الأفرادي ، فلا نسلّم الاطلاق الأحوالي ، بنحو يشمل الحالات المتعقبة للانزال ، بما فيها حالة الملاقاة للنجاسة ، بل المنساق من الآية الكريمة ، كون الماء طهوراً بحسب طبعه .

وإن شئت قلت : أن انزال الماء الطهور ، يكفي في صدقه ، أن يكون الماء حين النزول طاهراً ، ولا يدل على استمرار الطهارة بعد ذلك .

ورابعاً : أن الطهورية ، من المحتمل أن تكون بمعنى المطهرية ، كما تقدم في موضعه ، ومعه لا تكون الآية متكفلة للطهارة ، ولا دالة عليها ، على كلام سبقت الاشارة إليه في أول الكتاب (٣) .

الوجه الثالث : أن التعارض مستحكم ، ولا يمكن الترجيح على أساس موافقة الكتاب ، فيتعين إعمال المرجِّح الثاني ، وهو مخالفة العامة ، وهذا المرجِّح في صالح أخبار الطهارة والاعتصام ، لأن العامة ـ على ما نقل السيد الاستاذ ـ ، متفقون على انفعال ماء البئر بالملاقاة ؛ ولهذا حمل الاخبار الدالة على النجاسة ، أو الآمرة بالنزح ، على التقية(٤) .

---

(١) سورة الفرقان الآية ٤٨ .

(٢) ص ٢٥ من الجزء الأول .

(٣) ص ٢٦ من الجزء الأول .

(٤) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الثاني ص ٢٩ .

ويرد عليه :

أولاً : ما تقدم ، من عدم استحكام التعارض لوجود الجمع العرفي .

وثانياً : أن حمل الاخبار الدالة على النزح ، أو النجاسة ، بألسنتها المختلفة ، على التقية بعيد جداً ، وذلك لكثرتها البالغة إلى حد التواتر اجمالاً ، وكونها أكثر بمراتب ، من الروايات الدالة على الاعتصام . ومن الواضح ، أن التقية قد تَعْرِض للإمام ، ولكن عروضها بهذا الشكل المستمر المتكرر ، مع اختلاف الاحوال والرواة وطرق الاداء ، بحيث يفوق البيانات الجدية بمراتب ، دون أن يكون فيها اشارة أو تعريض ، إلى كون الحال حال تقية ، وعدم تكفُّل الاخبار الدالة على الاعتصام شيئاً من الاشارة أو التعريض بذلك . . . اقول : ان ذلك مستبعد جداً ، لمن لاحظ الاحاديث الواردة تقية في الفقه ، وخصوصياتها من حيث نسبتها إلى ما يعارضها ، مما هو وارد لبيان الواقع ، وعدم خلوها عادة ، من بعض الاشارات والتلميحات في جملة من الموارد . هذا مضافاً ، إلى ما يظهر من جملة من روايات الانفعال ، من أن اصل الانفعال بمرتبة من مراتبه ، كان مركوزاً في اذهان الرواة ، فكيف يفرض حصول هذا الارتكاز لدى عدد كبير من الرواة لبيانات غير جدِّية ، مع أن الغالب في بيانات من هذا القبيل ، أن تنضم إليها قرائن متصلة أو منفصلة ، توضح واقع الحال .

وثالثاً : أنه لم يعلم ذهاب فقهاء العامة المعاصرين للصادِقَيْن عليهما السلام ، إلى القول بانفعال ماء البئر مطلقاً ، على النحو المشهور بين فقهائنا المتقدمين ، فإن السيد المرتضى ـ قدس سره ـ ، قد صرح في الانتصار : بأن مما انفردت به الامامية ، القول بأن ماء البئر ينجس بما يقع فيها من النجاسة ، ويطهر عندنا ماؤ ها بنزح بعضه ، وهذا ليس بقول لأحد من الفقهاء ، لأن من لم يراع في الماء حداً ، إذا بلغ إليه لم ينجس بما يحله من النجاسات ـ وهو أبو حنيفة ـ ، لا يفصِّل في هذا الحكم بين البئر وغيرها ، كما فصّلت الامامية ،

ومن راعى حداً في الماء اذا بلغه لم يقبل النجاسة ، ـ وهو الشافعي ـ ، لم يفصّل بين البئر وغيرها .

ونقل صاحب كتاب الفقه على المذاهب الاربعة[١] : أن المالكية قالوا : إذا مات في البئر حيوان بري ذو دم سائل ، ولم تتغير البئر فلا ينجس ، ويُنْدَب أن ينزح منها بقدر ما تطيب به النفس ، ولا يحد ذلك بمقدار معين .

وهكذا يظهر : أن الحكم بانفعال ماء البئر مطلقاً بمجرد الملاقاة ، ليس مما اتفقت عليه كلمة فقهاء العامة .

الوجه الرابع : أن يقال : باستحكام التعارض والتساقط بسبب عدم المرجح العلاجي . وحينئذ يرجع ، إما إلى العمومات الفوقية الدالة على اعتصام طبيعي الماء ، أو إلى اصالة الطهارة بعد الملاقاة مع النجاسة ، ونحوها من الاصول ، على فرض عدم وجود العمومات الفوقية ، ونتيجة ذلك ، هو طهارة ماء البئر بعد الملاقاة ولو كان قليلاً .

ويرد عليه :

اولاً : أنه لا موجب للتساقط بعد وجود الجمع العرفي كما تقدم .

وثانياً : ان اثبات الاعتصام بالرجوع إلى العمومات أو الاصول مشكل :

أما العمومات : فإن اريد ما دل بعمومه على اعتصام طبيعي الماء ، كرواية حريز ،[٢] فهو معارض بما دل بعمومه على انفعال طبيعي الماء ، كموثقة عمار ،[٣] وماء البئر داخل تحت كلا المطلقين ، فلا يتعين أحدهما للمرجعية .

---

(١) ص ٧ من الجزء الأول لعبد الرحمن الجزيري .

(٢) عن أبي عبد الله (ع) « قال : كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب ، فإذا تغير الماء ، وتغير الطعم ، فلا توضأ منه ولا تشرب » .
وسائل الشيعة باب ١ من الماء المطلق حديث ١ .

(٣) عن أبي عبد الله (ع) : سئل عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب فقال : كل شيء من =

مضافاً إلى أنه مقيد بمثل مفهوم اخبار الكر ، الدال باطلاقه على انفعال ماء البئر القليل ، فكيف نرجع في ماء البئر القليل إلى اطلاق اعتصام طبيعي الماء .

وإن اريد ما دل على اعتصام طبيعي الماء النابع ، لشموله بالاطلاق لماء البئر ، فيكون هو المرجع . فيرد عليه : أن مهمّ الدليل على اعتصام الماء النابع ، إنما هو نفس صحيحة ابن بزيع الواردة في ماء البئر ، والمفروض سقوطها بالمعارضة .

وأما الأصول العملية : فهي وإن كانت تقتضي طهارة ماء البئر بعد الملاقاة ، ولكنها لا تثبت الاعتصام بعنوانه ، إذا كان هذا العنوان موضوعاً لآثار شرعية بالخصوص في مقام التطهير ونحوه .

الوجه الخامس : أن يقال : بتقديم الاخبار الدالة على النجاسة بعد استحكام التعارض ، وذلك لأنها متواترة اجمالا ، خلافاً للاخبار الدالة على الاعتصام ، فتدخل اخبار الاعتصام في اخبار الآحاد المعارضة للسنة القطعية ، فتسقط عن الحجية ، لما قُرِّر في محله ، من عدم حجية خبر الواحد المعارض للدليل القطعي السند كتاباً أو سنة .

ويرد عليه : أن سقوط خبر الواحد عن الحجية بالمعارضة للسنة القطعية ، فرع استحكام التعارض ، وعدم الجمع العرفي ، وقد تقدم وجود الجمع العرفي ، بل التحقيق : أنه يكفينا في المقام ، للتخلص من محذور سقوط اخبار الطهارة عن الحجية ، بملاك المعارضة للسنة القطعية ، أن تكون اخبار الطهارة صالحة للقرينية ، ولو بلحاظ مقدار من الاخبار الدالة على النجاسة ، ولو لم تكن صالحة للقرينية على الجميع ، لأن كون الدليل على النجاسة سُنَّةً قطعية ،

ــــــــــــــ

= الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دماً ، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب .

وسائل الشيعة باب ٤ من الاسئار حديث ٢ .

إنما هو على أساس التواتر الاجمالي ، وهذا إنما يثبت صدور بعض روايات النجاسة في الجملة . فإذا كان بعضها مما تصلح اخبار الطهارة للقرينية عليه ، احتمل انطباق ذلك البعض المعلوم صدوره بالتواتر الاجمالي عليه ، ومعه ، لا يحرز كون اخبار الطهارة مستحكمة التعارض مع السنة القطعية .

هذا كله ، لو سلم التواتر الاجمالي فيما تمت دلالته من الاخبار على النجاسة ، بعد افراز ما ناقشنا في اصل دلالته على ذلك ، وأخذ وجود المعارض المتعدد بعين الاعتبار ، لوضوح ، أن وجود المعارض ، من العوامل المعيقة عن حصول اليقين ، بسبب تكاثر الأخبار ، فعشرون رواية مثلاً ، ليس لها معارض ، قد تفيد اليقين على أساس التواتر الاجمالي ، وليس كذلك عشرون رواية مبتلاة بمعارض يتكون من خمس روايات مثلاً ، فالمعارض وإن لم يكن في نفسه قطعي السند ، ولكنه يصبح من العوامل المانعة تكويناً عن قطعية السند في الطرف الآخر ، ومعه لا يدخل في نطاق أخبار الآحاد المعارضة للسنة القطعية .

الوجه السادس : يقوم على اساس محاولة أخرى للجمع بين الطائفتين المتعارضتين ، بحمل الاخبار الدالة غلى الاعتصام ، على فرض كثرة ماء البئر وكريته ، وحمل الأخبار الدالة على الانفعال والنزح ، على فرض عدم الكرية ، ويمثل هذا الجمع ، يمكن أن يستدل على قول ثالث في المسألة ، منسوب إلى بعض الفقهاء ، وهو التفصيل بين القليل والكثير في ماء البئر ، على نهج الماء المحقون ، الذي يختلف حكم قليله عن كثيره .

وما يمكن ان يُوَجَّه به الجمع المذكور امران :

احدهما : دعوى ان اخبار انفعال ماء البئر ، مختصة بنفسها بالقليل ، واما اخبار الاعتصام ، فهي مطلقة تشمل القليل والكثير ، ومقتضى القاعدة حينئذ ، حمل أخبار الاعتصام على الكثير ، تقييداً لها باخبار الانفعال ، التي هي اخص منها مطلقاً ، ووجه اختصاص اخبار الانفعال بالقليل ، القرينة اللبية

الارتكازية ، التي تعتبر بحكم القرائن المتصلة .

وهذه القرينة ، هي عبارة عن مجموع ارتكازين : **أحدهما** : ارتكاز متشرعي لاعتصام الماء المحقون الكر . **والآخر** : ارتكاز عرفي : وهو ان وجود المادة لماء البئر ، لا يمكن أن يكون سبباً لأسوئيته من الماء المحقون .

وعلى اساس مجموع هذين الارتكازين ، يحصل مقيد متصل لأخبار الانفعال بالقليل خاصة ، وبهذا تكون أخص مطلقاً من اخبار الاعتصام ، إذ لا يوجد في اخبار الاعتصام ، قرينة متصلة على اختصاصها بالقليل ، فيتعين التقييد .

والصحيح : عدم وجاهة هذه الدعوى ، لان بعض روايات الانفعال ، آبية عرفاً عن الحمل على القليل خاصة ، كما ان بعض روايات الاعتصام ، آبية عن الحمل على الكثير خاصة .

فمن الاول : الروايات الدالة على الامر بنزح خمسين دلواً ، أو اربعين دلواً ، أو سبعين دلواً ، أو يتراوح عليه اشخاص في مقام النزح ، فان الغزارة الفعلية التي تفهم عرفاً من هذه التقديرات الكبيرة للنزح ، لا يمكن حملها عرفاً على القليل خاصة . هذا بعد فرض دلالة اخبار النزح على النجاسة .

ومن الثاني : رواية ابن بزيع ، التي أخذ فيها الامام عنوان ماء البئر وحكم باعتصامه ، لظهور ذلك عرفاً في دخل العنوان في الاعتصام ، ومع حمله على الكثير ، يلغو دخل العنوان ، خصوصاً إذا أرجعنا التعليل بالمادة في ذيل الرواية ، إلى الحكم بالاعتصام .

والامر الآخر : أن يقطع النظر عن القرينة الارتكازية ، التي ابرزناها في التقريب السابق ، لتقييد روايات الانفعال بالقليل ، ويقال : بان كلًّا من الطائفتين ، شامل للقليل والكثير ، غير ان موثقة عمار المفصلة بين القليل

والكثير[١] ، تقيد روايات الاعتصام بالكثير ، وروايات الانفعال بالقليل ، وبذلك يرتفع التعارض بين الطائفتين ، وقد ظهر الجواب على هذا مما تقدم أيضاً .

الوجه السابع : ان يفترض كون الطائفتين متساويتين موضوعاً في الشمول للقليل والكثير معاً ، وبعد استحكام التعارض ، وعدم المرجح ، تسقط الطائفتان معاً ، ونرجع حينئذ في ماء البئر القليل إلى مفهوم اخبار الكر ، وفي ماء البئر الكثير إلى منطوقها ، ونتيجة ذلك ، التفصيل بين القليل والكثير ، لوضوح ان اخبار الكر غير مختصة بالمحقون ، فهي شاملة لماء البئر بالاطلاق ، فتتعين للمرجعية .

وهذا الوجه لا بأس به لو سُلِّم التساقط ، ولكنه غير ثابت ، لوجود الجمع العرفي كما تقدم .

وبما ذكرناه ، ظهر ان الصحيح هو القول باعتصام ماء البئر ، عملاً بروايات الاعتصام ، ولا تضر بذلك شهرة القول بالانفعال بين المتقدمين ، لاحتمال أن يكون تركهم للعمل باخبار الاعتصام ، من اجل تطبيق قواعد التعارض ، لا من أجل قصور سَنَدِي ذاتي فيها في نظرهم ، فلا يوجب سقوطها عن الحجية .

كما ان الاجماع المُدَّعى والمظنون حصوله في تلك الطبقات ظناً قوياً ، لا يكفي لإثبات الحكم بالانفعال ، لاحتمال استناده إلى نفس ما بيدنا اليوم من الروايات ، خصوصاً مع أن جملة من كلمات المتقدمين ، لم يصرح فيها إلا بالأمر بالنزح دون الحكم بالانفعال .

---

(١) قال : سئل ابو عبد الله (ع) عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة أو رطبة فقال : لا بأس إذا كان فيها ماء كثير .
وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من الماء المطلق ، حديث ١٥ .

وإذا تغـير ، ثم زال تغيره من قبـل نفسـه ، طَهُـر ، لأن لـه مادة[١] . ونزح المقدَّرات في صورة عدم التغير مستحب[٢] . واما إذا لم يكن له مادة نـابعة ، فيعتبر في عـدم تنجسـه الكريـة ، وان سمي بئراً ، كالآبار التي يجتمع فيها ماء المطر ولا نبع لها[٣] .

(مسألة ـ ١) المـاء المتصل بـالمادة إذا تنجس بـالتغير ، فَـطُهْرُهُ بزواله ولو من قبل نفسـه[٤] ، فضلاً عن نـزول المطر عليه ، أو نـزحه حتى يزول ، ولا يعتبر خروج ماء من المادة في ذلك[٥] .

---

(١) كما في صحيحة ابن بزيع ، الدالة على ذلك حكماً وتعليلاً ، كـما سبق تفصيلاً عند شرح مفادها في بحوث الماء الجاري[١] .

(٢) عملاً بروايات النزح ، بعد الجمع العرفي بين الطائفتين بـالحمل عـلى المراتب ، كما تقدم توضيحه .

(٣) لعدم صدق عنوان ماء البئر عليه حقيقة ، لِتَقَوُّم هذا العنوان بالمادة ، بل لو فرض صدقه عليه لم ينفع ، بعد أن فهمنـا من روايات اعتصـام ماء البئـر ـ بقرينة مناسبات الحكم والموضوع ، أو بقرينة التعليل في صحيحة ابن بزيع ـ ، بان اعتصام ماء البئر ، باعتباره ذا مادة ، فلا يشمل الحكم ما ليس له مادة .

(٤) لأن خصوصية النـزح ملغية ، كـما تقدم عنـد الحديث عن صحيحـة ابن بزيع ، في بحوث الماء المتغير[٢] .

(٥) لإطلاق التعليل في صحيحة ابن بزيع ، بالنحـو الذي سبق تـوضيحه في بحوث الماء المتغير .

---

(١) راجع الجزء الأول ص ٣٣٨ .
(٢) راجع الجزء الأول ص ٢٩٤ .

(مسألة ـ ٢) الماء الراكد النجس ـ كراً كان أو قليلاً ـ يطهر بالاتصال بكر طاهر ، أو بالجاري ، أو النابع غير الجاري ، وان لم يحصل الامتزاج على الاقوى[1] . وكذا بنزول ماء المطر[2] .

(مسألة ـ ٣) لا فرق بين انحاء الاتصال ، في حصول التطهير ، فَيَطْهُرُ بمجرده ، وان كان الكر المطهر ـ مثلاً ـ ، أعلى والنجس أسفل . وعلى هذا ، فإذا ألقي الكر ، لا يلزم نزول جميعه ، فلو اتصل ثم انقطع كفى . نعم إذا كان الكر الطاهر أسفل ، والماء النجس يجري عليه من فوق ، لا يطهر الفوقاني بهذا الاتصال[3] .

---

(١) كما تقدم في بحث مطهرية الماء المعتصم للماء المتنجس ، في مسائل الماء المتغير[1] .

(٢) كما تقدم في بحث مطهرية ماء المطر .

(٣) والضابط ، ان كل اتصال يوجب تقوّي احد المائين بالآخر ، فهو يكفي لتطهيره بالآخر ، إذا كان الآخر كراً . فالسافل يتقوّى بالعالي ، ولهذا يطهر به إذا كان العالي كراً ، والعالي الجاري لا يتقوّى بالسافل ، فلا يطهر عند نجاسته باتصاله بالسافل ، وان كان السافل كراً .

ونكتة هذا الضابط : ان مدرك مطهرية الكر للماء المتنجس المتصل به ، إما تطبيق عنوان المادة عليه ، المأخوذة في التعليل في صحيح ابن بزيع ، بدعوى : إلغاء خصوصية المادة الطبيعية ، وكون المادة بمعنى مطلق ما يمد الماء من الماء المعتصم . وإما تطبيق قاعدة ان الماء الواحد لا يتبعض حكمه ، وبالاتصال يكون الماءان ماءاً واحداً فيطهر جميعه .

---

(١) راجع الجزء الأول ص ٢٨٩ .

(مسألة ـ ٤) الكوز المملوء من الماء النجس إذا غمس في الحوض يطهر ، ولا يلزم صبّ مائه وغسله[1] .

ومن الواضح ، ان كلا الامرين ، لا يجريان فيما إذا كان المتنجس هو العالي واتصل بمعتصم سافل .

اما الأول : فلعدم صدق الامداد ، لوضوح ان الكر السافل لا يمد العالي ، ولا موجب لالغاء خصوصية الامداد ، وان الغينا خصوصية المادة الطبيعية .

واما الثاني : فلأن المفروض ـ كما تقدم ـ ، ان العالي لا يتقوّى بالسافل ، وهذا يعني امكان أن ينفعل العالي ، مع عدم انفعال السافل ، إذا كان العالي قليلاً والسافل كراً ، وهو يؤدي إلى ان التبعض في الحكم على هذا النحو معقول ، فلا موجب للالتزام حينئذ بمطهرية السافل الكر للعالي المتنجس عند الاتصال به .

وهذا بخلاف صورة ما إذا كان الماء السافل متنجساً ، واتصل بالعالي الكر ، فان كلا الامرين يجريان فيه . **أما الأول** : فلوضوح صدق الامداد من العالي فيكون مطهراً . **واما الثاني** : فلأن العرف لا يتعقل مع الوقوف نجاسة السافل دون العالي ، فإما ان ينجس الجميع ، وإما ان يطهر الجميع ، والأول ، على خلاف اطلاق دليل اعتصام العالي المفروض الكرية ، فيتعين الثاني . وبذلك تثبت مطهرية العالي الجاري أيضاً بالأولوية العرفية .

(١) اما طهارة ماء الكوز ، فعلى اساس الاتصال بالماء المعتصم .

وأما طهارة نفس الكوز ، فلكفاية المرة في الغسل بالماء المعتصم ، لأن رواية عمار ، الدالة على الامر بالثلاث ، مخصوصة بالماء القليل ، كما أشرنا في فروع ماء المطر ، ومع عدم وجوب التعدد ، لا يلزم صب ماء الكوز أيضاً ،

(مسألة ـ ٥) الماء المتغير إذا القي عليه الكر ، فزال تغيره به يطهر ، ولا حاجة إلى القاء كر آخر بعد زواله(١) ، لكن بشرط ان يبقى الكر الملقى على حاله من اتصال اجزائه وعدم تغيره ، فلو تغير بعضه قبل زوال تغير النجس ، او تفرق بحيث لم يبق مقدار الكر متصلاً باقياً على حاله ، تنجس ولم يكف في التطهير . والأَوْلى ازالة التغيير أولاً ، ثم القاء الكر أو وصله به .

لان صبه ان كان بلحاظ لزوم فصل ماء الغسالة ، فالصحيح عدم تقوّم عنوان الغسل بذلك، وان كان بلحاظ انه لا أثر لغمس الكوز المليء بالماء في الحوض ، إذ لا يتحقق بذلك إحداث الغسل ، ما دامت الملاقاة للماء ثابتة من أول الأمر ، فلكي يتحقق الغسل إحداثاً ، لا بد من تفريغ الكوز وادخاله في الحوض . فمن الواضح ، ان خصوصية الإحداث، وان كان اعتبارها هو مقتضى الجمود على ظهور صيغة إغسل ، ولكن الارتكاز العرفي يلغي خصوصية الحدوث في باب الطهارة الخبثية ، لانه يفهم من دليل التطهير ، بمناسبات الحكم والموضوع ، ان الميزان وصول الماء .

(١) لان الدليل على مطهرية الماء المعتصم للماء المتنجس بعد زوال تغيره ، يجري في صورة ارتفاع التغير بالكر الملقى ـ مع مراعاة الشروط المذكورة في المتن ـ ، بدون حاجة إلى القاء كر آخر عليه ، سواء كان الدليل ، التعليل في صحيح ابن بزيع ، أو قاعدة عدم تبعض الماء في الحكم .



طرق ثبوت النجاسة

العلم - البينة - العدل الواحد - قول ذي اليد -
فروع وتطبيقات



(مسألة ـ ٦) تثبت نجاسة الماء كغيره ، بالعلم ، وبالبينة ، وبالعدل الواحد ، على اشكال لا يترك فيه الاحتياط ، وبقول ذي اليد وان لم يكن عادلاً ، ولا تثبت بالظن المطلَق على الاقوى[1] .

---

(١) استعرض في هذه المسألة ، الطرق المعتبرة لإثبات النجاسة ، التي لا بد من الخروج بها عن القاعدة الاولية المقتضية للطهارة .

وكان الافضل ، القاء القاعدة أولاً ، ثم بيان طرق الخروج عنها ، غير أنه أجَّل القاء القاعدة بصورة صريحة ، إلى فصل لاحق في الماء المشكوك . وعلى هذا الاساس ، سوف نفرض في المقام تمامية القاعدة ، ونتكلم عن طرق الخروج عنها ، تبعاً للماتن قدس سره .

وتوضيح الحال في ذلك : ان الفقهاء ذكروا عدة طرق لإثبات النجاسة وهي كما يلي :

١ ـ العلم .

ولا شك في الخروج به عن عموم اصل الطهارة ، لكونه محققاً للغاية التي

اخذت في دليل القاعدة ، وانما الكلام في ان العلم المأخوذ غاية لها ، هل هو طريق صرف إلى النجاسة الواقعية ، أو مأخوذ في موضوعها ؟ . وسوف يأتي ـ ان شاء الله تعالى ـ ، تحقيق ذلك ، عند البحث حول قاعدة الطهارة وتنقيح جهاتها ، ويترتب على ذلك عدة ثمرات :

منها : أنه بناءاً على الطريقية ، لا يفرق بين علم وعلم ، وأما بناءاً على الموضوعية . فيمكن التفصيل بين انحاء العلم ، بان يُدَّعى مثلاً ، انصراف الدليل عن علم الوسواسي ، وسوف يأتي لذلك مزيد توضيح وتحقيق ان شاء الله تعالى .

ومنها : أنه بناءً على عدم أخذ العلم في موضوع النجاسة الواقعية ، وكون العلم طريقاً صرفاً ، تقوم سائر الحجج مقامه في تنجيزها ، وأما بناءً على الموضوعية ، فلا تقوم الامارات والاصول مقامه بمجرد قيام دليل على حجيتها ، لانها لا تقوم مقام القطع الموضوعي ، ولو كان مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقية ، على ما حققناه في الاصول ، فيحتاج قيامها حينئذ مقام العلم ، إلى قرينة خاصة .

٢ ـ البينة . ويمكن الاستدلال على حجيتها بوجوه :

الاول : استفادة ذلك ، مما دل على حجيتها في باب القضاء[1] ، وحيث ان هذا الدليل ، وارد في القضاء وفصل الخصومة ، فالاستناد إليه لإثبات حجية البينة في امثال المقام ، يحتاج إلى توجيه . ويمكن ان يقرِّب هذا التوجيه بعدة تقريبات :

أحدها : ما ذكره المحقق الهمداني ـ قدس سره ـ ، من التعدي عن مورد الدليل بالاولوية أو المساواة ، وذلك لانه يقتضي جعل الحجية لبينة المدعي ،

(١) كقوله (ص) : « انما اقضي بينكم بالبينات والأيمان » .
وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من ابواب كيفية الحكم والدعوى حديث ١ .

المعارضة دائماً للقواعد التي توافق قول المنكر ، والتي قد تكون من قبيل قاعدة اليد وامثالها من الامارات العقلائية ، فإذا كانت البينة حجة رغم معارضتها لمثل قاعدة اليد ، فحجيتها في امثال المقام ـ مما لا يكون فيه معارض لها سوى اصالة الطهارة ونحوها ـ ، اوضح .

ولا بد ان يرجع هذا البيان ، إلى دعوى الاولوية العرفية ، التي توجب دلالة التزامية عرفية في دليل حجية البينة في باب القضاء على حجيتها في امثال المقام ، لا إلى دعوى الأولوية العقلية ليقال : بانها موقوفة على الاطلاع الشامل على الملاكات الواقعية .

وقد اعترض السيد الاستاذ على ذلك نقضاً وحلاً .

أما النقض : فبأن حجية شيء في باب القضاء ، لا تستلزم حجيته في غير هذا الباب ، لوضوح ان اليمين حجة في ذلك الباب ، مع عدم حجيته في غيره .

وأما الحلّ : فبأن باب القضاء ، يتميز بنكتة ، وهي لزوم فصل الخصومة حفظاً للنظام ، ومثل هذه النكتة غير موجودة في سائر الموارد[1] .

والتحقيق : أنه لا يتم النقض ، ولا الحلّ ، ولا أصل التقريب .

أما النقض : فبتوضيح الفرق بين البينة واليمين ، فان حجية اليمين في باب القضاء ، ليست بمعنى حجيتها في اثبات الواقع الذي يطابق قول المنكر ، فان هذا الواقع ، يثبت بالاصل الجاري دائماً على طبق قول المنكر ، ولهذا يصح لنا ترتيب الاثر عليه ، ولو لم يكن هناك يمين من المنكر .

وانما حجية اليمين ، بمعنى حجيته في فصل الخصومة ، أي كونه موضوعاً لحكم الحاكم بفصل الخصومة ، على طبق الاصل ، ومثل هذه الحجية ، لا

(١) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الثاني ص ٥٥ .

معنى لجريانها في غير باب القضاء .

وأما بينة المدعي ، فحجيتها ليست بمعنى كونها فاصلة للخصومة فقط ، بل هي حجة أيضاً ، بلحاظ اثبات الواقع على طبق كلام المدَّعي ، إذ لا مثبت له سوى البينة . ومن هنا امكن دعوى التعدي من حجيتها في اثبات الواقع في باب القضاء إلى سائر الموارد .

وأما الحلّ : فكأنه يراد ان يقال هنا ، نظير ما يقال عادة في رد الاستدلال بمقبولة ابن حنظلة ، الدالة على الترجيح بين الحاكِمَيْن ، إذ قد يستدل بها على اجراء نفس المرجحات بين الراوِيَيْن ، فيعترض على ذلك ـ عادة ـ ، بابراز نكتة توجب عدم التعدي في اعمال تلك المرجحات ، من الحاكمَيْن إلى الراوِيَيْن ، وهي ان التخيير معقول بين الروايتين المتعارضتين ، ولكنه غير معقول بين الحُكْمَيْن المتعارضين ، لان المقصود فصل الخصومة ، وهي لا تفصل بالتخيير ، فيتعين إعمال المرجحات بين الحاكمَيْن ، ولا يلزم ذلك بين الروايين .

ففي المقام يقال أيضاً ، ان نكتة فصل الخصومة ، لعلها هي السبب في جعل الحجية للبينة في باب القضاء ، فكيف يمكن التعدي ؟ ! .

والاعتراض على الاستدلال بالمقبولة وان كان تاماً ، ولكن توجيه مثله في المقام غير تام ، لان نكتة فصل الخصومة ، انما تستدعي جعل الحجة التي يقضي الحاكم على اساسها ، ولكنها لا تعيِّن هذه الحجة في البينة المطابقة لقول المدعي ، أو في الاصل المطابق لقول المنكر ، فترجيح البينة على الاصل في الحجية ، انما يكون لطريقية البينة في نظر الشارع ، وكونها اقوى كشفاً من الاصول المعارضة ، فيتجه التعدي حينئذ .

هذا مضافاً ، إلى أن دليل حجية البينة في باب القضاء ، ليس قاصراً على موارد الخصومة ، بل يشمل موارد القضاء باقامة حد ، من قبيل حد شرب الخمر ونحوه مما لا خصومة فيه ، فلولا شدة اعتماد الشارع على كاشفية البينة

عن الواقع ، لما أناط بها اثبات الواقع ، الذي يكون موضوعاً لوظيفة شرعية في غاية الخطورة من قبيل الحد ، ومعه ، كيف لا يفهم عرفاً من دليل حجية البينة هذا ، اعتماد الشارع عليها مطلقاً ، وفي امثال النجاسة والطهارة ؟ ! .

واما اصل التقريب : فلان اعتماد الشارع على البينة في مورد القضاء ، والغاءه للأصول في مقابلها ، وان كان يكشف عن كونها في نظره اقوى وأصوب كشفاً ، ولكن لا يلزم من الزام الشارع بالاخذ بها في باب القضاء ، الزامه بالاخذ بها في غير هذا الباب ، والغاء الاصول ، لان مراتب اهتمام الشارع بالايصال إلى الواقع متفاوتة ، فقد يكون غرضه في الايصال إلى الواقع في موارد حقوق الناس وخصوماتهم ، اشد من غرضه في الايصال إلى الواقع في مثل الطهارة والنجاسة .

ثانيها : ما ذكره السيد الأستاذ[1] ، وتوضيحه : أن البينة في قوله (ص) : « إنما أقضي بينكم بالبينات » ، إذا حملت على معناها اللغوي العرفي ، كانت بمعنى ما يبين الشيء ويكون حجة عليه ، وحيث إن هذا القول نفسه ، في مقام إنشاء الحجية القضائية للبينة ، أي كونها حجة في مقام القضاء ، فهناك حجيتان في القول المذكور **إحداهما** : مجعولة فيه ، وهي حجية البينة في القضاء ، **والأخرى** : الحجية المأخوذة في موضوعه ، التي تدل عليها نفس كلمة البينة بمعناها اللغوي والعرفي ، ولا بد أن تكون هذه الحجية ، غير الحجية المجعولة في نفس ذلك القول ، فهي إذن الحجية في نفسها ، وحيث إن النبي طبّق الموضوع على شهادة عدلين ، فيثبت أنها حجة في نفسها ، وبذلك يتم المطلوب .

وأما إذا حملنا البينة المأخوذة موضوعاً لقوله : (أقضي بينكم بالبينات) ، على شهادة عدلين ابتداءً ، فلا يستفاد من القول المذكور نحْوان من الحجية ، ليتم هذا التقريب .

---

(١) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، الجزء الثاني ص ٥٩ .

ويـرد عليه :

أولاً : أنه لو سلمت الاستفـادة المذكـورة ، فلا يكـون في الدليـل إطلاق يتمسك به ، لإثبات أن حجية البينة في نفسها ثابتة في جميع الموارد ، لأن الدليل كان مسوقاً لبيان الحجيـة القضائيـة للبينة ، لا لحجيتهـا الأخرى ، وإنمـا أخذت الحجية الأخرى مفروغاً عنهـا في موضـوع الكلام ، ومـا دام الدليـل غير مسـوق لبيانها ، فلا يمكن إثبات الاطلاق في حجية البينة .

وثانياً : أن قوله : « إنما أقضي بينكم بالبينات » ، لو كان في مقام إنشـاء الحجية في باب القضاء بهذا الخطاب ، فقد يتجه ما ذكر ، وأما إذا كـان في مقام الإخبـار ، وتوضيـح أن النبي لا يستعمل في مقـام القضاء علمـه الغيبي ، وإنما يعمل الموازين والحجج الظاهرية ، فلا يتضمن القول المذكور حينئـذ نحوين من الحجية ، بل نحواً واحداً .

ففـرق بين أن يقـال : جعلت الحجية في بـاب القضاء لما هو حجـة ، أو يقال : لا أعتمد في باب القضاء على علم الغيب ، بل على الحجة ، فـإن الأول تستفاد منه حجية في المرتبة السابقة على الحجية القضائية ، بخلاف الثاني .

ثـالثهـا : أن يقـال إن قـولـه : « أقضي بينكم بـالبينـات » ، بعـد ضم الصغـرى إليه ، المتحصلة من فعـل النبي وتـطبيقـه لعنـوان البينـة عـلى شهـادة عدلين ، الذي هو أمر معلوم وواضح ، يدل على أن شهادة عدلين بينة ، أي مما يبـين المطلب ويـوضحه ، وهـذه الدلالـة ، وإن لم يكن لها إطـلاق في نفسهـا ، ولكن بضم ارتكازية حجية البينة عقـلائياً ، ينعقـد لمثل تلك الـدلالة ظهـور في إمضاء ما عليه العقلاء من حجية البينة ، وبذلك يكسب الدليل الاطـلاق ، من إطلاق الارتكاز الممضى . فإن الأدلة التي تتكفل قضايا مركـوزة عقلائيـاً ، ينشأ لها ظهور في إمضاء الارتكاز ، بنحو يكون مفادها تـابعاً لـدائرتـه سعة وضيقـاً ، ولعل هذا التقريب أوجه من سابقيه .

الثاني : من الوجوه الدالة على حجيـة البينة : الاستـدلال بروايـة مسعدة ابن صدقة ، التي ورد في ذيلها : « والأشياء كلها على هـذا حتى يستبين لـك غير

ذلك ، أو تقوم به البينة »[1] .

وقد يستشكل في ذلك : باختصاصها بحجية البينة في مقابل الحل المشار إليه بكلمة (هذا) ، لا في مقابل الطهارة .

وبعد فرض التجاوز عن هذا الاشكال ، إما بدعوى : إلغاء العرف لخصوصية الحل في مقابل الطهارة ، وفهمه جعل الحجية للبينة في مقابل الأصول والقواعد الترخيصية ، أو بتوسيع نطاق الحل ، وإعطائه معنى يشمل الحلية الوضعية ، على نحو تكون الطهارة معه نحواً من الحل أيضاً . أو بملاحظة آثار الطهارة ، فتكون البينة حجة على نفي الحلبة التي هي أثر الطهارة ، ومع عدم إمكان التفكيك عرفاً بين نفي الأثر ونفي سببه في الامارات المركوز كون مثبتاتها حجة أيضاً ، يثبت نفي الطهارة .

أقول : بعد فرض التجاوز بأحد هذه التقريبات ، يبقى الاشكال من ناحية سند الرواية ، لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة . ودعوى أن رواياته كلها متقنة ومحكمة ، إنما تدل على فضله لا على وثاقته .

الثالث : من الوجوه : الاجماع ، ولا ينبغي الاستشكال فيه ، لمن لاحظ كلماتهم في الموارد المتفرقة في الفقه ، التي يستظهر منها المفروغية عند الجميع عن حجية البينة على الاطلاق .

فإن كان هذا الاجماع مستنداً إلى رواية مسعدة بن صدقة ؛ كان بنفسه سبباً صالحاً للوثوق بالرواية ، وإن كان مستنداً إلى استظهار الكلية من روايات القضاء ، فهذا بنفسه يؤكد عرفية هذا الاستظهار وصحته ، وإن كان غير مستند إلى ما تقدم ، فهو إجماع تعبدي ، صالح لأن يكشف عن تلقّي معقده بطريق معتبر ، فالاعتماد على الاجماع في المقام ، بمثل هذا البيان ليس ببعيد .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث ٤ .

٣ ـ خبر العدل الواحد

ومردّ البحث في ذلك ، إلى الكلام عن حجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية ، بعد الفراغ في الأصول عن حجيته في الشبهات الحكمية . والبحث في ذلك يقع في ثلاث جهات :

الجهة الأولى : في إمكان التمسك بنفس دليل حجية خبر الواحد في الشبهة الحكمية ، لاثبات حجيته في الشبهة الموضوعية ، ولو لم تكن الشبهة الموضوعية ملحوظة فيه بالاطلاق ، وذلك بأحد تقريبين :

الأول : أن يُدَّعى رجوع الشبهة الحكمية إلى الشبهة الموضوعية في الحقيقة ، فيكون دليل الحجية في الأولى ، دليلاً عليها في الثانية ، فإن زرارة ـ مثلاً ـ ، في الشبهة الحكمية ، لا يخبر عن الحكم الكلي الإلٓهي بوجوب السورة ابتداءً ، بل عن ظهور كلام الامام ، الذي هو مصداق لكبرى حجية الظهور شرعاً ، فيكون إخباراً عن الموضوع في الحقيقة .

والجواب على ذلك : أن فرقاً يظل ثابتاً ، بين خبر زرارة ، وإخبار العادل عن نجاسة الثوب ، رغم هذا الارجاع ، وهو أن خبر زرارة فيه حيثيتان : **إحداهما** : كونه إخباراً عن الموضوع لحجية الظهور . **والأخرى** : كونه كاشفاً ـ ولو بتوسط كشفه عن كلام المعصوم ـ ، عن الحكم الكلي بوجوب السورة ، وإخبار العادل بنجاسة الثوب ، يشترك مع خبر زرارة في الحيثية الأولى دون الثانية ، فلا يمكن التعدي .

وقد ذهب السيد ـ قدس سره ـ ، في المستمسك ، إلى نظير التقريب المذكور لاثبات حجية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية ، لكن لا مطلقاً ، بل ما كان من قبيل الخبر عن اجتهاد الشخص ، أو وثاقة الراوي ، وأفاد في وجه ذلك : أن المراد من عموم ما دل على حجية الخبر في الأحكام الكلية ، ما يؤدي إلى الحكم الكلي ، سواء كان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي ، وخبر العادل عن

اجتهاد الشخص ، وإن كان بلحاظ مدلوله المطابقي إخباراً عن الموضوع الخارجي ، ولكن مدلوله الالتزامي ، هو ثبوت الحكم الواقعي الكلي ، الذي يؤدي إليه نظر المجتهد ، وإخبار زرارة كذلك أيضاً ، فإنه بمدلوله المطابقي ؛ إخبار عن موضوع وهو كلام الامام ، وبالالتزام ، اخبار عن الحكم الكلي ، فلا فرق بين الخبرين في الحجية[1] .

والتحقيق : أن دليل حجية الخبر في الشبهة الحكمية ، لم يدل على حجية الخبر عن الحكم الكلي بهذا العنوان ، ليبذل الجهد في إرجاع بعض الأخبار في الموضوعات ، إلى الخبر عن الحكم الكلي بالالتزام ، وإنما دل الدليل المتحصل من السنة المتواترة إجمالاً ، على مضمون مثل قوله : (العُمَري وابنه ثقتان ، فما أدّيا إليك فعني يؤديان ، وما قالا لك فعني يقولان ، فاسمع لهما وأطع ، فإنهما الثقتان المأمونان)[2] . فموضوع الحجية ، هو الخبر الذي يعتبر أداءاً عن الامام ، وهذا ينطبق على خبر زرارة ، دون خبر العادل عن الاجتهاد .

ومن أجل ذلك ، قلنا في موضعه من كتاب الخمس : ان أخبار التحليل ، قد يقال بشمول الدليل المذكور على الحجية لها ، وإن حملت على التحليل المالكي ، لأنها وإن لم تكن إخباراً عن الحكم الكلي ، ولكنها اداء عن الامام ، فيشملها موضوع الحجية في ذلك الدليل .

الثاني : التعدي بملاك الأولوية العرفية ، بمعنى أن العرف يرى أن المولى ، إذا كان يعتمد على خبر الواحد في إيصال الحكم الكلي أو نفيه ، مع ما يترتب على ذلك من وقائع كثيرة من الامتثال والعصيان ، فهو يعتمد عليه في إيصال الموضوع ونفيه ، الذي لا يترتب عليه إلا واقعة واحدة من وقائع الامتثال أو العصيان . وهذه الأولوية العرفية ، تجعل دلالة التزامية عرفية في دليل الحجية يثبت بها حجية الخبر في الموضوعات .

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم ، الجزء الأول ص ٣٠ الطبعة الثانية .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ١١ من أبواب صفات القاضي حديث ٤ .

ولا يخلو هـذا البيـان من وجـاهـة . اللهم إلا أن يقـال : إن الانسـداد النوعي لباب العلم الوجداني في الأحكام ، ثابت دونـه في الموضـوعات ، فلعـل ذلـك الانسداد ، أوجب التـوسعة التعبـدية لـدائـرة العلم الـذي يخـرج بـه عن الأصول في الأحكام ، ولم تعمل توسعة مماثلة في الموضوعات .

الجهة الثانيـة : في دعوى أن دليـل حجية الخبـر في الشبهة الحكميـة ، له إطلاق في نفسه للشبهة الموضوعية أيضاً .

وتحقيق هـذه الدعـوى ، باستعـراض المهم من أدلة تلك الحجيـة ، ليرى مدى الاطلاق فيها للشبهة الموضوعية . ومهم تلك الأدلة أمور :

أحدها : السيرة العقلائية ، ولا إشكال في شمـولها للشبهـة الموضـوعية ، وإنما الكلام في دعوى الردع عن إطلاقها لهذه الشبهة ، لإحدى روايتين :

الرواية الأولى : خبـر مسعدة بن صـدقة المتقـدم ، حيث حصر الاثبـات بالعلم والبينة ، فيـدل على عـدم حجية خبـر الواحـد ، إما بتقـريب : التمسك باطلاق المغيّ في قوله : « والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك . أو تقوم به البينة » ، أو بتقريب : أن خبر الواحد لو كـان حجة في المـوضوعـات ، لزم إلغاء عنوان البينة ، وهو خلاف الظهور العـرفي لأخذ هـذا العنوان ، وليس مجرد تقييد للاطلاق فحسب .

غـير أن التقريب الثـاني ، إنما يتم ، لـو كان المـدعى حجية خبـر الواحـد مطلقاً ، على نحو حجيـة البينة المجعـولة في الخبـر ، الشاملة لمـوارد الخصومـة ، ولموارد المعارضة لليد ، بل وحتى في مقابل الإقرار ، على ما قد يظهر من قولـه : « لعله حر قد باع نفسه » ، واما مع عدم الالتزام بحجية الخبر في هـذه الموارد ، فيبقى لعنوان البينة خصوصية ، ولا يلزم الغـاؤه ، فلا محـذور إذن سوى تقييـد الاطلاق .

والجواب عن دعوى الرادعية المذكورة عن السيرة بهذا الخبر ، يمكن بوجوه :

الأول : أن الرواية ضعيفة السند ، فهي لا توجب ثبوت الردع .

فإن قيل : إن احتمال صدقها يوجب على الأقل احتمال الردع ، وهو كاف لاسقاط السيرة عن الحجية ، لتوقف حجيتها على الجزم بالامضاء الموقوف على الجزم بعدم الردع .

قلنا : إن عدم الردع قبل الامام الصادق (ع) ، في صدر الاسلام محرز ، لعدم نقل ما يدل على الردع ، ويكشف ذلك عن الامضاء حدوثاً ، فإذا أوجب خبر مسعدة عن الصادق ، الشك في نسخ ذلك الامضاء الثابت في أول الشريعة ، جرى استصحابه .

الثاني : أن الرواية حتى لو صح سندها ، لا تكفي لاثبات الردع ، لأن مستوى الردع يجب أن يتناسب مع درجة قوة السيرة وترسخها ، ومثل هذه السيرة على العمل بخبر الثقة ، لو كان الشارع قاصداً ردعها ومقاومتها ، لصدرت بيانات عديدة من أجل ذلك ، كما صدر بالنسبة إلى القياس ، لشدة ترسخ السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وتركّزها ، ولما اكتفى باطلاق خبر من هذا القبيل .

الثالث : أن تحمل البينة في الخبر على المعنى اللغوي ، أي مطلق الكاشف ، فلا تكون الرواية رادعة ، بل يكون دليل حجية الخبر محققاً مصداقاً للبينة .

وهذا بعيد ، نظراً إلى صدور الرواية في عصر الامام الصادق (ع) ، الذي كان المعنى الاصطلاحي للبينة ، وهو شهادة عدلين ، قد شاع فيه وتركز في أذهان المتشرعة .

ومما يؤكد استظهار المعنى الاصطلاحي ، أنه بناءً عليه ، يتم التقابل

بين : (يستبين لك) و : (تقوم به البينة) ، وأما على الحمل على المعنى اللغوي فلا تقابل ، بل يدخل الثاني في الأول ، إلا بإعمال عناية ، بحمل الاستبانة على ظهور الشيء في نفسه ، لا بمظهر .

الرابع : أن الغاية في خبر مسعدة ، مشتملة على عنواني : (الاستبانة) المساوقة للعلم ، (والبينة) ، ودليل حجية الخبر ـ وهو السيرة ـ ، يجعل خبر الواحد علماً بالتعبد ، فيكون مصداقاً للغاية ، ومعه لا يعقل الردع عنه باطلاق المغيّ .

ويرد عليه :

أولاً : أن هذه الحكومة سنخ ما يدعى في الأصول ، من حكومة دليل حجية الخبر على الآيات الناهية عن العمل بالظن ، لاقتضائه كون الخبر علماً .

وقد أجبنا هناك : بأن مفاد الآيات ، هو النهي عن العمل بالظن ، إرشاداً إلى عدم حجيته ، فإذا كانت الحجية بمعنى جعل الامارة علماً ، فمفاد الآيات نفسه ، هو نفي العلمية التعبدية عن الظن ، فيكون في عرض دليل الحجية ، ولا يعقل حكومة لهذا الدليل عليه . ونفس هذا الكلام يأتي في المقام ، لأن مفاد خبر مسعدة ، هو حصر الحجة بالعلم والبينة ، ونفي حجية ما عداها .

وثانياً : أن الحكومة إنما تتم عرفاً ، لو لم تقم قرينة في دليل المحكوم ، على أن العلم لوحظ بما هو علم وجداني خاصة ، كما في المقام ، فإن العلم جعل في مقابل البينة التي هي علم تعبدي ، وهذه المقابلة بنفسها ، قرينة عرفاً ، على أن المولى لاحظ في العلم ، خصوص الفرد الوجداني ، بنحو يأبى عن التوسعة بالحكومة .

الخامس : ما قيل : من أن رواية مسعدة ، لا يمكن أن تكون رادعة عن السيرة على حجية خبر الثقة ، لأنها بنفسها خبر الثقة ، فلو ردعت عن السيرة ، لزم منه أن تردع عن نفسها ، فيلزم من حجيتها عدم حجيتها .

وهذا الجواب ، أغرب ما قيل في المقام ، لأن المدعى ، ردع خبر مسعدة عن العمل بالخبر في الشبهات الموضوعية ، وخبر مسعدة نفسه ، خبر في الشبهة الحكمية لا الموضوعية ، فلا يشمله الردع .

الرواية الثانية : رواية عبد الله بن سليمان الواردة في الجبن : « كل شيء لك حلال ، حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة »[١] .

وجملة من المناقشات في رادعية خبر مسعدة عن السيرة ، لا تأتي في المقام ، إلا أنها تختص بمناقشة أخرى ، وهي ورودها في مورد مخصوص ، فيتوقف إثبات الردع بها على إلغاء خصوصية المورد بالفهم العرفي ، ومع ذلك ، لا يمكن التعويل عليها ، لضعف سندها ، حيث لم يثبت توثيق عبد الله ابن سليمان راوي الرواية وكذلك بعض من تقدَّمه في سلسلة السند .

ثانيها : سيرة أصحاب الأئمة على الرجوع إلى الروايات ، والاعتماد عليها في مقام التعرف على الحكم الشرعي .

وقد أثبتنا في الأصول بقرائن وتقريبات خاصة ، ثبوت هذه السيرة على العمل بالأخبار في مقام الاستنباط ، وأما انعقادها على العمل بالخبر في الموضوعات على الاطلاق ، فلا دليل عليه .

ثالثها : الكتاب الكريم . وأهم ما استدل به من الكتاب على الحجية : آية الكتمان[٢] ، وآية النفر[٣] ، وآية النبأ[٤] .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ٦١ من الأطعمة المباحة حديث ٢ .
(٢) وهي قوله تعالى : أن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيَّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون : البقرة : ١٥٩ .
(٣) وهي قوله تعالى :
﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ التوبة : ١٢٣ .
(٤) وهي قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ﴾ الحجرات : ٦ .

وعدم شمول الآيتين الأوليتين للشبهات الموضوعية واضح . وإنما الكلام في شمول آية النبأ ، على تقدير تمامية الاستدلال بمفهومها على الحجية ، وشمولها لا إشكال فيه ، وإنما الجدير بالبحث ، علاج المعارضة بين إطلاق مفهوم آية النبأ ، وإطلاق خبر مسعدة بن صدقة ، على فرض اعتباره في نفسه ، فإن كان أحدهما أخص من الآخر ، قُدِّم الأخص ، وإن كان بينهما عموم من وجه ، سقط إطلاق الخبر ، لدخوله في عنوان الخبر المخالف للكتاب ، الساقط عن الحجية رأساً .

فقد يقال : إن بينهما عموماً من وجه ، لأن المفهوم ، يدل على حجية الخبر في الأحكام والموضوعات ، وخبر مسعدة ، يدل على عدم حجية غير البينة في الموضوعات ، سواء كان خبراً أو غيره .

وقد يقال : ان آية النبأ أخص ،لأن مفهومها وإن كان يشمل الشبهة الحكمية ، إلا أن المتيقن منها هو الشبهة الموضوعية باعتباره مورد منطوقها ، فتكون كالأخص من إطلاق النفي في خبر مسعدة .

وقد يقال : إن مفهوم آية النبأ ، لا يعارض خبر مسعدة بن صدقة بذاته ، بل باطلاقه المقتضي لعدم وجوب التعدد ، فكأنه يقول : خبر الواحد في الشبهة الموضوعية حجة ، سواء تعدد أوْ لا ، وخبر مسعدة يقول : لا حجة في الشبهة الموضوعية غير البينة ، سواء كان خبر الواحد أو لا ، فالنسبة هي العموم من وجه ، حتى مع تخصيص مفهوم آية النبأ بالشبهة الموضوعية ، ويسقط حينئذ إطلاق الخبر في مقابل اطلاق الكتاب .

رابعها : الأخبار المستدل بها على حجية خبر الواحد في الشبهة الحكمية ، ويكفي في المقام أن تتم دلالة بعضها ، لأن حجية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية ، لا تتوقف على تواتر النص الدال عليها ، كما تتوقف على ذلك حجية الخبر في الشبهة الحكمية ، وبالامكان حينئذ ، تتميم دلالة بعضها ، من قبيل رواية : « العمري وأبنه ثقتان فما أديا فعني يؤديان » .

وتقريب ذلك : أن التفريع في الرواية ، يجعلها مشتملة على حكم وتعليل ، فكأنه قيل : ما أديا فعني يؤديان ، لأنهما ثقتان . وهذا تعليل بالصغرى مع حذف الكبرى . وفي موارد حذف الكبرى من التعليل ـ إن لم تكن هناك كبرى مركوزة ، معهودة عقلائياً تناسب الصغرى المصرح بها ـ ، تعينّ ملأ الفراغ ، بتقدير كبرى محددة ، على نحو يكفي لاقتناص النتيجة المصرح بها ، لا أوسع من ذلك ، لأن النتيجة المصرح بها ، تكون قرينة على ذلك المقدار ، ولا قرينة على كبرى أوسع من ذلك ، فيُنْفَى الأوسع بمقدمات الحكمة ، بعد فرض كون المولى في مقام بيان التعليل صغرى وكبرى . وأما إذا كانت هناك كبرى معهودة عرفاً ، ومن المركوز مناسبتها للصغرى المصرح بها ، فهذا الارتكاز بنفسه ، يكون قرينة على ملأ الفراغ ، بتقدير تلك الكبرى المعهودة ، ولو كانت أوسع من مقدار الحاجة إلى اقتناص النتيجة .

ومقامنا من هذا القبيل ، فإن الحاجة إلى اقتناص النتيجة المستفادة من قوله : « ما أديا فعني يؤديان » ، يكفي فيها تقدير حجية خبر الثقة في الأحكام ، كبرى في القياس ، ولكن ، حيث إن كبرى حجية خبر الثقة بنحو أوسع ، مركوزة ، فينصرف ملأ الفراغ إليها ، حفظاً لمناسبات الصغرى والكبرى ، المركوزة في الذهن العرفي ، ومعه يتم الاستدلال على المطلوب .

الجهة الثالثة : في الاستدلال على حجية الخبر في الشبهة الموضوعية ، بالروايات الخاصة ، الواردة بهذا الشأن في الموارد المتفرقة ، بأن يستفاد منها حجية الخبر في الموضوعات مطلقاً ، إما لإلغاء خصوصية المورد فيها ، للجزم بأن تلك الموارد المتفرقة على اختلافها وتشتتها ، لا يحتمل اشتراكها جميعاً في نقطة تتميز بها عن سائر الشبهات الموضوعية ، وإما لإلغاء خصوصية المورد بالفهم العرفي ، الذي قد يوجب ظهور الدليل احياناً في مثالية المورد . وهذا الفهم العرفي ، قد يُدَّعى بلحاظ كل رواية بمفردها ، وقد يُدَّعى بلحاظ مجموع الروايات ، بمعنى أن العرف ، بعد ملاحظة الروايات في الموارد المتعددة ،

يستظهر بلحاظ المجموع ، مثالية تلك الموارد ، وإن كان قد لا يستظهر المثالية ، لو اقتصر على ملاحظة بعض الروايات في مورد واحد أو موردين ، لأن احتمال دخل خصوصية مورد واحد أو موردين ، قد يكون احتمالاً عرفياً ، بينما لا يكون احتمال دخل خصوصيات الموارد المتفرقة جميعاً ، احتمالاً عرفياً ، وإن كان موجوداً ثبوتاً . وهذا مبني على أن حجية الظهور ، تشمل الظهور المتحصل من مجموع ادلة متفرقة عند ملاحظتها جميعاً كخطاب واحد ، وقد تعرّضنا إلى ذلك في الأصول .

فمن تلك الروايات : رواية معاوية بن وهب ، عن أبي عبد الله (ع) : « في جرذ مات في زيت ، أو سمن ، أو عسل ، أنه قال في بيع ذلك الزيت : يبيعه ويُبيِّنه لمن اشتراه ليستصبح به » . [1].

وتقريب الاستدلال : أن الإمام (ع) امر البائع بالبيان .

وهذا بمفرده لا يكفي لاثبات الحجية ، إذ قد يكون بملاك خروج البائع عن العهدة ، ولو لم يتعين القبول على المشتري ، ولكن علل ذلك بقوله : ليستصبح به ، وهو ظاهر في المفروغية عن أن المشتري يرتّب الأثر على إخبار البائع ، ولا موجب لهذه المفروغية سوى حجية الخبر .

ومنها : رواية ابن بكير قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن رجل اعار رجلاً ثوباً فصلى فيه ، وهو لا يصلي فيه . قال : لا يعلمه . قال : فإن أعلمه ؟ قال : يعيد » . [2] .

فإن الأمر بالاعادة ، إنما هو لحجية الخبر .

ومنها : رواية بكر بن حبيب : « قال : سئل أبو عبد الله (ع) عن الجبن ، وأنه توضع فيه الانفحة من الميتة . قال : لا تصلح ، ثم ارسل بدرهم

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤٢ من ابواب الاطعمة المحرمة حديث ٢ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٤٧ من أبواب النجاسات حديث ٣ .

فقال : اشترِ من رجل مسلم ولا تسأله عن شيء » .[١] فإن النهي عن السؤال ، يدل على لزوم القبول على تقدير الاخبار ، وإلا لم يكن هناك محذور في السؤال ، وذلك معنى الحجية .

ويرد على الاستدلال بهذه الروايات ، أنها واردة في مورد صاحب اليد ، فلو سُلِّمت دلالتها على الحجية ، لا يمكن التعدي .

ومنها : الروايات الواردة في استبراء الأمة، وتصديق البائع بعدم مسها، من قبيل رواية حفص بن البختري ، عن أبي عبد الله (ع) : « في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول : إني لم أطأها . فقال : إن وثق به فلا بأس أن يأتيها »[٢] .

وتقريب الاستدلال ، مبني على استظهار أن المراد بالوثوق ، الوثوق النوعي لا الشخصي ، وإلا دخل في باب الاطمئنان ، وهذا الاستظهار ، بسبب أن الوثاقة اضيفت إلى المخبر لا شخص الخبر ، فيتم الاستدلال .

ويرد عليه :

أولاً : أن الخبر في مورد الرواية ، خبر صاحب اليد ، فلا يمكن التعدي منه .

وثانياً : أنه موافق للاصول ، لاستصحاب عدم المس ، ولا يمكن التعدي من الخبر الموافق للاستصحاب ، إلى الخبر المخالف له ، فالشارع ، وإن لم يكتف في مورد الرواية بالاستصحاب ، ولكن قد يكون عدم مخالفة خبر البائع للأصل ، دخيلاً في تعويله على الخبر .

ومنها : رواية محمد بن مسلم : « في الرجل يرى في ثوب اخيه دماً وهو

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦١ من أبواب الاطعمة المحرمة حديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٦ من أبواب نكاح العبيد والاماء حديث ١ .

يصلي . قال : لا يؤذنه حتى ينصرف »[١] ، فإنه لولا حجية الخبر ، لما نهى الإمام عن الإخبار ، وليس المخبر صاحب يد فَيُتَعَدّى منه .

ويرد عليه : أن المفروض أن المخبر يرى الدم ، ومعه يكون الاخبار بالنجاسة ، مساوقاً لالتفات المصلي وحصول العلم له ، فلا اطلاق لفرض الشك .

وفي بعض نسخ التهذيب جاء : (لا يؤذيه) ، بدلاً عن : (لا يؤذنه) ، ويكون الاشكال حينئذ أوضح ، لأن النهي عن الايذاء لا يحدد بم يتحقق .

ومنها : روايات أن المؤذن مؤتَمن ، كرواية عيسى بن عبد الله الهاشمي ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي (ع) : « قال : المؤذن مؤتَمن ، والإمام ضامن »[٢] ، فإن الأذان إخبار فعلي بدخول الوقت ، ويفهم ، من حجيته في اثبات الوقت ، حجية الخبر .

ويرد عليه : أنه لم يؤخذ في موضوع الحجية وثاقة المؤذن ، وهذا شاهد على عدم كون الحجية بملاك حجية الخبر ، فلعل نظر الروايات إلى المؤذن الراتب ، كما يناسبه التعبير بالائتمان ، الذي يحصل في المؤذن الراتب ، باسناد الأمر إليه ، فيكون اجنبياً عن محل الكلام .

ومنها : ما دل على تصديق الثقة في الزوجية ، من قبيل رواية سماعة : « قال : سألته عن رجل تزوج أمة أو تمتع بها ، فحدَّثه رجل ثقة أو غير ثقة فقال : ان هذه امرأتي ، وليست لي بينة . فقال : إن كان ثقة فلا يَقْربها ، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه » .[٣] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤٧ من أبواب النجاسات حديث ١ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الاذان والاقامة حديث ٢ .
(٣) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب عقد النكاح واولياء العقد حديث ٢ .

ودلالتها على حجية اخبار الثقة بالزوجية واضحة ، بناءً على أن يكون النهي عن المقاربة ، بمعنى قبول المطلب منه ، بقرينة مقابلته بقوله ؛ وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه ، لا أن يكون احتياطاً بلحاظ المقاربة بالخصوص ، لأهمية الفروج .

غير أن موردها مورد الدعوى والخصومة ، لأن المرأة تنكر زوجية الرجل الثقة بطبيعة الحال ، والأصل معها ، لكونها مصدَّقة في نفي الزوج ، ومعه لا يكون إخبار المدعي مشمولاً لحجية خبر الثقة ، حتى على القول بها ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية .

ومنها : ما ورد في توبيخ من أخبر المغتسل ، بعدم إحاطة الماء بجميع بدنه ، كرواية عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله (ع) : قال : اغتسل أبي من الجنابة ، فقيل له : قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء . فقال له : ما كان عليك لو سكتّ ، ثم مسح تلك اللمعة بيده »[(١)] .

ويرد على الاستدلال بها : أن ظاهر الرواية كون الخبر مطابقاً للواقع ، ولهذا ذكر الإمام (ع) في ذيلها ، أن أباه عليه السلام مسح تلك اللمعة ، وهذا يعني وجودها كما أخبر المخبر ، فيكون اجنبياً عن الحجية التعبدية .

ويؤيد ذلك : عدم أخذ أي قيد في المخبر ، وكون الاخبار بمثل هذه الواقعة الحسية الحاضرة ، القابلة للملاحظة فعلاً ، موجباً للوثوق غالباً .

ومنها : الروايات الدالة على اعتبار قول البائع في تحديد الكيل أو الوزن ، عند بيع المكيل والموزون ، من قبيل رواية محمد بن حمران : « قال : قلت لأبي عبد الله ، اشترينا طعاماً ، فزعم صاحبه أنه كآله ، فصدَّقناه واخذناه بكيله . فقال : لا بأس . فقلت : أيجوز أن أبيعه كما اشتريته بغير كيل ؟ قال : لا ، اما

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤٧ من أبواب النجاسات حديث ٢ .

أنت فلا تبعه حتى تكيله » .[١].

وتقريب الاستدلال بها : أن قوله : (فصدَّقناه) ، لا يراد به حصول العلم ، خصوصاً مع التعبير بقوله : (فزعم أنه كآله) ، وإنما المقصود به التصديق العملي ، وقد أمضاه الامام ، وهو معنى الحجية .

ويرد عليه :

أولاً : أن مورد الرواية صاحب اليد ، فالتعدي مشكل ، خصوصاً مع عدم اخذ قيد الوثاقة .

وثانياً : أن في روايات المسألة نحواً من الاجمال ، لأن فيها ثلاثة احتمالات :

احدها : احتمال أن يكون خبر الثقة ، قائماً مقام العلم الموضوعي بالكيل ، المأخوذ في موضوع صحة البيع بلحاظ حجيته .

وثانيها : احتمال أن يكون التعويل على خبر البائع من اجل حصول العلم منه .

وثالثها : أن تكون هذه الروايات ، كاشفة عن توسعة في موضوع الحكم بصحة البيع ، بمعنى أنه يكفي في صحته ، أن يكون الكيل معلوماً عند الطرفين حين المعاملة ، أو مُدَّعى من قبل البائع ، مع تراضي الطرفين عليه ، بقطع النظر عن الحجية التعبدية ، لأن التراضي كاف لحسم مادة النزاع ، التي هي حكمة اشتراط الكيل .

ويناسب مع الاحتمال الثالث رواية سماعة ، لأن فيها : « وقلت له عند البيع : اني أربحك كذا وكذا ، وقد رضيت بكيلك ووزنك ، فلا بأس »[٢] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب عقد البيع وشروطه حديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من أبواب عقد البيع وشروطه حديث ٧ .

فالاحتمال الثالث ، إن لم يكن هو الأظهر ، فلا يوجد ما هو اظهر منه على الأقل ، فتسقط دلالة الروايات على الحجية التعبدية .

ومما يؤيد هذا الاحتمال ، قوله في ذيل رواية محمد بن حمران : (أما أنت فلا تبعه حتى تكيله) ، لأن الملحوظ لو كان هو الحجية التعبدية ، فلا فرق فيها بين البيع الأول والثاني ، بخلاف المراضاة ، فإنها مفروضة في الأول، ولم تفرض في الثاني .

ومنها : ما دل على ائتمان الثقة على الزكاة ، من قبيل رواية علي بن يقطين : « قال : سألت أبا الحسن ، عمن يلي صدقة العشر مَنْ لا بأس به ، فقال : إن كان ثقة فَمُرْه أن يضعها في مواضعها . . . الخ »[1] . وتقريب الاستدلال بها ، مبني على استفادة أن الوثاقة مناط للحجية فيما يكون ثقة فيه ، سواء كان مالاً أو إخباراً

ومنها : ما دل على تصديق الثقة فيما يدّعي تملُّكه له من اللقطة ، كما في رواية ابن أبي نصر : « قال : سألت الرضا (ع) ، عن الرجل يصيد الطير . . . فيطلبه من لا يتهمه ، فقال : لا يحل له امساكه ، يردّه عليه » .[2] بناءاً على أن المراد بعدم الاتهام : الوثوق ، لا مجرد عدم القرينة على الكذب ، وان المراد بهذا الوثوق ، الوثوق بالمخبر في نفسه ، لا بشخص ذلك الخبر ، إذ لو أريد مجرد عدم القرينة على الكذب ، كان أوسع من الوثاقة ، ولو أريد الوثوق بشخص الخبر ، كان أجنبياً عنها .

ومنها : ما دل على تصديق الثقة بعدم الدخول ، من قبيل رواية اسحاق ابن عمار ، عن أبي الحسن (ع) : « قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فيدخل بها ، فيغلق عليها باباً ويرخي ستراً ، ويزعم أنه لم يمسها ، وتصدقه بذلك ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث ١

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٦ من أبواب الصيد والذبائح حديث ١ .

عليها عدة ؟ قال : لا . . . ، يعني إذا كانا ملحونين صدقاً »[١] وبهذا القيد ، يقيد مثل رواية جميل « قال : لا يصدَّقان لأنها تدفع عن نفسها العدة ، ويدفع عن نفسه المهر »[٢] .

والاستدلال برواية اسحاق المذكورة ، مبني ، على أن الجملة الأخيرة من كلام الامام ، لا من تفسير الراوي ، بلحاظ كلمة يعني ، وعلى امكان التعدي من مورد الرواية ، رغم أن الخبر في مورد الرواية ، موافق للأصل الطبعي في نفسه ، وهو الاستصحاب الذي جمّده الشارع في مورد الرواية ، فيشكل التعدّي منه إلى الخبر المخالف للأصل .

ومنها : ما دل على وجوب القضاء على من اخبره المخبر بطلوع الفجر وهو يأكل ، من قبيل رواية عيص بن القاسم : « قال : سألت أبا عبد الله (ع) ، عن رجل خرج في شهر رمضان ، واصحابه يتسحرون في بيت ، فنظر إلى الفجر ، فناداهم أنه قد طلع الفجر ، فكف بعض ، وظن بعض أنه يسخر فأكل . فقال : يتم صومه ويقضي »[٣] . بدعوى أن وجوب القضاء ، يتوقف على حجية خبر المخبر فيكشف عنها ، واطلاقها يقيد بالوثاقة ، للعلم من الخارج بعدم حجية غير الثقة .

ويرد عليه : أن المفروض في الرواية ، عدم احتمال الكذب ، ولهذا لم يبد من أكل سوى احتمال أنه يسخر ، وكان السؤال من زاوية الشخص الذي فرض رؤيته للفجر ، لا من زاوية من سمع الشهادة ، فكان النظر منصرف فيه إلى حيثية بطلان الصوم بالأكل بعد الفجر جهلاً ، وعدمه ، ومعه يخرج عن باب الحجية التعبدية .

ومنها : ما دل على أن الوكيل لا يعزل إلا إذا شافهه الموكل بالعزل ، أو

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٦ من أبواب المهور حديث ٢ .
(٢) نفس الباب حديث ٢ .
(٣) باب ٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ـ وسائل الشيعة . للحر العاملي .

أخبره الثقة ، كرواية هشام بن سالم ، التي ورد فيها : « قلت : فإن بلغه العزل قبل أن يمضي الأمر ، ثم ذهب حتى امضاه ، لم يكن ذلك بشيء . قال : نعم ، ان الوكيل إذا وكّل ثم قام عن المجلس ، فأمره ماض أبداً ، والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه ، أو يشافهه بالعزل عن الوكالة »[١] .

وهذه الرواية ، وإن دلت بالمطابقة على أخذ العلم أو خبر الثقة في موضوع انفساخ الوكالة ، وهو حكم على خلاف القاعدة ، ويتضمن قيام خبر الثقة مقام القطع الموضوعي ، ولكن يفهم عرفاً من اقامته مقام القطع الموضوعي ، المأخوذ على وجه الطريقية في الموضوع ، أنه حجة وكاشف شرعاً .

ومنها : ما ورد في الوصية وثبوتها بخبر الثقة ، من قبيل رواية اسحاق ابن عمار ، عن أبي عبد الله (ع) « قال : سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً ، فقال لي : إنْ حَدَثَ بي حَدَث فأعطِ فلانا عشرينَ ديناراً ، واعط أخي بقية الدنانير ، فمات ولم أشهد موته ، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي : انه امرني أن أقول لك : انظر الدنانير التي امرتك أن تدفعها إلى أخي ، فتصدّق منها بعشرة دنانير قسمها في المسلمين ، ولم يعلم اخوه أن عندي شيئاً . فقال : أرى أن تَصَدَّقَ منها بعشرة دنانير »[٢] .

ودلالة هذه الرواية على حجية خبر الثقة عن الوصية واضحة . وليس المراد بصادق ، الصادق في شخص هذا الخبر ، بل الصادق في نفسه المساوق للثقة ، ولهذا أضيف الوصف إلى الراوي لا إلى الخبر ، وكانت اضافته إليه ، قبل ذكر نوع الخبر الصادر منه .

ولا ينافي الرواية ، ما دل من الكتاب والسنة ، على الأمر باستشهاد

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من كتاب الوكالة حديث ١ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٩٧ من كتاب الوصية حديث ١ .

شاهدين على الوصية ، لإمكان دعوى انصراف ذلك ، إلى ملاحظة ما تتم به الحجة في مقام النزاع والخصومة .

نعم قد يقال : بعدم ظهور الرواية ، في أن جهة الاشكال عند السائل ، هي حجية خبر الواحد ، فلعله كان واثقاً بصدق المخبر وجداناً ، وكان استشكاله بلحاظ جواز تغيير الوصية . ولكن حتى مع هذا يبقى كلامه مطلقاً ، شاملاً لصورة عدم حصول الوثوق الشخصي ، فيتمسك باطلاق جواب الإمام ، لإثبات الحجية . هذا مضافاً ، إلى أن الظاهر ، أن ما اخبر به الرجل المسلم الصادق ، لم يكن من باب تغيير الوصية . لأن دفع باقي المال إلى الأخ ، كان على أساس الميراث ، ولهذا لم يختص بالثلث .

وهكذا يظهر ، أن أحسن روايات الباب الروايتان الأخيرتان . وهذا يعني ، ان ما دل على حجية خبر الثقة في الموارد المتفرقة ، ليس من الكثرة بحيث تكون الكثرة بنفسها منشئاً لانعقاد ظهور عرفي ، لمجموع تلك الادلة ـ ككل ـ ، في الغاء خصوصيات الموارد .

هذا مضافاً إلى ورود روايات اخرى في موارد متعددة أيضاً ، تدل على عدم حجية خبر الثقة بالخصوص ، أو بالاطلاق ، ومعه ، قد يحصل التدافع في الغاء الخصوصية من الطرفين ، من قبيل رواية محمد بن مسلم ، عن احدهما ، « قال : سألته عن رجل ترك مملوكا بين نفر ، فشهد أحدهم أن الميت أعتقه . قال : إن كان الشاهد مَرْضيًّا لم يضمن ، وجازت شهادته ، ويستسعى العبد فيما كان للورثة »[1] .

فإنه قد فرض كون الشاهد مرضياً ، وهو مساوق للوثاقة عرفاً ، ولم يكن المورد مورد الترافع والخصومة ، لكي يحتاج إلى البينة ، ومع هذا ، لم يكتف بشهادة الشاهد لاثبات حرية المملوك بتمامه ، وإنما حكم بحريته بمقدار

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب العتق حديث ١ .

الاقرار ، وهذا مناف لحجية خبر الثقة .

وكذلك رواية الخثعمي : « قال : سألت أبا الحسن موسى (ع) ، عن أم ولد لي صدوق ، زَعَمَتْ أنها ارضعت جارية لي ، أصدقها ؟ قال : لا »(١) . فالمرأة صدوق ثقة ، ولا توجد خصومة ، ومع هذا لا يثبت الواقع بشهادتها ، فكيف يجزم بثبوت النجاسة مثلاً بشهادة الثقة ولو كان امرأة ؟ .

وقد يكون من هذا القبيل رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) ، « في الرجل يسمع الاذان فيصلي الفجر ، ولا يدري طلع أم لا ، غير أنه يظن ـ لمكان الاذان ـ ، أنه طلع . قال : لا يجزيه ، حتى يعلم أنه قد طلع »(٢) . فإن اطلاقه يشمل فرض وثاقة المؤذن ايضاً .

ومثل ذلك ، رواية الحسن بن زياد : « قال : سألت أبا عبد الله ، عن المطلّقة يطلّقها زوجها ، ولا تعلم إلا بعد سنة ، والمتوفى عنها زوجها ولا تعلم بموته إلا بعد سنة . قال : إن جاء شاهدان عدلان فلا تعتدّان : وإلا تعتدّان »(٣) .

ورواية الحلبي ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : قلت له امرأة بلغها نعي زوجها بعد سنة أو نحو ذلك . قال فقال : إن كانت حبلى فأَجَلُها أن تضع حملها ، وإن كانت ليست بحبلى فقد مضت عدتها ، إذا قامت لها البينة أنه مات في يوم كذا وكذا . وإن لم يكن لها بينة ، فلتعتدّ من يوم سمعت »(٤) .

واحسن منهما ، رواية ابن أبي نصر ، عن أبي الحسن الرضا (ع) : « في المطلقة إن قامت البينة أنه طلقها منذ كذا وكذا ، وكانت عدتها قد انقضت

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ١٢ من ابواب ما يحرم بالرضاع حديث ٢ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٥٨ من أبواب المواقيت حديث ٤ .
(٣) ، (٤) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٨ من أبواب العدد حديث ٩ ، ١٠ .

فقد بانت . والمتوفى عنها زوجها تعتد حين يبلغها الخبر ، لأنها تريد أن تحد له »(١) .

وإنما كانت هذه الرواية احسن ، لأن ما افترضته الروايتان السابقتان من انتهاء عدة الوفاة ، مما لا يلتزم به ، بخلاف هذه الرواية المفصلة بين عدة الوفاة وعدة الطلاق . وعلى أي حال ، فهي تدل على اناطة ثبوت الوفاة المتقدمة ، أو الطلاق المتقدم ، بعنوان البينة ـ تارة ـ ، المنصرف في عصر صدور تلك الروايات إلى المعنى الاصطلاحي ، أو بعنوان شهادة عدلين صريحاً ـ تارة أخرى ـ ، وهو واضح في عدم الاكتفاء بخبر الواحد ، مع عدم كون المورد من موارد المرافعة والخصومة .

هذا تمام الكلام في أصل الاستدلال على حجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية .

وبعد الفراغ عن حجيته ، يقع الكلام في أن موضوع الحجية ، هل هو خبر العادل خاصة ، أو مطلق خبر الثقة ؟ .

ولا شك ، في أن جملة من الأدلة السابقة ، لها إطلاق يقتضي حجية خبر الثقة مطلقاً ، ولو كان فاسقاً ، كالسيرة العقلائية ، والروايات .

نعم ، لو كان الاعتماد على سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة ، أو على مفهوم آية النبأ ، أمكن القول باختصاص الحجية بالعادل ، لأنه المتيقن من سيرة المتشرعة ، والموضوع لمفهوم الآية على كلام يأتي .

وبعد فرض الاطلاق في دليل الحجية لخبر الثقة الفاسق ، قد توقع المعارضة بينه ، وبين إطلاق منطوق آية النبأ ، الدال على عدم حجية خبر الفاسق ولو كان ثقة ، ويؤدي ذلك ، إلى عدم حجية خبر الفاسق الثقة ، إما

---

(١) نفس الباب السابق حديث ١٤

للتعارض بين الاطلاقين بالعموم من وجه ، والتساقط ، والرجوع إلى أصالة عدم الحجية ، وإما لتقديم إطلاق آية النبأ ، على إطلاق دليل الحجية ـ إذا كان من قبيل الاخبار ـ ، بملاك سقوط الدليل غير القطعي عن الحجية ، بمعارضة الدليل القطعي ، وإما لكون آية النبأ رادعة بإطلاقها عن إطلاق دليل الحجية ، إذا كان دليل الحجية هو السيرة العقلائية ، التي تتوقف حجيتها على عدم الردع .

والتحقيق : عدم صلاحية منطوق آية النبأ لشمول خبر الثقة الفاسق ، إما لأن مناسبات الحكم والموضوع ، قرينة على أن المراد بالفاسق المأخوذ موضوعاً لعدم التصديق ، هو الفاسق من ناحية الخبر ، لا الفاسق من أي جهة ، وإن كان له مثل هذا الاطلاق لو أخذ موضوعاً لحكم آخر ، كما في دليل عدم جواز الائتمام بالفاسق مثلاً ، وبناءاً على ذلك ، لا تكون الآية بمنطوقها ، دالة على عدم حجية خبر الفاسق الثقة ، بل تكون دالة على حجيته بإطلاق مفهومها .

وإما لأن التعليل بالجهالة ، ظاهر أو محتمل لإرادة السفاهة من الجهالة ، لا مجرد عدم العلم ، والسفاهة لا تنطبق على العمل بخبر الثقة ، لعقلائيته .

وأما لو قيل بإطلاق المنطوق في آية النبأ ، فالالتزام بعدم الحجية بملاك التساقط بين الدليلين ، والرجوع إلى أصالة عدم الحجية ، غير تام أيضاً ، إذ لو فرض وجود مطلقات فوقية تدل على حجية الخبر مطلقاً ، وكانت مقيدة بالوثاقة بمقيد منفصل ، فهي المرجع بعد تساقط الخاصين ، ومع عدم وجودها ، أو وجودها وفرض كونها مقيدة بالثقة بقرينة لبية متصلة ، نرجع إلى استصحاب جعل الحجية لخبر الثقة مطلقاً ، لأن الامضاء في ابتداء الشريعة ثابت ، فيستصحب عدم نسخه .

كما أن الالتزام بعدم الحجية ، بملاك رادعية إطلاق المنطوق في آية النبأ عن السيرة العقلائية ، يتوقف على صلاحية مثل هذا الاطلاق ، للاعتماد عليه في الردع عن مثل هذه السيرة الراسخة ، وقد أشرنا سابقاً ، إلى أن الردع يجب

أن يتناسب مع رسوخ السيرة المردوع عنها وعمقها .

وقد تلخص من مجموع ما ذكرناه : أن خبر الثقة حجة في الشبهات الموضوعية ، إلا في مورد دل الدليل فيه على عدم الحجية .

٤ ـ خبر صاحب اليد

وقد استدل على حجية خبر صاحب اليد عن النجاسة والطهارة بوجوه : **أولها وأهمها** : السيرة العقلائية المتشرعية ، على تصديق صاحب اليد ، في طهارة ما تحت يده أو نجاسته . وهذه السيرة وإن كانت ثابتة وحجة بلا إشكال ، إلا أن الكلام يقع في تكييفها وتخريجها الصناعي . وبهذا الصدد توجد محاولتان :

إحداهما : إرجاع حجية قول صاحب اليد المذكورة إلى قاعدة عقلائية أعم منها ، وهي : « أن مَنْ مَلَكَ شيئاً مَلَكَ الاقرار به »، فالمركوز عقلائياً ، هو أن كل من كان مستولياً على شيء ومتصرفاً فيه ـ سواء كان مالاً أو أمراً معنوياً كالطلاق والتمليك مثلاً ـ ، فقوله نافذ بالنسبة إليه . وهذا ما حاوله المحقق الهمداني (قدس سره) في مصباحه[1] .

والتحقيق : أن القاعدة المذكورة ، أجنبية عن حجية قول صاحب اليد المبحوث عنها في المقام .

وتوضيحه : أن من المقرر عقلائياً ، أن إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ ، وهذه القاعدة ، تقتضي ترتيب خصوص الآثار التحميلية ، دون النفعية ، أو ما لا يكون تحميلياً ولا نفعياً ، لأن ذلك هو مقتضى كون الاقرار على المقر ، وكونه نافذاً بما هو عليه .

وموضوع هذه القاعدة ، هو الاقرار الصادر ممن يقع التحميل عليه ، وبذلك لا تشمل الوكيل في الطلاق لو أقر بإيقاعه ، لأن الاقرار ليس على نفسه

---

(١) مصباح الفقيه الجزء الثاني ص ٩٦ .

بل على موكله ، ومن هنا احتيج إلى قاعدة : (أن من ملك شيئاً ملك الاقرار به)، لتوسيع نطاق موضوع القاعدة الأولى ، وجعل إقرار الوكيل بالطلاق نافذاً على الموكل ، لأنه مالك لإيقاع الطلاق ، كما أن الزوج مالك لذلك ، دون أي توسيع في نطاق الآثار التي تثبت بإقرار الوكيل ، فما يثبت بإقراره نفس ما يثبت بإقرار الموكل ، وهو الأثر التحميلي على الموكل خاصة . ومعه فلا معنى لجعل حجية خبر صاحب اليد عن الطهارة والنجاسة مصداقاً لقاعدة : (إن مَنْ ملك شيئاً ملك الاقرار به) ، لما عرفت ، من اختصاص القاعدة بالآثار التحميلية .

كما لا معنى لإرجاع الأمرين معاً إلى قاعدة أوسع ، لأن نكتة قبول خبر صاحب اليد في المقام كاشفيته ، وليست نكتة قبول الاقرار من مالك التصرف ـ سواء كان هو المالك الأصلي كالزوج بالنسبة إلى الطلاق ، أو المالك بالتوكيل كوكيله ـ ، هي الكاشفية ، بل الزام العاقل بما يحمِّل نفسه بنفسه أو بوكيله ، ولهذا قد يلزم بإقرارين متناقضين ، مع أنه لا معنى لحجية خبرين متناقضين من صاحب اليد .

والمحاولة الأخرى : هي جعل اخبار صاحب اليد بالطهارة والنجاسة ، مصداقاً لطبيعي الخبر الصادر من صاحب اليد على المال ، فيما يتصل بشؤون ذلك المال وخصوصياته ، من كونه طاهراً ، أو نجساً ، أو ملكاً له ، أو ملكاً لغيره ، أو مأذوناً في الانتفاع به ، إلى غير ذلك من الخصوصيات .

والتحقيق : أن جملة من الخصوصيات التي جعلت مصاديق لكبرى حجية خبر صاحب اليد ، ليس الميزان في ثبوتها اخبار صاحب اليد ، بل اليد نفسها ، أو على الأقل ، يحتمل في تخريجها عقلائياً ذلك ، فلا يمكن أن تجعل مع ما هو محل الكلام مصاديق لكبرى واحدة . فمالكية صاحب اليد لما تحت يده ، ليس الميزان في ثبوتها اخباره ، بل نفس اليد ، بنكتة أن الاستيلاء الخارجي ، كاشف عن الاستيلاء والاختصاص التشريعي بتمام مراتبه وهو الملكية ، ولهذا تثبت الملكية ولو لم يخبر صاحب اليد بذلك ، كما أن ثبوت المراتب الدنيا من

الاختصاص ـ بعد العلم الخارجي بعدم الملكية ـ ، يقوم على أساس اليد أيضاً ، لا الاخبار ، فإن الاختصاص والاستيلاء التكويني ، يكشف عن تمام مراتب الاختصاص التشريعي ، وإذا ثبت من الخارج ، عدم مرتبة ، بقيت المراتب الأخرى على ثبوتها .

بل يمكن القول : بأن ثبوت ملكية غير صاحب اليد للمال بإقرار صاحب اليد ، ليس من باب حجية خبره ، كما في المستمسك[1] ، بل من اقتضاء اليد نفسها ، مع ضم الاقرار .

لأن اليد لها مدلول إيجابي ، وهو إثبات مالكية صاحب اليد ، لغلبة كون المستولي هو المالك ، ومدلول سلبي عرضي ، وهو نفي مالكية من عداه ، لغلبة كون غير المستولي ليس مالكاً ، وهي حجة في المدلول الايجابي والسلبي معاً ، ما لم يقر صاحب اليد على خلافه ، والمفروض في المقام ، أن صاحب اليد أقر بأن المال ليس له ، وأنه لزيد لا لعمرو ، فتسقط من دلالات اليد دلالتها على مالكية صاحب اليد ، وعلى نفي مالكية زيد ، وأما دلالتها على نفي مالكية عمرو ، فلا موجب لسقوطها فينفى باليد ـ لا بخبر صاحب اليد ـ ، مالكية عمر ، وتنفى مالكية صاحب اليد باخباره بالنفي ، لا بما هو اخبار من صاحب اليد ، بل بما هو إقرار ، وإقرار العقلاء على أنفسهم حجة ، وبضم النفي الثابت باليد إلى النفي الثابت بالاقرار ، تثبت مالكية زيد المقر له ، دون حاجة إلى افتراض حجية خبر صاحب اليد بعنوانه .

ودعوى : أن مالكية زيد للمال ، لازم عقلي لمجموع مدلولي الاقرار واليد ، فكيف يثبت بها ؟! .

مدفوعة : إما بإمكان الالتزام ، بمساعدة دليل حجية الاقرار واليد ، على إثبات مثل هذا اللازم . وإما بإمكان الالتزام ، بأن ثبوت مالكية زيد ، إنما هو

(١) للإمام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ص ١٧٥ .

من باب الدعوى بلا معارض ، إذ لا معارض لدعوى مالكية زيد ، لأن صاحب اليد لا يدّعي المالكية ، وعمرو لو فرض دعواه للمالكية ، فهي ساقطة بالمدلول السلبي لقاعدة اليد ، فلا تبقى هناك دعوى غير ساقطة في نفسها تصلح لمعارضة دعوى مالكية زيد .

وليس المقصود بهذا البيان ، منع حجية خبر صاحب اليد عن مالك المال ، بل التنبيه على أن نكتة ثبوت المالك هناك ، لا ينحصر تخريجها بحجية خبر صاحب اليد ، لتكون بنفسها شاهدة على المدّعى في المقام .

كما أنه قد يقال أيضاً : أن اخبار صاحب اليد على المال بمالكية زيد له ، على تقدير حجيته بما هو اخبار ، لا يتعين أن يكون حجة بوصفه اخبار صاحب اليد ، بل قد يكون باعتباره مصداقاً لقاعدة ، (أن من ملك شيئاً ملك الاقرار به) .

بتقريب : أن صاحب اليد ، مالك ظاهراً للمال بحكم الشارع ، بقطع النظر عن إقراره ، فيكون مالكاً للاقرار به للغير ، بتوسيع نطاق موضوع القاعدة ، ودعوى أن موضوعها من كان مالكاً لولا الاقرار ولو ظاهراً .

ولكن تطبيق القاعدة المذكورة ، على اخبار صاحب اليد بمالكية زيد ، لا يخلو من إشكال ، لأن موضوعها ، هو كون المقر مالكاً لمتعلق إقراره ، ومتعلق الاقرار ليس نفس المال ، بل كون زيد مالكاً للمال ، وكون زيد مالكاً للمال ، ليس أمراً مملوكاً للمقر وتحت سلطانه لولا الاقرار ، بل ما هو تحت سلطانه لولا الاقرار ، تمليك المال لزيد ، لا كون زيد هو المالك الأصلي للمال ، فليس المقام شبيهاً بالاقرار بالطلاق من قبل وكيل الزوج ، فإن الوكيل مسلّط على الطلاق المُقَرّبه ، فيكون إقراره به نافذاً .

ورغم المناقشة في المحاولتين السابقتين ، فنحن لا نشك في انعقاد السيرة على قبول خبر صاحب اليد في الطهارة والنجاسة بنكتة نوعية وهي (الأخبرية)،

ولهذا تشمل السيرة سائر الخصوصيات التي يكون مقتضى الطبع أخبرية صاحب اليد ـ بما هو صاحب اليد ـ ، بها من غيره ، وبهذا يكون الميزان في تطبيق دليل الحجية لخبر صاحب اليد ، هو انحفاظ هذه النكتة ، دون صدق عنوان صاحب اليد بما هو ، كما لو كان مدلولاً لدليل لفظي .

ومع الجزم بانعقاد السيرة بنكتة : (الأخبرية)، لا حاجة إلى الاستدلال على ثبوتها بما قد يقال : من انعقاد السيرة على تصديق الشخص المكلف بغسل الثياب في غسلها ، وانعقادها على تصديق الحجّام المكلف بغسل موضع الحجامة في إجادة غسله ، وانعقادها على تصديق صاحب البيت في طهارة أوانيه ، مع العلم الاجمالي بعروض النجاسة عليها في وقت ما ، الأمر الذي يقتضي جريان استصحاب النجاسة لولا حجية خبر صاحب اليد[1] .

وكل هذه الاستدلالات مخدوشة ، لأن وجه السيرة في هذه الموارد ، لا ينحصر في حجية خبر صاحب اليد في الطهارة والنجاسة بعنوانه ، إذ لعل ملاك السيرة في المورد الأول ، دخوله في تصديق الأمين ، ولعل ملاكها في المورد الثاني ـ مضافاً إلى ذلك ـ ، إجراء أصالة الصحة ، لأن أصل الغسل محرز والشك في صحته ، ولعل ملاكها في المورد الثالث ، كونه من موارد توارد الحالتين غالباً ، فكما يعلم إجمالاً بالنجاسة في وقت ما ، يعلم بوصول الماء إليها في وقت مّا أيضاً ، فتجري أصالة الطهارة بعد سقوط الاستصحابين .

ثانيها : الروايات ، الظاهرة في لزوم الاعتماد على خبر صاحب اليد .

فمنها : روايات بيع الدهن المتنجس ، التي ورد في بعضها الأمر بالاعلام لكي يستصبح به .

والاستدلال بها ، إما بتقريب : أن الأمر بالاخبار يستلزم الأمر بالقبول ، وإلا كان لغواً ، وإما بتقريب : أن الأمر بالاخبار المعلل في رواية معاوية بن

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ٢ ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

وهب المتقدمة بقوله : « يستصبح به »، ظاهر في المفروغية عن جري المشتري على طبق إخبار البائع ، ولا موجب للفراغ عن ذلك إلا حجية اخباره .

ويرد على التقريب الأول : أن الأمر بالاخبار ليس لَغْواً ، حتى مع فرض عدم وجوب القبول ، إذ لعله بنكتة الخروج عن نحو من العهدة تفترض على البائع في أمثال المقام ، كما يجب عليه الاخبار بالأوصاف الرديئة المخفية .

ويرد على التقريب الثاني : ان الرواية لا تدل على الحجية التعبدية ، لأنها لم تكن مسوقة لبيان قبول المشتري لإخبار البائع ، وإنما هي مسوقة لأمر البائع بالاخبار ، وقد فهم الفراغ عن قبول المشتري من قوله : ليستصبح به ، فلا يمكن التمسك بإطلاق الرواية لإثبات أن المشتري عليه القبول مطلقاً ، بل يكفي افتراض القبول في موارد حصول الاطمئنان ، وهو الغالب في مثل إخبار البائع برداءة المبيع .

ومن هنا قد يناقش أيضاً في الاستدلال بالرواية : بأن موردها الاخبار ، الذي يكون نحواً من الاقرار من صاحب اليد ، والتعدّي من الاخبارات الشبيهة بالاقرار إلى غيرها غير ممكن .

ومنها : رواية بكر بن حبيب المتقدمة ، حيث ورد فيها النهي عن السؤال من بائع الجبن ، وهو يكشف عن وجوب القبول ، وإلا لم يكن موجب للنهي عن السؤال .

وهذا الاستدلال غير تام ، وذلك لأن النهي عن السؤال ، يحتمل فيه أربعة احتمالات :

الأول : أن يكون فراراً عن مغبة السؤال ، حيث يستتبع الجواب ، وقد يكون الجواب شهادة بالنجاسة .

الثاني : أن يكون النهي عن السؤال ، من باب النهي في مورد توهم الوجوب ، إذ يتوهم وجوب الفحص وعدم إمكان إجراء الأصول المؤمِّنة

بدونه ، فينهى عن ذلك ، فلا يدل إلا على عدم الوجوب ، كما أن الأمر في مورد توهم الحظر ، لا يدل إلا على عدم الحرمة .

الثالث : أن يكون النهي ارشاداً إلى أن حجية يد المسلم ، ليست مشروطة بصدور الاخبار من قبله ، فهو نهي في مورد توهم الوجوب الشرطي ، لصدور الاخبار من صاحب اليد ، وكونه دخيلاً في حجية يده .

الرابع : أن يكون صدور الاخبار من صاحب اليد ، على خلاف مقتضى يده من الحلية والطهارة ، مسقطاً لحجية اليد ، فالنهي تحذير من أن يصدر من صاحب اليد ما يسقط يده عن الحجية . وهذا أجنبي عن حجية خبر صاحب اليد ، إذ فرق بين أن يكون خبر صاحب اليد ، حجة ، وبين أن تكون حجية يده في موردها ، مشروطة بعدم الاخبار منه على خلافها . والثاني مسلَّم ، والأول هو محل الكلام فعلاً .

وبعد توضيح الاحتمالات الأربعة نقول : إنه يرد على الاستدلال بالرواية :

أولاً : أنه موقوف على الاحتمال الأول ، مع أنه لا معيِّن لاستظهاره .

وثانياً : أنه ، حتى لو سلمنا الاحتمال الأول ، فلا يعلم من الرواية أن مغبة السؤال المحتملة ، هل هي وجوب القبول التعبدي لو أخبر البائع بالنجاسة ، أو كونه في معرض حصول الاطمئنان له من اخباره ؟ . وليس الكلام مسوقاً لهذه الجهة ليتمسك بإطلاقه .

هذا كله ، إضافة إلى أن الرواية ينبغي حملها على نحو من التنزه ، بعد معلومية طهارة الانفحة .

ومنها : رواية ابن بكير المتقدمة « في رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلي فيه قال : لا يعلمه . قال : فإن أعلمه . قال : يعيد ».

والاستدلال بها ، إما بلحاظ جملة : لا يعلمه ، حيث ان النهي عن

الاعلام ، إنما هو بلحاظ وجوب القبول . وليس المراد بالاعلام إيجاد العلم ، بل الاخبار ، بقرينة أن هذا هو ما يكون تحت اختيار البائع ، فتنصرف مادة الاعلام إلى الاخبار ، فيدل على الحجية التعبدية لإخبار صاحب اليد . وإما بلحاظ الأمر بالاعادة ، الكاشف عن لزوم ترتيب الآثار على اخبار البائع ، وهو معنى الحجية .

وكلا اللحاظين في الاستدلال ممنوع .

أما اللحاظ الأول ، فيرد عليه : أن النهي عن الاعلام ، قد يكون من النهي في مورد توهم الوجوب ، إذ قد يتوهم وجوب الاعلام تخلصاً من محذور التسبيب ، فلا يدل النهي حينئذ إلا على عدم محذور في مثل هذا التسبيب ، لا على الحجية . ولو سلم أن النهي بلحاظ ما قد يترتب عليه من مشقة في حق المستعير ، فقد تكون المشقة بلحاظ حصول الوثوق باخبار المعير ، وليست الرواية مسوقة لذلك ليتمسك بإطلاقها ، فلا تدل على الحجية التعبدية .

وأما اللحاظ الثاني : فقد يورد عليه :

أولاً : بأن جهة السؤال ، كما قد تكون هي التشكك في حجية خبر صاحب اليد ، قد تكون هي إجزاء الصلاة الواقعة مع النجس جهلاً ، مع الفراغ عن ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد ، والاستدلال إنما يتم على الأول . وأما على الثاني فلا يتم ، إذ لا نظر إلى كيفية ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد ، ليتمسك بالاطلاق من هذه الناحية ، فلعل ثبوتها به كان بلحاظ الوثوق الشخصي .

وثانياً : أن الرواية مدلولها المطابقي ، هو وجوب الاعادة وبطلان الصلاة ، ومدلولها الالتزامي ، ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد . وما دل من الروايات على نفي الاعادة عمن صلى في النجس جهلاً ، يوجب سقوط المدلول المطابقي للرواية ، ومعه يسقط المدلول الالتزامي .

وبتعبير آخر . أنه يوجب حمل الأمر بالاعادة على الاستحباب ، ومعه لا يتعين الالتزام بحجية الخبر ، إذ يكفي في الاستحباب احتمال النجاسة .

وثالثاً : أنه نترقى عما ذكرناه في الايراد الأول ، ونستظهر أن جهة السؤال هي اجزاء الصلاة الواقعة في النجس ، لا حجية خبر صاحب اليد ، بقرينة ملاحظة السؤال لزمان ما بعد الفراغ من الصلاة ، مع أن الجهة الثانية ، لا يفرِّق فيها بين الأزمنة ، ويؤيده التعبير بالاعلام ، الظاهر عرفاً في الاخبار الذي يكون مساوقاً لثبوت المطلب ، وهو يعني أن النظر ليس إلى الثبوت وعدمه . وهذا البيان ، إذا لم يوجب الجزم باستظهار أن جهة السؤال هي الاجزاء وعدمه ، بعد فرض الثبوت ، فهو يوجب على الأقل ، احتمال هذا الاستظهار ، فيسقط الاستدلال بالرواية ، حتى لو أمكن دفع الايراد الأول ، بأنه مع عدم نصب السائل لقرينة على اتجاه نظره إلى إحدى الجهتين ، يكون الظاهر منه الاتجاه إلى النتيجة ، وهي وجوب الاعادة ، المتوقف على مجموع الأمرين : من عدم الاجزاء ، وثبوت النجاسة بالخبر ، فيدل جواب الإمام بالاعادة على ثبوت كلا الأمرين ، وأمكن رفع الايراد الثاني ، بتصوير عَرْضية المدلولين ، وكونهما مستفادين في رتبة واحدة ، بنحو يمكن التفكيك بينهما في الحجية .

ومنها : رواية اسماعيل بن عيسى : « قال سألت أبا الحسن (ع) ، عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : عليكم انتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه »[١] .

وتقريب الاستدلال بها : ان الرواية فرضت عدم الاحتياج إلى السؤال مع كون البائع مسلماً ، ولزوم السؤال ، مع كون البائع غير مسلم ، والرواية وان لم تصرح بالمسؤول منه ، ولكن بالمناسبات العرفية يتعين في البائع ، وهذا يقتضي

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٠ من ابواب النجاسات حديث ٧ .

تصديقه فيما يخبر به ، والا لما أجدى السؤال منه ، وهو معنى قبول خبر صاحب اليد . وإذا ثبت ان خبره حجة في اثبات الطهارة ، يثبت بالاولوية العرفية انه حجة في اثبات النجاسة ، لان صاحب اليد ، إذا كان يصدّق فيما هو في مصلحته من اوصاف الكمال لِمَالِه ، فتصديقه فيما هو على خلاف مصلحته من اوصاف المال اولى عرفاً ، بنكتة ان احتمال الكذب أبعد حينئذ .

ويرد على هذا الاستدلال :

أولاً : ان الملحوظ اثباته باخبار صاحب اليد ، لعله جواز الصلاة في الفراء ، لا طهارته ، بناءً على أن مشكوك التذكية لاتثبت النجاسة فيه باستصحاب عدم التذكية ، بل عدم جواز الصلاة ، فالطهارة ثابتة بالاصل ، بقطع النظر عن إخبار صاحب اليد بها .

وثانياً : ان الأمر بالسؤال - إذا لم يكن البائع مسلماً - ، لعله يرجع إلى الامر بالفحص واستعلام الحال ، فيكون اجنبياً عن باب جعل الحجية .

ومنها : ما دل من الروايات ، على حلية وطهارة ما في ايدي المسلمين واسواقهم ، من لحوم وجلود ، وهي روايات عديدة ، ولكنها اجنبية عن محل الكلام ، لان المناط فيها نفس اليد ، لاخبر صاحب اليد ، ومن الواضح على هذا الاساس ، اختصاصها بموردها ، وعدم شمولها لامثال المقام ، الذي يعلم فيه بعدم كفاية مجرد اليد لاثبات الطهارة .

ثالثها : التمسك باطلاق التعليل الوارد في اخبار قاعدة اليد ، بانه لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق[1] . فان مفاد التعليل ، هو تبرير قاعدة اليد ، بلزوم الحرج الشديد النوعي بدونها ، وقد عبر عن هذا الحرج بتعطيل السوق ، ومقتضى اطلاقه : ان كل ما يلزم من عدم حجيته الحرج المذكور ، فهو حجة ،

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى رواية حفص بن غياث .

وخبر صاحب اليد كذلك ، إذ لو لم يكن حجة في اثبات الطهارة ، لكان اللازم الاجتناب ، عند الدخول إلى بيت شخص ، عما فيه ، للعلم اجمالاً بنجاسته في وقت مّا ، واستصحابها ما لم تقم بينة على الطهارة[١] .

ويرد عليه : نفي هذا النحو من الحرج ، لما تقدم ، من ان الغالب توارد الحالتين ، ومعه لا يجري استصحاب النجاسة ، بقطع النظر عن حجية خبر صاحب اليد .

فالمهم في الدليل على اثبات النجاسة والطهارة بخبر صاحب اليد ، انعقاد السيرة على ذلك .

وعلى ضوء البحوث المذكورة يتبين : ان النجاسة تثبت بالعلم ، والبينة ، وخبر الثقة ، وخبر صاحب اليد ، ولا تثبت بالظن ، لعدم الدليل على حجيته في المقام ، بل للدليل على عدم حجيته ، وهو اطلاق دليل قاعدة الطهارة ، بناءً على ما حققناه في الأصول ، من أن إطلاق دليل الأصل بنفسه ، ينفي أي حكم ظاهري مخالف في مورده ، سواء كان المنفي بلسان الأصل ، أو الأمارة .

بقي الكلام فيما قد يقال : من أن المستفاد من روايات البختج ، عدم حجية إخبار صاحب اليد ، بل وحتى إخبار الثقة بذهاب الثلثين ، ما لم يكن مسلماً عارفاً ورعاً .

وسوف يأتي تحقيق ذلك في فصل متأخر ـ إن شاء الله تعالى ـ ، عند التكلم في طرق ثبوت النجاسة في مطلق الأشياء ، ويتضح عندئذ ، ان روايات البختج ، لا يستفاد منها أي تقييد للمقدار الثابت من حجية خبر صاحب اليد ، وخبر الثقة .

---

(١) مدارك العروة الوثقى ج٢ ص ٥٤ ـ ٥٥ .

(مسألة ـ ٧) إذا أخبر ذو اليد بنجاسته ، وقامت البينة على الطهارة ، قُدِّمت البينة[1] .

---

(١) تعرض الماتن ـ قدس سره ـ في هذه المسألة ، لصورتين من صور التعارض ، بينما صور التعارض أكثر من ذلك ، ويحسن إستيعابها .

الصورة الأولى : التعارض بين خبر صاحب اليد غير الثقة والبينة ، وتحقيق ذلك : ان مدرك حجية البينة ، إذا كان هو دليل حجيتها في مورد القضاء مع التعدي منه ، فمن الواضح ، أن قرينة التعدي ، تقتضي إسراء نفس الدرجة من الحجية الثابتة في مورد القضاء إلى سائر الموارد . وحجية البينة في مورد القضاء ، حجية حاكمة على القواعد والأصول . بما فيها خبر صاحب اليد ، فكذلك في سائر الموارد . وهكذا الأمر ، إذا كان مدرك الحجية رواية مسعدة بن صدقة ، لدلالتها على هذه الدرجة من الحجية للبينة . واما إذا كان مدرك حجية البينة ، ارتكاز اعتبارها بعنوانها ، فلا بد من مقايسته إلى ارتكاز اعتبار خبر صاحب اليد ، ليرى ما هو الفعلي من الارتكازين في مورد التعارض .

واما إذا لم نقل بحجية البينة بعنوانها ، لا بدليل لفظي ، ولا بارتكاز عقلائي ، وانما دخلت البينة في دليل حجية خبر الواحد ، فيدخل في التعارض بين خبر صاحب اليد غير الثقة وخبر الثقة ، وسوف يأتي أن خبر صاحب اليد ، يقدم في مثل ذلك ، وحينئذ ، لا بد من النظر إلى ملاك التقديم ، ليلاحظ ثبوته فيما إذا تعدد خبر الواحد أوْلا .

الصورة الثانية : التعارض بين خبر الثقة الذي ليس له يد ، والبينة . ولم يتعرض الماتن إليه ، لعدم ذهابه إلى حجية خبر الثقة .

والصحيح فيه : تقدم البينة ببيانين : أحدهما إجمالي . وهو انك عرفت

تقدم البينة على خبر صاحب اليد ، وسوف تعرف تقدم خبره على خبر الثقة ، فينتج تقدم البينة على خبر الثقة .

والبيان الآخر تفصيلي ، وهو ان البينة بعنوانها تارة : يفترض عدم قيام الدليل على حجيتها ، فتدخل البينة في دليل حجية خبر الثقة . وأخرى يفترض قيامه على حجيتها ، فعلى الأول : لا يوجد لدينا إلا دليل حجية خبر الثقة الشامل للمتعارضين ، فلا بد من التساقط . ومجرد وجود فردين من موضوع في طرف ، وفرد آخر في الطرف الآخر ، لا يبرر تطبيق دليل الحجية على ذلك الطرف .

واما على الثاني : فيلتزم بتقديم البينة .

إما بتقريب : ان لدينا دليلين للحجية ، أحدهما : دليل حجية خبر الثقة ، وهو شامل لخبر الثقة ولخبر البينة بما هو خبر الثقة أيضاً ، والآخر : دليل حجية البينة ، الذي لا ينطبق إلا على أحد المتعارضين . والأول مبتلى بالاجمال الداخلي ، لأن إطلاقه لكل من المتعارضين ، ينافي إطلاقه للآخر بمخصص لبي متصل ، وهو حكم العقل باستحالة حجية المتعارضين ، فيرجع إلى دليل حجية البينة بلا معارض .

ودعوى : ان إطلاق دليل حجية البينة ، معارض باطلاق دليل حجية خبر الثقة للخبر المعارض للبينة .

مدفوعة : بأن الاطلاق الثاني غير موجود ، بسبب ابتلاء دليل حجية خبر الثقة بالاجمال الداخلي .

وإما بتقريب : أن الدليل إذا دل على حجية البينة بعنوانها ، مع أن المفروض حجية خبر الواحد الذي هو جزء البينة ، فهذا بنفسه يكون قرينة عرفاً في مقام الجمع بين الدليلين ، على أن الحجية المجعولة لعنوان البينة حجية حاكمة ، وبدرجة مقدمة على حجية خبر الواحد ، والا لكان ضم الجزء الثاني

من البينة إلى جزئها الأول لغواً عرفاً .

الصورة الثالثة : التعارض بين خبر صاحب اليد الثقة والبينة . وقد اتضح مما تقدم في الصورتين السابقتين تقدم البينة ، لأنها مقدمة على كل من دليل حجية خبر صاحب اليد ، ودليل حجية خبر الثقة ، فتتقدم على مجموع الحجتين .

الصورة الرابعة : التعارض بين خبرين : أحدهما لثقة اجنبي ، والآخر لثقة وصاحب يد في نفس الوقت . فهناك دليلان اذن ، احدهما : دليل حجية خبر الثقة ، وهو شامل بطبعه للمتعارضين . والآخر : دليل حجية صاحب اليد ، وهو منطبق على احدهما .

فقد يقال : ان الدليل الأول ، مبتلى بالاجمال الداخلي ، لاستحالة شموله لكلا الفردين ، فيبقى اطلاق الدليل الثاني بدون معارض .

وقد يقال في مقابل ذلك : ان هذا فرع وجود اطلاق في الدليل الثاني لخبر صاحب اليد ، المعارض بخبر الثقة ، وهو غير موجود ، لان الدليل السيرة ، وهي غير شاملة لهذا الفرض .

ولكن الصحيح شمولها ، لا ببيان : ما يرى وجداناً ، من عدم التحاشي عن معاملة صاحب اليد المدعي للمالكية معاملة المالك ، لمجرد شهادة ثقة اجنبي بالنفي[1] ، فان هذا خلط بين حجية اليد ، وحجية خبر صاحب اليد ، ففي المثال ، تكون اليد حجة ، وعدم زوال هذه الحجية بخبر الثقة الاجنبي ، لا يبرهن على عدم زوال حجية خبر صاحب اليد بذلك ، فيما كانت الحجية فيه بملاك الخبر ، لا مجرد اليد كما في المقام .

بل ببيان : ان النكتة العقلائية المقتضية للاعتماد على خبر صاحب اليد ، محفوظة حتى مع المعارضة المذكورة ، وهي (الأخبرية) النوعية ، وكون أهل

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج١ ص ٢٩٣ .

البيت أدرى بما فيه . فالسيرة العقلائية شاملة ، ودليل حجية خبر الثقة مبتلى بالاجمال الداخلي ، فيتقدم خبر صاحب اليد .

الصورة الخامسة : التعارض بين خبرين : احدهما لثقة اجنبي ، والآخر لشخص ليس بثقة ، ولكنه صاحب يد ، فيحصل التعارض بين دليل حجية خبر الثقة الشامل للاول فقط ، ودليل حجية خبر صاحب اليد الشامل للثاني فقط ، ولا اجمال داخلي ، في كل من الدليلين ، لعدم شموله للمتعارضين معاً . فان كان كلا الدليلين لبياً راجعاً إلى السيرة ، تقدم خبر صاحب اليد ، لما عرفت ، من انعقاد السيرة على ذلك ، بنكتة (الاخبرية) ، حتى في فرض المعارضة . وان كان كل من الدليلين لفظياً تعبدياً ، بنحو لا يرجع إلى مجرد امضاء السيرة ، فان كان لأحدهما اطلاق دون الآخر أخذ به ، وان لم يكن لاحدهما اطلاق سقط كلا الخبرين ، وان كانا معاً مطلقين ، قُدِّم ما كان منهما قطعي السند على الآخر ، كما لو كان دليل حجية خبر الثقة آية النبأ مثلاً ، وفي فرض عدم مزية من هذا القبيل ، يسقط الخبران معاً عن الحجية . وان كان احد الدليلين لفظياً دون الآخر ، لوحظ اللبي ، فان كان له سعة حتى لمورد التعارض أخذ به ، ولا يصلح مجرد الاطلاق في الدليل اللفظي ـ لو كان ـ ، للردع .

والصحيح من هذه الفروض الاول ، وهو فرض لبية الدليلين ، لأن الدليل على الحجيتين السيرة ، والادلة اللفظية ـ لو كانت ـ ، فانما هي مسوقة مساق الامضاء ، والسيرة منعقدة على العمل بخبر صاحب اليد .

الصورة السادسة : التعارض بين خبرين لصاحبي اليد بالاشتراك على مال واحد ، بناءً على ما هو الظاهر ، من حجية خبر كل منهما في نفسه ، لان النكتة العقلائية ، والسيرة ، شاملة لليد الضمنية أيضاً .

وتوضيح حكمه : ان الشخصين إذا كانا متساويين في الوثاقة ـ سلباً او ايجاباً ـ ، فالمتعين هو التساقط ، وان كان احدهما ثقة دون الآخر ، قد يقال :

وإذا تعارضت البينتان ، تساقطتا ، إذا كانت بينة الطهارة مستندة إلى العلم ، وان كانت مستندة إلى الاصل ، تُقَدَّم بينة النجاسة[١] .

ان ادلة الحجية إذا كانت لفظية ، ففي هذا الفرض ، سوف يكون دليل حجية خبر صاحب اليد مبتلى بالاجمال الداخلي ، فيُرجع إلى دليل خبر الثقة ، وإذا كانت لبية ، فحيث ان نكتة الأخبرية معطلة بالتعارض ، فلا يبعد دعوى السيرة حينئذ ، على إعمال نكتة الوثاقة والعمل بخبر الثقة .

الصورة السابعة : التعارض بين بينتين . وهذا الفرض ، تعرَّض له الماتن ، ويأتي توضيحه ان شاء الله تعالى .

(١) هذا الفرض ، هو الصورة السابعة للتعارض ، التي اشرنا إليها آنفاً ، والكلام فيه يقع في مقامين : **أحدهما** : في حكم التعارض المستحكم بين البينتين ، **والآخر** : في انه متى يستحكم .

أما المقام الأول : فالبحث فيه ينقسم إلى جهتين :

الاولى : في حكم التعارض بلحاظ الدليل العام لحجية البينة ،وتفصيله : ان دليل الحجية ، ان كان هو السيرة العقلائية ، فلم يعرف انعقادها على العمل بالبينة المعارضة ، ولو كانت ذات مزية كمية أو كيفية ، ما لم تبلغ إلى درجة الوثوق الشخصي ، فالمتعين هو التساقط . وان كان دليل الحجية دليلاً لفظياً تأسيسياً ، فمع تساوي البينتين في المزايا ، لا اشكال في التساقط ، ومع وجود مزية كمية أو كيفية في احداهما ، فان كانت المزية بنحو لا توجب زوال احتمال التقدم للبينة الفاقدة للمزية ، فالحكم هو التساقط ايضاً ، وان كانت بنحو توجب زوال هذا الاحتمال ، وتردد البينة الفاقدة بين السقوط مع واجدة المزية معاً ، او السقوط بمفردها ، صح التمسك باطلاق دليل الحجية ، لاثبات حجية

البينة الواجدة للمزية ، ولا يعارضه اطلاقه للبينة الاخرى ، لانه ساقط جزماً ، إما وحده ، أو مع الاطلاق الآخر .

الثانية : في حكم التعارض ، بلحاظ ما دل في باب القضاء ، على تقديم البينة الاكثر عدداً واستحلاف صاحبها ، كرواية أبي بصير ، اذ ورد فيها قوله : « اكثرهم بينة يستحلف وتدفع إليه »(١) .

فقد يقال : بالتعدي من مورد القضاء إلى غيره في الترجيح بالعدد ، كما صح التعدي في أصل حجية البينة .

وقد استشكل في ذلك : بأن الرواية لا تدل على ترجيح البينة الأكثر عدداً في الحجية ، وإلا لما احتيج إلى الاستحلاف مع حجيتها ، وانما تدل على تعيين اليمين على صاحب البينة الأكثر عدداً(٢) .

ويرد عليه : أن الاحتياج إلى اليمين ، انما يدل على نفي حجية البينة ، بمعنى ميزانيتها في فصل الخصومة ، وتوقف الفصل المذكور على اليمين . ونفي كون البينة ميزاناً في فصل الخصومة ، أعم من نفي الحجية في اثبات الواقع ، فخبر الثقة حجة مثلاً في اثبات الواقع ، مع عدم ميزانيته في فصل الخصومة كما هو واضح ، فاذا أضيف إلى الرواية المذكورة ، ما دل على حصر اليمين بالمنكِر ، ونفيه عن غير المنكِر الا من خرج بالتخصيص ، دلت على أن صاحب البينة الأكثر عدداً الذي وضع عليه اليمين منكر ، ولما كان فرض ذلك ، مساوقاً لفرض مطابقة قوله للحجة ، كشف عن حجية البينة الأكثر عدداً . ولو كانت البينة الأكثر عددا ، تسقط بالمعارضة من حيث الحجية مع الأخرى ، فلماذا يفرض اليمين على من له تلك البينة ؟ ! ولماذا لا يفرض على صاحب اليد ،

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي كتاب القضاء باب ١٢ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعاوي حديث ١ .

(٢) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج٢ ص ٧٣ - ٧٤

باعتبار مطابقة قوله لليد ؟ ، لأن المفروض في رواية أبي بصير ، تعارض بينة الداخل مع بينة الخارج .

والصحيح : عدم التعدي ببيان آخر : وهو أن الترجيح بالأكثرية العددية مطلقاً ، ليس أمراً ارتكازياً كأصل حجية البينة ، فلا معنى لتحكيم الارتكاز في الغاء خصوصية المورد ، وهو باب القضاء ، ومع عدم الاطلاق في دليل الترجيح ، لا يمكن إعمال مفاده في المقام .

وأما المقام الثاني : فحيث إن البينة قد تستند إلى الوجدان تارة ، وإلى التعبد أخرى ، فلا بد أن يلاحظ ، أنه متى يستحكم التعارض والتكافؤ بين البينتين ؟ وعلى هذا الضوء ، يمكن القول بأن تعارض البينتين له أقسام :

أحدها : أن تكون إحداهما مستندة إلى الوجدان ، والأخرى إلى التعبد . ولا اشكال فتوى وارتكازاً في هذا القسم ، في تقديم البينة الوجدانية .

وإنما الكلام في تخريج ذلك ، إذ يقال ـ عادة ـ ، في توجيهه : ان البينة الوجدانية ، حاكمة على الأصل الذي هو مستند البينة التعبدية ، لكونها رافعة لموضوعه وهو الشك ، فتبطل البينة التعبدية ، لأنها تبقى بدون مستند بعد بطلان الأصل[1] .

وهذا القدر من البيان ، لا يكفي لتبرير التقديم فنياً ، وذلك لأن البينة الوجدانية تارة : يفرض وصولها إلى الشاهدين المستندين إلى الأصل ، وإحرازهما لها . وأخرى : يفرض عدم الوصول .

والفرض الأول ، خارج عن محل الكلام ، لأنه مساوق لفرض سحب البينة التعبدية شهادتها ، فلا توجد شهادتان متعارضتان ، ليقع الكلام في تقديم احداهما .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى للإمام السيد محسن الحكيم ج١ ص ١٧٦ والتنقيح ج١ ص٢٩٣ .

واما الفرض الثاني ، فهو المناسب لافتراض التعارض فعلاً بين بينة وجدانية وأخرى تعبدية ، ولا موجب فيه لسقوط الأصل الذي إستندت إليه البينة التعبدية ، لأن هذه البينة ، تستند إلى الأصل الجاري في حقها ، وجريانه فرع تمامية موضوع الأصل في حقها ، لا في حق المشهود لديه .

وحينئذ ، فان قلنا : بأن حجية الامارة بوجودها الواقعي ، ليست حاكمة على دليل الأصل ، وإنما تكون حاكمة عليه بوجودها الواصل ، فلا حاكم على الأصل الجاري في حق البينة التعبدية ، وان قلنا : بأن حجية الإمارة بوجودها الواقعي ، حاكمة على دليل الأصل ، فهذا يعني ، أن الأصل الجاري في رتبة مفاد الامارة ، ساقط واقعاً لوجود الحاكم ، ولكن البينة المستندة إلى الأصل ، قد يجري في حقها إستصحاب عدم البينة الوجدانية . لعدم وصولها ، وهذا الاستصحاب ، لا يكون محكوماً لتلك البينة بوجودها الواقعي كما هو واضح ، فعلى أي حال يمكن تصوير جريان الأصل فعلاً في حق البينة التعبدية ، ومعه لا تكون بلا مستند ، فلا موجب لسقوطها .

والتحقيق ، أن يقال في وجه التقديم : إن جواز إستناد البينة إلى الأصل ، تارة يكون بمعنى أنها تشهد بنفس الأصل ، وأخرى يكون بمعنى شهادتها بالواقع إستناداً إلى الأصل ، فيكون الأصل حيثية تعليلية لجواز الشهادة بالواقع .

فعلى الأول : لا محصّل لشهادة البينة المستندة إلى اصالة الطهارة ، إلا الشهادة على عدم علمها بالنجاسة ، لأن إصالة الطهارة بكبراها ، إنما تثبت بدليلها الاجتهادي ، وبصغراها ، ليست إلا عدم العلم بالنجاسة .

والشهادة بعدم العلم بالنجاسة لا معنى لها ، إلا عدم الشهادة بالنجاسة ، وعدم الشهادة بالنجاسة لا يعارض الشهادة بها .

وأما البينة المستندة إلى الاستصحاب ، فهي شهادة في الحقيقة بصغرى الاستصحاب ، لأن الكبرى إنما تثبت بدليلها الاجتهادي ، وصغرى

الاستصحاب هي ، ثبوت الحالة السابقة ، فالشهادة بالاستصحاب ، شهادة بالحالة السابقة ، والبينة الوجدانية ، شهادة بالحالة الفعلية فيتعين الأخذ بها .

وعلى الثاني : يقال : ان حجية البينة ، لو كانت على وجه الموضوعية ، ـ بحيث يحتمل أن يكون لقيامها دخل نفسي في لزوم العمل ـ ، لأمكن إيقاع التعارض بين البينتين . وأما مع استظهار الطريقية المحضة من دليل حجيتها ، فلا يقتضي دليل حجيتها حينئذ ، إلا تنزيل السامع منزلة الشاهد ، لاجعله أشد من الشاهد إثباتاً للمطلب . وواضح ، أن البينة الوجدانية لو وصلت إلى البينة التعبدية ، لرفعت اليد عن أصلها ، فلو لم يتعين ذلك على السامع المشهود لديه ، لكان معناه ، ان البينة التعبدية أثبتت له المطلب بدرجة أكبر من إثباتها لذيها ، وهو خلاف المفهوم عرفاً وارتكازاً من دليل الحجية .

ثانيها : أن تكون البينتان معاً وجدانيتين ، ويقال عادة بالتساقط حينئذ .

والتحقيق : أن مراتب الاثبات الوجداني مختلفة : فإذا كان الوجدان الذي تدعي البينتان استنادهما إليه من مرتبة واحدة ، فالمتعين التساقط . وأما إذا كان أحدهما أقوى من الآخر ، بحيث لو اجتمع المدركان الوجدانيان لدى السامع ، لحكّم أحدهما على الآخر بحساب الاحتمالات ، فاللازم عندئذ ، تقديم البينة التي تدعي الاستناد إلى الوجدان الأقوى . لما تقدم ، من أن دليل حجية البينة ، ينزّل السامع منزلة الشاهد ولا يجعله أشد منه . والمفروض أن السامع لو اجتمع لديه كِلا وِجْداني البينتين ، لحكَّم أحدهما على الآخر ، فكذلك مع التنزيل .

ثالثها : أن تكون البينتان معاً تعبُّديتين . وهذا القسم يشتمل على فرضين :

الأول : أن تكون إحداهما مستندة إلى استصحاب النجاسة ، والأخرى إلى أصالة الطهارة . فيتعين الأخذ بالأولى ، لأن الثانية لا محصّل لشهادتها ، إلا

الشهادة بصغرى أصالة الطهارة ، وهي عدم العلم ، ومرجعه إلى عدم الشهادة بالنجاسة ، ومثل هذا لا يعقل أن يعارض أي شهادة أخرى .

الثاني : أن تكون البينتان مستندتين إلى الاستصحاب ، والمعروف حينئذ تساقطهما .

والتحقيق : هو التفصيل ، وذلك : لأن الشهادة المستندة إلى الاستصحاب ، شهادة في الحقيقة بصغرى الاستصحاب ، لأن كبراها ثابتة بدليلها الاجتهادي ، والصغرى ، هي الحالة السابقة ، فإن علم من داخل أو من خارج ، ان زمان الحالة السابقة الملحوظ في كل من البينتين واحد ، حصل التعارض والتساقط بينهما . وإن علم بتعدد الزمان ، لم يكن بينهما تعارض ، بل أخذ بأحدث الحالتين السابقتين ، لأن نسبة البينة الملاحظة لأحدث الحالتين إلى الأخرى ، نسبة البينة الوجدانية إلى التعبدية .

وإن لم يعلم الزمان الملحوظ للحالة السابقة في كل من البينتين ، واحتمل وحدته وتعدده ، فلا محذور في ثبوت الحجية لكلتا البينتين ، لأن حجية كل منهما ، إنما تقتضي إثبات صغرى الاستصحاب كما عرفت ، وهو الحالة السابقة ، فمع حجيتهما معاً ، تثبت حالتان سابقتان مختلفتان ، ولا محذور في ذلك ، وبهذا يتحقق الموضوع لاستصحابين متعارضين ، وهو يؤدي إلى تساقطهما .

فالتساقط على هذا الضوء بين الاستصحابين اللذين يجريهما المكلف ، بعد إحراز موضوعيهما بالبينة . وأما على المعروف ، فالتساقط بين البينتين لا الاستصحابين .

ويظهر الأثر العملي ، فيما إذا كانت للمكلف حالة سابقة وجدانية هي النجاسة مثلاً ، فعلى المعروف من إيقاع التساقط بين نفس البينتين ، لا مانع بعد تساقطهما ، من الرجوع إلى استصحاب النجاسة ، المحرزة وجداناً في السابق . وأما على المختار ، من عدم التعارض بين البينتين ، وإيقاع التساقط

بين الاستصحابين ، فسوف يكون استصحاب الطهارة معارضاً باستصحاب النجاسة ، وبعد التعارض ، يرجع إلى أصالة الطهارة .

ثم إنه إذا كانت الحالة السابقة الملحوظة في إحدى البينتين محددة زماناً دون الأخرى ، دخل ـ على المختار ـ ، في مجهول التاريخ ومعلومه ، فعلى القول بالتفصيل ، يجري استصحاب الحالة السابقة المحددة بدون معارض .

ولا فرق في كل ما ذكرناه من التفصيل ، بين البناء على أن الشهادة التعبدية شهادة بالتعبد ، أو شهادة بالواقع استناداً إلى التعبد ، بعد استظهار الطريقية من حجية البينة .

وحيث عرفنا ـ في ضوء ما تقدم ـ ، أن بينة الوجدان ، تقدم على بينة الأصل ، بالنحو الذي حققناه في القسم الأول ، احتجنا إلى علاج نقطة مهمة ، وهي تحديد الموقف ، فيما إذا تردد أمر البينة بين أن تكون وجدانية أو تعبدية . وهذا التردد له ثلاث صور :

الصورة الأولى : أن تكون إحدى البينتين معلومة الوجدانية ، والأخرى مرددة بين الوجدان والأصل ، ففي مثل ذلك ، يعلم بسقوط الأخرى وجداناً ، إما لوجود المعارض على تقدير وجدانيتها ، وإما لوجود الحاكم على تقدير تعبديتها .

أما الأولى : فلا يعلم بسقوطها ، وإنما يشك في ذلك ، للشك في وجود المعارض لها ، لاحتمال وجدانية البينة الأخرى ، وكل إمارة لم يحرز معارض لها تكون حجة ، إما تمسكاً باطلاق دليل حجيتها ابتداءاً ، بدعوى أن الخارج من الاطلاق بحكم العقل ، صورة العلم بالمعارض ، دون وجوده الواقعي المجهول ، وإما تمسكاً باستصحاب عدم المعارض ، إذا قيل بتقييد الموضوع في دليل الحجية ، بعدم المعارض الواقعي ، بناءً على المختار ، من أن الأحكام الظاهرية الواقعة في مرتبة واحدة ، متنافية بوجودها الواقعي ولو لم تصل .

وعليه ، فتكون البينة الأولى المحرزة وجدانيتها هي الحجة .

الصورة الثانية : أن تكون إحداهما معلومة التعبدية ، والأخرى مرددة بين التعبد والوجدان . وقد يتوهم هنا ، جريان ما قلناه في الصورة السابقة ، بدعوى : أن معلومة التعبدية ساقطة على كل حال جزماً ، إما للمعارض . وإما للحاكم ، ولا علم بسقوط البينة الثانية ، لعدم إحراز المعارض لها ، فتكون حجة .

ولكن التحقيق عدم صحة ذلك : لأن البينة الثانية ، إن كانت وجدانية ، فنحن نتمسك في الحقيقة لاثبات مفادها ، باطلاق دليل حجية البينة ، وإن كانت تعبدية مستندة إلى الاستصحاب ، فهي شهادة بصغرى الاستصحاب ، وهي الحالة السابقة ، ونحن نتمسك ـ بعد إحراز الصغرى تعبداً ـ ، باطلاق دليل الاستصحاب ، للتعبد ببقاء الحالة السابقة ، فالأمر مردد إذن بين اطلاقين ، وإطلاق دليل الاستصحاب يعلم بسقوطه وجداناً ، لأن البينة الثانية ، إن كانت تعبدية ، فالاستصحابان متعارضان ، وإن كانت وجدانية ، فلا موضوع للاستصحاب .

وأما إطلاق دليل حجية البينة ، فهو غير معلوم للسقوط ، فالأمر يدور بين اطلاق معلوم السقوط ، وآخر غير معلوم السقوط ، وفي مثل ذلك ، لا يمكن التمسك بالمردد بين هذين الاطلافين . وبذلك اختلف عن الصورة السابقة ، التي كان الشك في سقوط البينة المعلومة وجدانيتها ، شكا في شخص إطلاق معين ، وهو إطلاق دليل حجية البينة ، للشك في معارضه . ففرق بين الشك في سقوط الاطلاق المستدل به وعدمه ، وبين تردده بين ما هو ساقط جزماً وغيره ، وأصالة عدم المعارض ، إنما تجري في الأول لا في الثاني .

فإن قيل : ان البينة الثانية ، إذا كانت تعبدية ، فالتمسك أيضاً باطلاق دليل حجية البينة ، لا باطلاق دليل الاستصحاب ، لأن الاستصحاب حكم شرعي للحالة السابقة ، ودليل حجية البينة القائمة على الحالة السابقة يتعبدنا

بأحكامها ، التي منها الاستصحاب ، فالاستصحاب يثبت باطلاق ذلك الدليل ، لا باطلاق دليل الاستصحاب .

قلت :

أولاً : أن هذا لا يتم ، بناءاً على أن المأخوذ في موضوع الاستصحاب ، اليقين بالحالة السابقة ، وإن الامارة تقوم بلحاظ دليل حجيتها مقام القطع الموضوعي ، لأن حكومة دليل الحجية على القطع الموضوعي حكومة واقعية ، فيتحقق بها توسعة واقعية لموضوع دليل الاستصحاب ، وبهذا يكون التمسك لاثبات النجاسة الفعلية ـ مثلاً ـ ، باطلاق دليل الاستصحاب .

وثانياً : لو سلّمنا ، أن حكومة دليل حجية البينة على موضوع دليل الاستصحاب ، ظاهرية لا واقعية ، بحيث يكون التعبد بالاستصحاب ، من شؤون اطلاق دليل حجية البينة ، فهذا يعني ، أن البينة الثانية المرددة بين الوجدان والتعبد ، إن كانت وجدانية ، فالتمسك باطلاق دليل حجية البينة ، لاثبات النجاسة الواقعية بالبينة ، وإن كانت تعبدية ، فالتمسك باطلاق دليل حجية البينة لاثبات النجاسة الاستصحابية بالبينة ، فهناك إذن إطلاقان ، أو مدلولان ، يفترضان ـ بدلاً ـ ، في دليل حجية البينة ، والثاني معلوم السقوط وجداناً ، دون الأول ، فيكون المقام من دوران الاطلاق ـ المستدل به ـ ، بين اطلاق معلوم السقوط وغيره .

وإن شئت قلت : ان مدلول الاطلاق المستدل به ، يدور بين مدلول ساقط جزماً ، ومدلول غير معلوم السقوط . وهذا بخلاف البينة المعلومة وجدانيتها في الصورة السابقة ، فإن اطلاق دليل حجية البينة ، يشملها ، ويقتضي ـ تعبداً ـ ، ثبوت الواقع بها ، وشخص هذا الاطلاق ، لعله مدلول معين لا يعلم سقوطه ، فهو من الشك في سقوط الاطلاق المستدل به ، لاحتمال المعارض . فالفرق بين الصورتين واضح .

فالصحيح في الصورة الثانية ـ إذن ـ ، عدم حجية كل من البينتين : أما

(مسألة ـ ٨) إذا شهد اثنان بأحد الامرين ، وشهد أربعة بالآخر ، يمكن ، بل لا يبعد ، تساقط الاثنين بالاثنين ، وبقاء الآخَرَيْن(١) .

معلومة التعبدية ، فللجزم بسقوطها وجداناً . وأما الثانية فللشك في سقوطها ، وتردد الاطلاق المتكفل لاثبات مؤداها فعلاً ، بين ما هو معلوم السقوط وغيره ، وفي مثله يحكم بعدم الحجية .

الصورة الثالثة : أن لا يستظهر من داخل ولا من خارج ، الوجدانية أو التعبدية لشيء من البينتين . فكل منهما إذا كانت وجدانية ، فهي شهادة بالحالة الفعلية ، وإذا كانت استصحابية ، فهي شهادة بصغرى الاستصحاب لا بكبراه ، أي بالحالة السابقة ، وهذا يعني وجود شهادتين بأحد الأمرين ، من الحالة السابقة أو اللاحقة ، وبذلك لا يحرز وجود التعارض بين الشهادتين ، لأنه فرع إحراز نظرهما معاً إلى حالة واحدة ، فلا مانع من شمول دليل الحجية لهما معاً ، فيثبت بذلك الجامع بين الحالتين ، وهويكفيلاجراء الاستصحاب في كل من الطرفين ، فيتعارض الاستصحابان . وهكذا يكون التساقط في الاستصحابين ، لا في الحجيتين المفترضتين للشهادتين .

(١) تقدم الكلام عن الترجيح بالأكثرية ، في الصورة السابقة من صور التعارض في المسألة المتقدمة ، واتضح أنه لا موجب للترجيح بها ، لا بلحاظ دليل حجية البينة ، ولا بلحاظ ما دل على الترجيح بها في باب القضاء . وظاهر المتن ، استقراب مطلب يؤدي نتيجة الترجيح بالأكثرية ، وإن لم يعنِ تقديم البينة الأكثر عدداً ، وهو أن يتساقط اثنان من الطرفين ، ويبقى اثنان في جانب البينة الأكثر عدداً على الحجية ، فيكون الحجة فعلاً ، مجموع الثالث والرابع ، لا الأربعة ، كما يعنيه الترجيح بالأكثرية .

(مسألة ـ ٩) الكرية تثبت بالعلم ، والبينة[١] ، وفي ثبوتها بقول صاحب اليد وجه ، وان كان لا يخلو عن اشكال[٢] . كما ان في

ويمكن أن يقرب ذلك : بأن البينة لها فردان في أحد الجانبين ، وفرد واحد في الجانب الآخر ، فيسقط مع ما يماثله ، ويبقى الفرد الثاني في ذلك الجانب سليماً عن المعارضة .

ويرد عليه :

أولاً : أن البينة هي ما زاد على واحد ، فليس الأربعة فردين من موضوع دليل الحجية ، بل فرداً فرداً .

وثانياً : أنا لو سلمنا أخذ التثنية في موضوع الدليل ، فالمتعين إيقاع التعارض بين اطلاق دليل الحجية لفرد في جانب ، واطلاقه لفردين في الجانب الآخر .

وثالثاً : لو سلّم أن الفرد الواحد ، لا يصلح أن يعارض إلا فرداً واحداً بعينه ، فتعين أحد الفردين في الجانب الذي توفر فيه الشهود الأربعة للمعارضة دون الآخر ، بلا معين ، وعنوان أحد الاثنين ، ليس فرداً حقيقياً ولا عرفياً من موضوع دليل الحجية .

(١) لشمول دليل حجيتها لسائر الموارد كما تقدم .

(٢) إذا كان المدرك لحجية خبر صاحب اليد ، الدليل اللفظي التعبدي ، المتمثل في الروايات الدالة على قبول قوله في الطهارة والنجاسة ، فلا إطلاق في دليل الحجية لمحل الكلام ، كما هو واضح .

وإذا كان المدرك ، هو لزوم الحرج النوعي المنفي في أخبار قاعدة اليد ، فهذا أيضاً لا يجري في المقام ، لعدم الحرج . وإما إذا كان المدرك السيرة العقلائية ، فهي بوجودها الارتكازي محققة جزماً . لأن نكتة الاعتماد العقلائي

على اخبار صاحب اليد بالطهارة والنجاسة ، لم تكن نكتة نفسية في هذين العنوانين ، بل نكتة طريقية ، وهي الأخبرية المحفوظة في المقام ، وبوجودها الفعلي التطبيقي ، لم يعلم بثبوتها على نطاق واسع في عصر الأئمة عليهم السلام ، لعدم شيوع المياه المحقونة الكثيرة في ذلك الزمان .

والاستدلال بالسيرة تارة ، يكون : بوصفها محققة لموضوع الحكم الشرعي ، كالاستدلال بها على وجود شرط ضمني لعدم الغبن في المعاملة ، وهذا الشرط موضوع لوجوب الوفاء شرعاً . وأخرى : بوصفها دالة على الحكم الكلي مباشرة ، كالاستدلال بها على حجية خبر الواحد مثلاً .

ولا شك أن السيرة التي يستدل بها على تحقيق الموضوع ، لا يتوقف الاستدلال بها على أن تكون موجودة في عصر الأئمة عليهم السلام ، لأن تحقيقها للموضوع أمر تكويني . وأما السيرة المستدل بها على أصل الحكم ، فيتوقف الاستدلال بها ، على إثبات إمضاء الشارع لها . وهو يستكشف من عدم الردع ، غير أن عدم الردع ، إنما يكشف عن الامضاء ، فيما إذا كانت السيرة موجودة في عصرهم عليهم السلام ، واما مع عدم وجودها ، فلا يكون سكوتهم كاشفاً عن الامضاء .

وحينئذ ، يقع الكلام ، في أن كاشفية السكوت وعدم الردع عن الامضاء ، هل يكفي فيها الوجود الارتكازي للسيرة ، بمعنى وجود النكتة التي تدعو العقلاء إلى الجري على وجه مخصوص ، لو توفر الموضوع ؟ أو تتوقف على الوجود الفعلي والتطبيقي للسيرة . فعلى الأول : يتم الاستدلال بالسيرة في المقام ، على ثبوت الكرية بإخبار صاحب اليد . وعلى الثاني : لا يتم ، لعدم إحراز الوجود التطبيقي للسيرة على نطاق واسع في عصر الأئمة (ع) .

بل يقع الاشكال على الثاني ، في الاستدلال بكثير من السير العقلائية ، فيما يستجد من أفراد نكاتها الارتكازية . فالسيرة على التملك بالحيازة ، لها نكتة تشمل تملّك الطاقة الكهربائية بالحيازة ، أو تملّك غاز الأوكسجين بها مثلاً ،

اخبار العدل الواحد ايضاً اشكالاً(١) .

ولكن ليس لها في مجال أمثال هذه الأموال المستجدة ، تطبيقات فعلية معاصرة للأئمة (ع) ، فمن يشترط في الاستدلال بالسيرة على امتدادات النكتة العقلائية ، أن يكون على طبق الامتداد تطبيق فعلي معاصر للأئمة (ع) ، ويستشكل من أجل ذلك ، في حجية خبر صاحب اليد بالكرية ، عليه أن يستشكل في الاستدلال بالسيرة ، على تملّك الكهرباء والغاز بالسيرة أيضاً ، مع إني لا أظن التزامه بذلك .

وحل المطلب : أن استكشاف الامضاء من عدم الردع ، لو كان بملاك أن النهي عن المنكر واجب ، فلو لم يكن عمل العقلاء مشروعاً ، لوجب على الإمام النهي عنه ، فيكشف عدم ردعه عن الامضاء والمشروعية ، لتعين الاقتصار على حدود التطبيقات الفعلية للسيرة المعاصرة للأئمة (ع) ، لأن المنكر على تقدير عدم رضاء الشارع بالسيرة ، هو عملها الخارجي ، لا ارتكازها . ولكن هذا ليس هو ملاك استكشاف الامضاء من عدم الردع ، وإلا لتوقف على إحراز شروط النهي عن المنكر ، التي منها ، أن يكون الفعل منكراً في نظر الفاعل ، مع أنه كثيراً ما يكون جاهلاً قاصراً ، باعتبار غفلته وغلبة طبعه العقلائي عليه ، فلا يكون آثماً ، ليجب ردعه . بل الملاك في استكشاف الامضاء من عدم الردع ، ظهور حال الشارع ، النبي (ص) ، أو الامام (ع) ، فإنه بحكم مقامه وتصدّيه لتربية مجتمعه على نهج إلّهي رباني ، يكون ظاهر حاله عند السكوت عن حالة من حالات العقلاء امضاؤها ، وهذا الظهور الحالي حجة كالظهور اللفظي ، وهو كما ينعقد بلحاظ الوجود التطبيقي للسيرة ، كذلك ينعقد بلحاظ الوجود الارتكازي لها ، وعليه ، فإخبار صاحب اليد بالكرية معتبر .

(١) أظهره الحجية ، تمسكاً باطلاق دليل حجيته ، وقد كان على من استشكل في حجية اخبار صاحب اليد بالكرية ، أن يستشكل هنا أيضاً ، بملاك

(مسألة ـ ١٠) يحرم شرب الماء النجس إلا في الضرورة ، ويجوز سقيه للحيوانات ، بل وللاطفال ايضاً . ويجوز بيعه مع الإعلام[١] .

واحد ، لأن من يرى أن مدرك حجيتها منحصر بالسيرة العقلائية ، ولا يرى حجيتها إلا بمقدار وجودها التطبيقي الفعلي في عصر الأئمة (ع) ، ينبغي له أن لا يلتزم بحجية خبر العدل الواحد عن الكرية ، لعدم وجود تطبيق فعلي واسع النطاق لهذا الجانب من السيرة في عصر الأئمة (ع) ، نتيجة لقلة المياه غالباً ، فإن ادعي الجزم بعدم الفرق بين هذا الموضوع وغيره من الموضوعات ، فليدَّع الجزم بعدم الفرق بين الكرية وغيرها من الخصوصيات ، التي تكون تحت اختيار صاحب اليد ، ويكون أخبر بها نوعاً من غيره .

(١) ينبغي الكلام حول هذه المسألة في عدة جهات :

الجهة الأولى : في حرمة شرب الماء النجس ، بل حرمة تناول مطلق الشراب والطعام النجس . وقد استدل على ذلك بعدة طوائف من الروايات :

منها : ما دل على الأمر باهراق المرق النجس ، نظير رواية السكوني ، عن أبي عبد الله (ع) : « إن أمير المؤمنين (ع) سئل عن قدر طبخت ، فإذا في القدر فارة . فقال : يهراق مرقها ، ويغسل اللحم ويؤكل »[١] .

ومنها : ما ورد من الأمر بإراقة الماء الذي وقعت فيه النجاسة[٢] . فإن

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من أبواب الماء المطلق حديث ٣ .
(٢) من قبيل موثقة سماعة : « وإن كان اصابته جنابة فأدخلَ يده في الماء فلا بأس ، إن لم يكن أصاب يده شيء من المني ، وإن كان أصاب يده فأدخَلَ يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله » .
باب ٨ من أبواب الماء المطلق حديث ٤ نفس المصدر .

الأمر بالاراقة في هاتين الطائفتين ، داله على عدم صلاحية النجس للانتفاع به في أكل وشرب .

ومنها : ما ورد في مثل السمن والزيت والعسل ، كرواية معاوية بن وهب : « قال : قلت له جرذ مات في زيت أو سمن أو عسل ، فقال : أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله ، والزيت يستصبح به »[1] . والتفريق فيها بين الزيت وبين السمن والعسل ، باعتبار مَيَعان الأول غالباً ، بحيث تسري النجاسة بالملاقاة إلى كل اجزائه ، فيسقط عن صلاحية الانتفاع به إلا في مثل الاستصباح .

وهذه الطوائف الثلاث ، لا شك في دلالتها على حرمة تناول النجس ، ولكن موردها جميعاً الشراب والطعام الملاقي لعين النجس ، فالتعدي منه إلى المتنجس بالمتنجس ، يتوقف ، إما على التثبت بالاجماع ، وإما على دعوى انصراف تلك الروايات ، إلى كون الحرمة بملاك نجاسة الشراب والطعام . دون دخل لمرتبة النجاسة وخصوصيتها في ذلك ، وإما على التفتيش عن روايات اخرى سليمة من هذا النقص ، وواجدة للاطلاق .

والتحقيق : وجود مثل هذه الروايات ، وهي على طوائف ايضاً :

الطائفة الأولى : ما دل على الاجتناب عن سؤر الكتابي[2] ، بناءً على انصراف النهي عن سؤره إلى حيثية النجاسة ، لا حيثية معنوية ، وعلى عدم كونه نجساً ذاتاً ، وإلا كان مورد الرواية ملاقي عين النجس . فإنه ـ بناءً على عدم النجاسة الذاتية ـ ، إذا حملنا النهي عن سؤر الكتابي على جعل أصالة النجاسة العَرَضية في الكافر ، فمن الواضح دلالته حينئذ على حرمة تناول

---

(١) باب ٦ من أبواب ما يكتسب به حديث ٤ من كتاب وسائل الشيعة للحر العاملي .

(٢) كرواية سعيد الاعرج ، قال : سألت أبا عبد الله (ع) ، عن سؤر اليهودي والنصراني ، فقال : لا .

وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الاسئار حديث ١ .

الطعام المتنجس بالمتنجس ، وإذا حملنا النهي على التنزه ، فلا يخلو ايضاً من نحو دلالة على كبرى حرمة الطعام المتنجس بالمتنجس ، ويكون بصدد التنزيه عن محتملات ذلك المحذور .

الطائفة الثانية : ما دل على النهي عن الأكل في أواني الكفار قبل غسلها[1] . ودلالة هذه الطائفة ، لا تتوقف على فرض عدم النجاسة الذاتية للكافر ، لأن الاناء على أي حال تنجس ، فالأكل فيه أكل من الطعام المتنجس بالمتنجس .

الطائفة الثالثة : ما دل على النهي عن الأكل في أواني الخمر والميتة الموجودة لدى الكفار ،[2] والكلام فيها هو الكلام في الطائفة الثانية .

الجهة الثانية : في حرمة التسبيب إلى شرب الغير للنجس ، مع كون الغير مكلفاً في الواقع . فإن كان التكليف منجزاً على الغير بالوصول ، فلا اشكال في عدم جواز التسبيب المذكور ، لأنه اعانة على المعصية ، وإن لم يكن منجزاً ، فهناك مجال للبحث في جواز التسبيب وعدمه .

والكلام في ذلك ، تارة يقع بلحاظ مقتضى القاعدة ، واخرى بلحاظ الروايات الخاصة ، ونقصد بالقاعدة : التكلم على ضوء نفس الخطابين الواقعيين بالاجتناب عن النجس ، المتوجهين إلى المسبب ـ بالكسر ـ والمباشر .

أما الكلام فيما تقتضيه القاعدة بلحاظ الخطاب المتوجه إلى المسبب ، فقد يقال : ان هذا الخطاب ، يقتضي حرمة التسبيب ، إذ ان النهي عن شيء ، كما

---

(١) كرواية زرارة عن الصادق (ع) انه قال في آنية المجوس : « إذا اضطررتم اليها فاغسلوها بالماء » .
باب : ٥٤ من الأطعمة المحرمة حديث ٢ . من وسائل الشيعة للحر العاملي .

(٢) كرواية محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر (ع) ، عن آنية اهل الذمة والمجوس فقال : لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر .
باب ٥٤ من الاطعمة المحرمة حديث ٣ . من نفس المصدر .

يشمل وجوده المباشري ، يشمل أيضاً وجوده التسبيبي ، فكما أن خطاب لا تقتل ، يشمل تحريم إثارة الحيوان أو الطفل على انسان ليقتله ، كذلك خطاب ، لا تشرب النجس ، يشمل التسبيب إلى الشرب المذكور(١) .

ويرد عليه : ان مادة الفعل المدخول للنهي تارة : لا تكون مضافة إلى المخاطب المكلف إلا باضافة الفاعلية ، كما في القتل ، واخرى : تكون مضافة ايضاً باضافة المَوْرِدية ، كما في شرب النجس ، فإن المكلف ليس مجرد فاعل له ، بل هو مورد له .

وفي مثل ذلك ، لا معنى لدعوى التمسك باطلاق المادة ، لاثبات حرمة الوجود التسبيبي ايضاً ، كما إذا سبّب المكلف إلى شرب الغير للنجس ، لأن عدم شمول الحرمة لمثل ذلك ، لا لأنه مستند تسبيباً إلى المكلف المسبب ، حتى يقال : ان المباشرة ليست قيداً في الحرام ، بل لأن الشرب ليس شربه ، وليس هو مورداً له . فالحرام على المكلف شربه للنجس ، فمتى اوجد شربه للنجس ـ ولو تسبيباً ـ ، فقد اوجد ما هو محرم عليه . واما ايجاده لشرب غيره للنجس ، فليس مصداقاً للمادة المنهي عنها حتى يشملها اطلاق النهي .

وأما الكلام فيما يقتضيه الخطاب الآخر المتوجه إلى المباشر ، فقد يُقرَّب استفادة المنع عن التسبيب منه بأحد تقريبين :

الأول : أن الخطاب المتوجه إلى المباشر ، يكشف عن غرض لزومي للمولى في تركه لشرب النجس ، والغرض اللزومي للمولى واجب التحصيل على جميع العبيد ، فيلزم على الآخر ، أن لا يسبب إلى تفويت ذلك الغرض .

ويرد عليه : أن الغرض اللزومي قابل للتبعيض من حيث اللزوم ، حسب انحاء عدمه وتفويته ، فقد يكون بعض انحاء تفويته غير مرضي به دون البعض الآخر ، حسب درجة اهتمام المولى بذلك الغرض اللزومي ، والكاشف

(١) مدارك العروة الوثقى ج ٢ ص ٨٤ .

عن ذلك هو الخطاب ، والخطاب المتوجه إلى المباشر ، لا يكشف عن إبـآء المولى فعلا عن تفويت الغرض من قبل غير المخاطب .

الثاني : أن الخطاب المتوجه إلى المباشر ، يدل بالدلالة الالتزامية العرفية ، على عدم رضاء المولى بالتسبيب إلى ايقاعه من المباشر ، فإن المولى إذا وجه خطابه إلى احد مأموريه قائلاً : لا تدخل علي ، يفهم العرف من ذلك ، منع الآخرين من ادخاله ، وهذه استفادة عرفية صحيحة في بعض مراتب التسبيب بلا اشكال .

هذا كله على مقتضى القاعدة .

وأما بلحاظ الروايات الخاصة ، فقد ورد في روايات بيع الدهن المتنجس ، الأمر بالاعلام ، لِيَسْتَصْبِح به المشتري ، ويستفاد من ذلك : أن تسليط الغير على مال نجس ، يكون مَعْرَضاً لانتفاعه به فيما هو مشروط بالطهارة واقعاً ، لا يجوز بدون اعلام بنجاسته ، لأن التسليط في هذه الحالة بدون اعلام ، نحوٌ من التسبيب ، وقد لا تكون هذه المرتبة من التسبيب ، داخلة في الدلالة الالتزامية العرفية للخطاب المتوجه نحو المباشر ، ولكنها على أي حال ، غير جائزة بلحاظ الروايات الخاصة .

ويمكن الاستيناس لحرمة التسبيب ، بما ورد من الأمر باراقة المرق ونحوه إذا تنجس ، إذ لو كان اعطاء النجس للغير جائزاً ، لكان هذا من وجوه الانتفاع به ، مع أن الأمر بالاراقة ، ارشاد إلى عدم صلاحيته للانتفاع به بوجه .

نعم ، هذا إنما يتم ، إذا قيل بأن الأمر بالاراقة ارشاد إلى عدم صلاحيته لمطلق الانتفاع ، لا إلى عدم صلاحيته لمباشرته في مقام الانتفاع ، وإلا لما دل على تحريم التسبيب . وكذلك لا يدل على تحريم التسبيب ، لو قيل باجمال الأمر بالاراقة ، وصلاحيته للارشاد إلى كل من المطلبين .

ثم ان ما يحرم من التسبيب على أساس كل ملاك ، قد يختلف عما يحرم منه على أساس ملاك آخر .

فعلى أساس التمسك بالخطاب المتوجه إلى المسبب ، بدعوى شموله للوجود التسبيبي ، يحرم التسبيب الذي يوجب اسناد الفعل عرفاً إلى المسبب ، فلا يشمل مجرد تسليط الآخر على النجس ، بل يختص بما إذا كانت ارادة المباشر مقهورة للمسبب .

وعلى أساس التمسك بالخطاب ، المتوجه إلى المباشر ، بلحاظ دلالته الالتزامية العرفية نقول : ان المتيقن من هذه الدلالة ، التسبيب بالتشويق نحو الفعل ، أو اكراه الآخر عليه ، دون مطلق ايجاد المقدمات المساعدة على صدوره من الغير .

وعلى أساس روايات الإعلام ، يكون تسليط الغير على مال نجس ، معرض عادة للانتفاع به فيما هو مشروط بالطهارة واقعاً بدون اعلامه ، لوناً من التسبيب المحرم ، ولو لم يصح اسناد الفعل إلى المسلّط ، ولم يصدر من المسلّط تشويق أو اكراه .

وعلى أساس روايات الأمر بالاراقة ، وتمامية دلالتها على المطلوب ، يمكن أن يستفاد منها حرمة التسبيب بالمعنى المنطبق على التسليط المذكور ، لأنه نحو انتفاع بالشيء .

الجهة الثالثة : في التسبيب إلى تناول الاطفال للماء النجس ونحوه : وتحقيق الكلام في ذلك : أن مدرك عدم جواز التسبيب إلى تناول المكلف للنجس ، إن كان هو استفادة ذلك من الخطاب المتوجه إلى المسبب ، بدعوى شموله للوجود التسبيبي ايضاً ، فهذا الوجه - لو تم - ، يجري في التسبيب إلى شرب الطفل ايضاً ، لأنه وجود تسبيبي للمسبب ، فيشمله خطابه بحسب الفرض .

وإن كـان المدرك ، استفـادة ذلك من الخـطاب المتوجـه إلى المباشـر ، فلا موضوع لذلك في المقام ، إذ لا خطاب في حق المباشر .

وإن كان المدرك ، هو روايات الأمر بالإعلام ، فهي مختصة ايضاً ، بما إذا كـان المشتري مكلفـاً ، إمـا لـلانصـراف ، وإمـا لأن تفـريـع الاستصبـاح عـلى الاعلام ، قرينة على أن المشتري ممن يتأثر موقفه بالإعـلام ، وهذا إنمـا يكون في المكلف .

وإن كان المدرك ، روايات الأمر بالاراقة ، فلا بأس بـدعوى دلالتهـا على حـرمـة اعـطاء النجس لـلاطفـال ايضـاً ، إذ لـو جـاز ذلـك ، لكـان هـذا من الانتفاعات الشـائعة المبـاحة ، لاشتمـال كل بيت عـادة على الاطفـال . فالأمـر بالاراقة ، إذا كان يدل على عدم صلاحية الماء للانتفاع به ، فهو يعني عدم جواز اعطائه للاطفال ايضاً .

نعم ، روايـات الأمر بـالاراقة ، مخصـوصة بـالماء والـطعام المـلاقي لعـين النجس ، ولهذا فصلنا في الاطفال ، بين الشراب ، والطعام المتنجس بغير عـين النجس ، فيجوز اعطاؤه للاطفال ، لعـدم شمول روايـات الأمر بـالاراقة لـه ، وبين الشراب والـطعام المتنجس بعـين النجس ، فالاحـوط وجوبـاً عدم اعـطائه للاطفال ، بلحاظ الروايات المذكورة .

والفرق بين روايات الأمر بـالاراقة ، وروايـات الأمر بـالاعلام ، مـع أنها جميعاً واردة في الشراب والطعام الملاقي لعين النجس: أن تعليـل الأمر بـالإعلام بـالاستصباح ، ظـاهر عـرفاً في كـون العلة للأمـر بالاعـلام ، عدم الـوقـوع في المخـالفة من نـاحية النجـاسة ، ولهـذا يتعدى منـه إلى مطلق الـطعام والشـراب النجس . وأما الأمر بالاراقة ، فلا يحتوي عـلى قرينـة من هذا القبيـل ، توجب التعدي كذلك ، فيقتصر على مورده .

الجهـة الرابعـة : في جواز سقي المـاء النجس للحيـوانـات والـزرع . ولا

ينبغي الاشكال في جوازه ، لعدم تطرق شيء من وجوه المنع السابقة له ، بما فيها الوجه القائم على أساس الاستدلال بروايات الأمر بالاراقة ، باعتباره كناية عن عدم صلاحيته للانتفاع به . فإن الملحوظ في الكناية ، الانتفاعات الاعتيادية الشائعة في الحياة المألوفة لكل انسان ، دون مثل تلك الانتفاعات بسقي الحيوان والاشجار ، مما يفرض في بعض الاحيان .

الجهة الخامسة : في جواز بيع الماء النجس . والصحيح جوازه ، لشمول اطلاقات الصحة له ، بعد فرض وجود منفعة محللة له ، من قبيل السقي ونحوه . ولا مقيد لتلك الاطلاقات ، لعدم تمامية دليل على عدم جواز بيع عين النجس بهذا العنوان ، فضلاً عن بيع المتنجس ، وإنما تم الدليل على عدم جواز بيع بعض الأعيان النجسة بالخصوص ، كالكلب غير الصيود ، والخنزير ، والخمر ، وتفصيل الكلام في ذلك في مباحث البيع .



المـَـاء المسْـتعـمَل

(حكم الماء المستعمل في رفع الحدث . حكم الماء المستعمل في رفع الخبث ـ ماء الاستنجاء ـ احكـام ماء الغسالة ـ فروع وتطبيقات) .



فصل في الماء المستعمل

الماء المستعمل في الوضوء طاهر مُطَهِّر من الحَدَث والخَبَث ، وكذا المستعمل في الاغسال المندوبة[1] . واما المستعمل في الحدث الاكبر ، فمع طهارة البدن ، لا اشكال في طهارته[2] ، ورفعه

---

(١) الماء المستعمل ، إن كان مستعملاً لغرض غير شرعي ، أو لغرض شرعي غير التطهير ورفع الحدث ، كالوضوء التجديدي ، أو لرفع الحدث الاصغر ، كالوضوء من الحدث بالاصغر ، أو الغسل المستحب منه ، بناءً على اغنائه عن الوضوء ، أو للمساهمة في رفع الأكبر بنحو الوضوء ، كوضوء المستحاضة المتوسطة ، بناءً على دخله في رفع الحدث الأكبر ، فهو طاهر مطهّر بلا اشكال ، لعدم شمول ادلة المنع المتوهم له ، فيكفي في طهارته ومطهريته الاصول والاطلاقات .

وإنما الخلاف ، في المستعمل بنحو الغسل في رفع الحدث الأكبر ، أو بنحو التطهير من الخبث ، حيث قد يدعى سقوطه عن الصلاحية لرفع الحدث به حتى مع فرض طهارته .

(٢) للاستصحاب ، أو التمسك بادلة طهارة الماء ، إذا قيل باطلاق احوالي فيها .

للخَبَث(١).

والاقوى جواز استعماله في رفع الحدث ايضاً ، وان كان الأحوط مع وجود غيره التجنب عنه(٢) .

---

(١) تمسكاً باطلاقات الأمر بالغسل ، وباستصحاب المطهرية ، بناءً على قبول مثل هذا الاستصحاب التعليقي .

(٢) وقد استدل على عدم مطهريته من الحدث بعد روايات :

منها : رواية عبد الله بن سنان : عن أبي عبد الله (ع) قال: لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل ، فقال : الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل عن الجنابة ، لا يجوز أن يتوضأ منه واشباهه . وأما الذي يتوضأ الرجل به ، فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف ، فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به »(١) .

وحاصل الكلام في الرواية : إن (قال) المتكررة ، إما أن تكون مسندة إلى الامام في المرتين ، أما بنحو الكلام الواحد ، أو بنحو القولين المستقلين ، وإما أن يكون الأول مسنداً إلى الراوي ، والآخر إلى الامام .

كما أن الضمير المجرور في كلمة (اشباهه) ، تارة : يرجع إلى الوضوء ، واخرى : الى الذي يغتسل به من الجنابة ، وثالثة : إلى جامع الماء الذي يغسل به الثوب ، أو يغتسل به من الجنابة .

وفي الرواية ، قرائن توجب سقوط الاستدلال بها على بعض هذه الاحتمالات ، كما أن فيها قرينة توجب سقوطه على جميعها .

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٩ من أبواب الماء المضاف حديث ١٣ .

أما القرائن المرتبطة ببعض الاحتمالات :

فمنها : أنه إذا فرض كون القولين للامام (ع) ، وأن الضمير المجرور في : (اشباهه) ، راجع إلى الماء ، يلزم - مع إبقاء الرواية على اطلاقها - ، أن يكون الامام قد اخرج من قوله الأول الدال على جواز الوضوء بالماء المستعمل ، تمام ما يستعمل في رفع الخبث ، او رفع الحدث الأكبر ، وهذا اخراج لأكثر الافراد شيوعاً ، بنحو لا يجعل القاء الكلام الأول ، المتكفل لجواز الوضوء بالماء المستعمل عرفياً ، مع معلومية انصرافه إلى المستعمل الشرعي خاصة . وهذا بخلاف ما إذا حمل عدم الجواز في القول الثاني ، على أنه بلحاظ نجاسة الماء المستعمل في رفع الخبث أو الجنابة غالباً ، فإن التدارك بهذا النحو ، لا يخرج الكلام الأول الملقى عن كونه عرفياً .

ومنها : أنه إذا فرض كون القولين للامام ، رجع الضمير المجرور في : (اشباهه) إلى الماء الذي يرفع به الخبث والجنابة ، فلا بد أن تكون المشابهة بلحاظ ابرز صفة مركوزة ، مشتركة بين الماء الذي يرفع الخبث ، والماء المزيل للجنابة ، والنجاسة هي هذه الصفة المركوزة المشتركة ، أو على الأقل ، لا توجد صفة اخرى تتبادر إلى الذهن قبلها ، اللهم إلا عنوان الماء المستعمل ، والمفروض أنه قد حكم في القول الأول بجوازه ، وهذا يعني أن جهة المشابهة الموجبة للمنع ، لا بد أن يكون امراً آخر غير مطلق الاستعمال ، وهي النجاسة تعييناً ، أو ترديداً بينها وبين نحو مخصوص من الاستعمال ، على وجه يوجب الاجمال .

وأما القرينة الموجبة لسقوط الاستدلال على كل حال ، فهي قوله في ذيل الرواية : « وأما الماء الذي يتوضأ الرجل به . . . الخ » ، فإنه اخذ في الجواز أمرين : أحدهما : كون الماء للوضوء ، والآخر : كون الجسم طاهراً ، وظاهر اخذ الأمر الأول عرفاً ، كونه استطراقاً إلى تحقيق الأمر الثاني ، وكون النظر بتمامه في الجواز متجهاً إلى طهارة الجسم ، بنكتة أن اعضاء التوضيء ، ليست

مما تكون نظيفة تارة ونجسة اخرى ، بل فرض الوضوء يستبطن عادة فرض الطهارة ، لكونها شرطاً مقوماً فيه ، فابرازها بعد افتراضه ، يكون قرينة على اتجاه النظر نحوها .

وإنما ذكر المتوضي دون المغتسل ، لغلبة تحقق الطهارة في المتوضي ، وغلبة عدمها في الجنب المغتسل . وإن لم يكن هذا هو مقتضى ظهور الذيل ، فهو محتمل على الأقل ، بدرجة توجب اجمال الصدر بالاتصال بما يحتمل قرينيته .

هذا هو المهم في المناقشة ، دون دعوى : منع اطلاق ما يغتسل به من الجنابة لصورة طهارة الماء ، لأن التطهير من الخبث يقع خارجا ، وفي الاخبار البيانية بداية لعملية الغسل .

إذ يرد عليها : أن عدم انفصال التطهير عن الغسل ، لا يلازم اجتماع الغسالتين ، خصوصاً إذا اريد الاحتفاظ بالماء المستعمل .

ودون دعوى : ان المنصرف ارتكازاً من جهة المنع هي النجاسة ، لأن مانعية الاستعمال بدون فرض النجاسة ليست امراً عرفياً .

إذ يرد عليها : أن عدم عرفيتها في نفسها ، لا يستدعي عدم عرفية استعمالها في عصر صدور النصوص ، لشيوع الفتوى بين علماء العامة في ذلك العصر ، بأن الماء المستعمل طاهر وليس بمطهر .

وأما سند الرواية ، فقد ورد فيه أحمد بن هلال ، ممن قد يوجب وهنه ، ولعل اوجه طريق إلى تصحيحه أن يقال : بأن غاية ما ورد فيه ، ذمه وثبوت انحرافه ، وهو لا ينافي الوثاقة في الرواية ، فيمكن حينئذ ، اثبات وثاقته بوروده في اسانيد كامل الزيارات ، بناءً على ما ذهب إليه السيد الاستاذ ، من توثيق تمام من يقع في هذه الاسانيد من الرواة .

نعم بناءً على انكار ذلك ـ كما هو الصحيح ـ ، والاقتصار في التوثيق على من ينقل عنه صاحب المزار مباشرة ، لا يبقى ما يثبت وثاقة أحمد بن هلال .

ومنها : رواية محمد بن مسلم ، عن أحدهما (ع) « قال : سألته عن ماء الحمّام . فقال : ادخله بأزار ، ولا تغتسل من ماء آخر ، إلا أن يكون فيهم جنب ، أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا »(١) .

وقد اعترض على الاستدلال بها : بأن الاستثناء من النهي ، لا يدل على وجوب الاغتسال من الماء الآخر ، كما هو المقصود .

وأجيب : بأن النهي ليس مولوياً ، بل إرشاد إلى صحة الغسل من نفس الماء ، فالاستثناء منه دال على عدم صحة الغسل وهو المدّعى(٢) .

ويمكن تطوير الوجه المذكور ، بنحو لا يرد عليه هذا الجواب ، وذلك بأن يقال : أن النهي عن الاغتسال من ماء آخر ، وإن كان ارشاداً ، وليس مولويا تحريمياً ، ولكن لا يتعين أن يكون المرشد اليه بالنهي عن الماء الآخر ، صحة الغسل بماء الحمام ، ليكون الاستثناء من النهي ، دالا على عدم الصحة ، بل قد يكون المرشد إليه ، نفي الحزازة في الغسل بماء الحمام ، فلا يدل الاستثناء إلا على وجودها مع الجنب ، وهي اعم من البطلان .

وإن شئت قلت : ان النهي ، كما يصح في مورد توهم الوجوب ، كذلك يصح في مورد توهم الافضلية ، والنهي في المقام ، نهي في مورد توهم وجود مقتض للغسل بالماء الآخر ، وهذا المقتضي المتوهم ، كما قد يكون هو الوجوب ، كذلك قد يكون هو الافضلية ، فلا يدل الاستثناء إلا على افضلية التنزه عن ماء الحمام مع وجود الجنب ، فالاعتراض وارد .

ثم ان الرواية تفترض ماءين : احدهما : ماء الحمام ، والآخر : ا الذي تنهى عن الاغتسال به ، والعدول إليه ما لم يكن هناك جنب ، فلا لمعرفة الموقف من الرواية ، من تشخيص هذين الماءين .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب : ٧ من أبواب الماء المطلق حديث ٥ .

(٢) مدارك العروة تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ٢ ص ١١٠ .

وقد ذكر السيد الاستاذ : أن الماء الآخر الذي نهي عن الاغتسال به ، ليس هو ماء المادة الموجود في المخزن الكبير لقرينتين : احداهما : ان المخزن الكبير لا يتعارف الاغتسال منه ليتجه النهي عن ذلك . والأخرى : أن ما في المخزن ، يشتمل على اكرار من الماء ، وأي مانع من الاغتسال في مثله وإن اغتسل فيه الجنب ، فإن النزاع في الماء المستعمل مختص بالقليل . كما أنه لم يرد به ماء الاحواض الصغيرة ، لعدم تعارف الاغتسال في الحياض ، ولا يتيسر الدخول فيها لصغرها ، فيتعين أن يراد بالماء المنهي عنه بقوله : « ولا تغتسل من ماء آخر » ، ماء الغسالة الذي تتجمع فيه فضلات الاستعمال . وهذا النهي ليس بلحاظ كونه ماءاً مستعملا في رفع الخبث ، أو الحدث الأكبر ، لإندكاك ما يستعمل في ذلك ، مع سائر ما يصل إلى مجمع الغسالات من مياه ، فلا بد من حمل النهي على التنزيه[1] .

ونلاحظ تشويشاً في هذا الكلام ، لأن ظاهره كونه بصدد تعيين الماء الآخر المقابل لماء الحمّام ، والذي نهي عن الاغتسال منه ، بينما يظهر من قرائنه ، أنه في مقام تعيين ماء الحمّام المقابل للماء الآخر ، وإلا فكيف يقال : بنفي ارادة ماء الخزانة ، لأنه أكثر من الكر ، فلماذا ينهى عنه ؟ ! . فإن هذا الكلام غريب ، لو كان المراد تشخيص الماء الآخر المنهي عنه ، لأن النهي عن الماء الآخر ، ليس في مقام ابطال الغسل به ليقال : انه لا وجه لبطلان الغسل بماء الخزانة ، حتى لو كان مستعملاً لكثرته ، بل النهي المذكور ، نهي في مورد توهم الوجوب ، ومرجعه : إلى أنه ليس من اللازم ـ أو من الافضل ـ ، العدول عن ماء الحمّام إلى الماء الآخر .

وعليه فالصحيح : أن المراد بالماء الآخر هو ماء الخزانة ، ولا تتجه كلتا

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث اية الله الخوئي ج ١ ص ٣٠٦ ـ ٣٠٩ ، ويلاحظ هنا أن التشويش الذي اوضحه السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، غير موجود في تقرير « مدارك العروة الوثقى » تقريراً لبحث سماحته أيضاً فلاحظ .

القرينتين المذكورتين لنفي ذلك .

أما القرينة الأولى : فلأن ماء الخزانة ـ وهو فيها ـ ، وإن لم يكن من المتعارف الاغتسال فيه ، ولكن المقصود ليس ذلك ، بل استمداد ماء جديد من الخزانة ، بتفريغ الحوض الصغير وملئه بماء من المادة . فالنهي نهي عن الاغتسال بماء الخزانة ، ولو بسحبه إلى الحوض الصغير .

وأما القرينة الثانية : فلأن النهي عن الاغتسال بماء الخزانة ، ليس في مقام ابطال الاغتسال به كما عرفت ، فالماء الآخر ، هو ماء الخزانة بسحبه إلى الحوض الصغير ، وماء الحمّام الذي جعل مقابلاً له ، هو الماء الفعلي الموجود في الحوض الصغير . ومحصّل الرواية على هذا الاساس ، أنه يجوز لك أن تغتسل من ماء الحوض الصغير الموجود فعلاً فيه ، ولا موجب للاغتسال من ماء آخر ، بسحب ماء جديد من الخزانة ، إلا مع وجود الجنب .

وليس في مقابل هذا التفسير للرواية ، إلا احتمال ان يراد بماء الحمام مجمع الغسالات ، وبالماء الآخر الماء الموجود في الحوض الصغير .

وهذا خلاف ظاهر عنوان ماء الحمام ، فإن ظاهره الماء المعَدُّ بطبعه للاستحمام به ، وما هو كذلك ، ماء الحياض الصغار لا الغسالة .

والاستشهاد لحمل ماء الحمام على ماء الغسالة بالروايات الناهية عن الاغتسال منها ، بدعوى : كشف النهي فيها عن معرضيتها للاغتسال بها مدفوع : بأنا لا ننفي ذلك ، وإنما ندعي منافاة ظهور ماء الحمام للحمل على الغسالة المذكورة ، ولهذا ، لم يعبّر عن الغسالة في شيء من تلك الروايات التي استشهد بها بماء الحمام ، بل عبّر بالبئر والغسالة ، وإنما عبر بماء الحمام ، في روايات الاعتصام التي اريد منها ماء الحياض الصغار .

وهكذا ، يتعين أن ماء الحمام ، هو ماء الحياض الصغار الموجود فعلاً فيها ، والماء الآخر ، هو ماء الخزانة بسحبه من جديد والاغتسال منه ، ومفاد

الـرواية ، الاذن في الاغتسـال من ماء الحمـام ، وعدم الاحتيـاج إلى سحب ماء جـديد من الخـزانة ، إلا أن يكـون فيهم جنب ، أو يكثر اهله فـلا يدري فيهم جنب أم لا ، فحينئـذ ، لا يغتسل من مـاء الحمام . ومن الـواضح ، أن عـدم الاغتسـال حينئذ من مـاء الحمام ـ الحـوض الصغير ـ ، ليس بلحـاظ كونـه مـاءً مستعملاً ، لأن الاغتسال منه لا يكون إلا بالاغتراف ، فلا بد أن يكون بلحاظ محذور آخر كمحذور النجاسة ، فيسقط الاستدلال بـالروايـة . مضافـاً إلى كونها معارضة حينئذ بروايته الأخرى ، الدالة على جواز الاغتسال من ماء الحمام حتى مع وجود الجنب[١] .

ومنها : رواية ابن مسكان ، قال : حدثني صاحب لي ثقـة ، أنه سـأل أبا عبـد الله (ع) ، « عن الرجـل ينتهي إلى الماء القليـل في الطريق ، فيـريـد أن يغتسـل ، وليس معه انـاء ، والماء في وهـدة ، فـإن هـو اغتسـل رجـع غسله في الماء ، كيف يصنع ؟ قال : ينضح بكف بين يديه ، وكفا من خلفـه ، وكفا عن يمينه ، وكفا عن شماله ، ثم يغتسل »[٢] .

وتقريب الاستدلال بها : ظهورها في ارتكاز مانعية المـاء المستعمل في ذهن السائل ، وقد امضى الامام (ع) ذلك .

ويرد عليه : أنه لو سلـم الامضـاء ـ وكون مـا بينه الامـام (ع) ، طريقـة لتفادي الماء المستعمل ، لا أدباً شرعياً في نفسه لا أثر له في دفع المحـذور المتوهم للسائل ـ ، فغـاية مـا يقتضيه ذلـك ، ثبوت المحـذور المتصور للسـائل ، وبعـد استظهار اتجاه نظر السائل الى محذورية عنوان الماء المستعمل ، لا إلى النجاسـة ، يثبت وجود محذور في استعمـال الماء المستعمـل ، ولكن لا دلالة في الـرواية عـلى

---

(١) وهي روايـة محمـد بن مسلم ، قـال : قلت لابي عبـد الله (ع) « الحمـام يغتسـل فيـه الجنـب وغيـره ، اغتسل من مـائه ، قـال : نعم لا بأس أن يغتسـل منه الجنب ، ولقـد اغتسلت فيـه ثم جئت فغسلت رجليّ ، وما غسلتهما إلا مما لزق بهما من التراب » .
وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الماء المطلق حديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من أبواب الماء المضاف حديث ٢ .

لزومية هذا المحذور ، بل يكفي ، لوقوع المحاورة المروية ، أن يكون في الماء المستعمل حزازة تنزيهية في نظر السائل ، وأراد تحديد موقفه تجاه ذلك .

وقد أجاب بعضهم عن الاستدلال : بأن الطريقة التي بيّنها الامام (ع) ، لما كانت غير مانعة عن وصول الماء ، بل مساعدة احياناً ؛ فيستكشف أنه كان في مقام ردع السائل عن ارتكازه ، وتعليمه أدباً شرعياً مستقلاً[1] .

ولكن الانصاف : ان حمل جواب الامام على ذلك ، يجعله غير عرفي ، لأن سياقه دال على التجاوب مع ارتكاز السائل ، وتعليمه طريقة التخلص ، فالاكتفاء في مقام بيان الردع ، بجملة ظاهرها التجاوب والإمضاء ، واريد بواقعها أدب شرعي ، لا علاقة له اصلا بمحط نظر السائل ، ولا كاشف عن رادعيتها ، الا نفس عدم اجداء مضمونها في التخلص من المحذور ، ليس أمراً عرفياً ، ولا تأويلاً مستساغاً عرفاً .

ولعل الأحسن من ذلك في فهم فقه الرواية : أن يحمل كلام الامام عليه السلام ، على الأمر بالنضح على نفس الجسد من جوانبه الأربعة ، لا على الأرض ، فإن الجنب حينئذ ، يغسل رأسه ، ثم يغسل جسده بالبلل الذي حصل عليه من النضح ، وبهذا يتخلص من محذور الماء المستعمل .

ومنها : رواية محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع) : « سئل عن الماء تبول فيه الدواب ، وتلغ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب . قال : إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء » [2].

بدعوى : ظهورها في اعتقاد الراوي بالمحذور في اغتسال الجنب ، وقد أمضى الامام (ع) هذا المحذور في غير الكر ، ومع ضم دليل طهارة الماء

---

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم ، ج ١ ص ١٨٧ الطبعة الثانية ، ومدارك العروة الوثقى ج ٢ ص ١١٩ .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ٩ من أبواب الماء المطلق حديث -١ - .

المستعمل ، نستكشف أن المحذور هو المانعية لا النجاسة .

ويرد على هذا الاستدلال :

أولاً : أن الامام ، لو فرض ظهور كلامه ضمناً في إمضاء المحذور المتصور للراوي ، فهو ليس في مقام بيان ذلك المحذور ، ليتمسك باطلاق كلامه ، لإثبات أن محذور اغتسال الجنب ، ثابت مطلقاً ، حتى مع تجرده عن النجاسة ورفع الخبث ، كما لا يتمسك باطلاقه ، لاثبات نجاسة أبوال الدواب مطلقاً ، وإنما يثبت وجود المحذور ، بنحو القضية المهملة ، المتيقن منها فرض الاغتسال بملازماته العرفية من رفع الخبث معه .

ودعوى : أن ظاهر أخذ عنوان الاغتسال كونه بنفسه موضوعاً للمحذور لا بلازمه ، مدفوعة : بأن هذا الظهور ، إنما هو فيما إذا أخذ العنوان موضوعاً للحكم ، لا فيما أخذ في كلام السائل بقصد الاشارة إلى المحذور المركوز في ذهنه ، إذ يكفي في صحة الاشارة ، كونه ملازماً عرفاً لما فيه المحذور .

وثانياً : إن ظاهر جواب الامام ، كون المحذور المنظور هو النجاسة ، وبعد عدم الالتزام بها في الماء المستعمل القليل ، لا يبقى في الرواية دلالة على إثبات محذور آخر .

ومنها : روايات النهي عن الاغتسال من غسالة ماء الحمام ، المشتملة على تعليل ذلك ، بأنه يغتسل به الجنب ، وولد الزنا ، والناصب[1] .

ويرد على الاستدلال بها : أن ظاهر هذه الروايات ، النظر إلى محذور النجاسة ، لا محذور الماء المستعمل ، لوضوح أن غسالة غسل الجنب ، تستهلك

(١) من قبيل ما جاء في رواية حمزة بن احمد ، عن أبي الحسن الأول (ع) ، أنه قال في حديث : « ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام ، فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب ، وولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت ، وهو شرهم » .
باب ١١ من الماء المضاف حديث ١ ، من وسائل الشيعة للحر العاملي .

في بئر الغسالات ، ومع الاستهلاك ، يكون بقاء المانعية على خلاف الارتكاز العرفي ، الأمر الذي يوجب صرفه إلى النجاسة ؛ أو إلى محذور تنزهي ، كما يناسبه عطف ولد الزنا ، الذي لا إشكال في عدم نجاسته .

وقد يستدل على الجواز ، برواية علي بن جعفر السابقة ـ بنحو تكون قرينة على حمل روايات عدم الجواز على الكراهة ، جمعاً لو تمت دلالتها ـ ، إذ جاء فيها قوله : « وإن كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه لغسله ، فلا عليه أن يغتسل ويرجع الماء فيه ، فإن ذلك يجزيه »[1] .

ويرد على الاستدلال بها :

أولاً : إن السائل ، فرض في صدر الرواية ، عدم وجود ماء آخر ، حيث قال : « سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع ، أيغتسل منه للجنابة ، أو يتوضأ منه للصلاة إذا كان لا يجد غيره » ؟ فلا يمكن التعدي إلى صورة الاختيار .

ودعوى : ان عدم وجدان ماء آخر ، لا يعني العجز عن الغسل الذي يتفادى فيه استعمال الماء المستعمل ، ولو بالاقتصار على مرتبة التدهين ، فلو لم يجز استعمال الماء المستعمل في حال الاختيار ، لتعين الغسل التدهيني ، **مدفوعة** : بأن هذا مبني على صحة الغسل والوضوء التدهيني ، مع أنه محل الاشكال عندنا .

وثانياً : لو سلّمت دلالة الرواية على الجواز ، فموردها جواز اغتسال الشخص من الماء المستعمل له في شخص ذلك الغسل ، واحتمال الفرق موجود عرفاً وشرعاً ، خصوصاً مع أن كل غسل يشتمل بالدقة لا محالة ، على استعمال الماء المستعمل في شخص ذلك الغسل ، بمرور الماء من جزء إلى جزء قبل الانفصال ، فكما يجوز قبل الانفصال ، قد يجوز مع الانفصال أيضاً ، فلا يمكن

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم ، ج ١ ص ١٨٧ الطبعة الثانية .

واما الماء المستعمل في الاستنجاء ولو من البول ، فمع الشروط الآتية طاهر(١) ، ويرفع الخبث ايضاً ، لكن لا يجوز استعماله في رفع الحدث ، ولا في الوضوء والغسل المندوبَيْن .

التعدي من ذلك إلى المستعمل في غسل سابق .

والروايات التي استدل بها على عدم الجواز ، جملة منها ليس لها إطلاق يشمل الماء المستعمل في شخص ذلك الغسل ، وما له اطلاق ، يكون مقيداً بهذه الرواية ، لا محمولاً على الكراهة جمعاً .

(١) ماء الاستنجاء فيه أربعة احتمالات :

أحدها : النجاسة . وقد يمكن استظهار ذلك ممن سكت عن استثنائه من فقهائنا المتقدمين .

ثانيها : الطهارة ، هو المنسوب إلى كثير من الفقهاء ، وإن كانت النسبة إلى جملة من المتقدمين لا تخلو من اشكال ، لأنهم عبّروا بنفس مفاد الروايات المناسب للعفو أيضاً .

ثالثها : النجاسة . لكن مع العفو ، بمعنى عدم انفعال الشيء بملاقاته .

رابعها : النجاسة مع العفو بلحاظ سائر الآثار .

والمتيقن من النصوص ، هو العفو بلحاظ عدم انفعال الملاقي ، وهي عديدة لا بد من ملاحظتها :

فمنها : رواية الأحول ، عن أبي عبد الله (ع) ، في حديث : « قال : الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به ، فقال : لا بأس . فسكت . فقال : أو تدري لم صار لا بأس به ؟ قال : قلت : لا والله . فقال : ان الماء أكثر من القذر »(١) .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٣ من أبواب الماء المضاف حديث ٢ .

ومورد السؤال ، هو الثوب استظهاراً أو إجمالاً ، وليس الماء ، فلا يكون نفي البأس دالاً بالمطابقة على طهارة الماء ، بل على طهارة الثوب . وقد علل ذلك بأكثرية الماء ، وبعد حمل الأكثرية على الأكثرية المساوقة للقاهرية وعدم التغير ، يرجع إلى تعليل طهارة الثوب ، بأن الماء ليس بمتغير ، وارتكازية انفعال الماء القليل في الجملة ـ التي صارت منشأ لاستغراب السائل من طهارة الثوب ، واحتياجه إلى التفسير ـ ، تصلح بنفسها قرينة لحمل (اللاّم) ، في قوله : « ان الماء أكثر » ، على الماء المنظور ، وهو ماء الاستنجاء ، لا طبيعي الماء ، فينتج : ان ماء الاستنجاء غير المتغير لا ينفعل به الثوب . وهذا وحده لا يكفي لاثبات طهارة ماء الاستنجاء ، ما لم تضم عناية زائدة ـ على ما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ ، لاحتمال أن يكون نجساً غير منجِّس .

اللهم إلا أن يقال : إن مناسبات التعليل والمعلل ، التي هي على حد مناسبات الحكم والموضوع ، تجعل العرف يفهم ، أن المعلل بأكثرية الماء من القذر ، ليس هو طهارة الثوب ابتداءاً ، بل بتوسط طهارة ماء الاستنجاء ، فالمعلل المباشر محذوف ، وتلك المناسبات قرينة عليه ، لأن عدم تغير الماء وأكثريته ، يناسب عرفاً أن يؤثر حكماً في نفسه ، وبتبع ذلك ، يتغير حكم الثوب ، ومع هذا ، لا يمكن التعويل على الرواية ، لضعف سندها وإرسالها .

ومنها : رواية محمد بن نعمان الأحول ، قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : « اخرج من الخلاء فاستنجي بالماء ، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به . فقال : لا بأس به »[1] . ونفي البأس دال على الطهارة .

ولكن ظاهر العبارة ، أن المنفي عنه البأس ، هو الثوب ، لأنه مورد السؤال لا الماء ، أو على الأقل ، لا ظهور في الماء ، ومعه لا تتم الدلالة المطابقية على طهارة الماء ، وإنما يثبت العفو ، بمعنى عدم انفعال الملاقي .

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب الماء المضاف حديث ١ .

ومثلها رواية لمحمد بن النعمان(١) . وأوضح منها في عدم الدلالة ، رواية الهاشمي ، حيث سأل أبا عبد الله (ع) : « عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به ، أينجس ذلك ثوبه ؟ قال : لا »(٢) ، فإن هذه الرواية واضحة في الاتجاه بالسؤال نحو الثوب .

فالمتيقن من الروايات إذن ، طهارة الملاقي ، وعليه ، فاستفادة طهارة نفس الماء تحتاج إلى عناية ، ويمكن تقريبها بأحد وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن يمنع الاطلاق في أدلة انفعال الماء القليل لماء الاستنجاء ، لأنه إما الاجماع ، وهو غير منعقد في المقام ، وإما الروايات المتفرقة ، وهي واردة في موارد خاصة ، ولا يمكن التعدي منها إلى مورد الخلاف .

ويرد عليه :

أولاً : وجود مطلقات من قبيل مفهوم أخبار الكر، الدال على الانفعال بالنجس، والمحمول اطلاقه المقامي على الملاقاة، التي تكون في نظر العرف منشأً للسراية ، والملاقاة الاستنجائية منها .

وثانياً : إن العرف يلغي خصوصيات الموارد في الروايات المتفرقة ، ويحملها على المثالية ، كخصوصية كون الماء في اناء ، أو في ساقية ونحو ذلك ، ومن جملتها خصوصية موضع الملاقاة ، ومعه ينعقد الاطلاق .

الوجه الثاني : أن يقال : بأن طهارة الثوب ، إن كانت لطهارة ماء الاستنجاء ، فلا تخصيص في دليل انفعال الملاقي للماء النجس ، وإن كانت مع نجاسة ماء الاستنجاء ، يلزم تخصيص هذا الدليل ، فبضم اطلاق هذا الدليل إلى روايات طهارة الثوب ، يثبت الحكم بطهارة ماء الاستنجاء .

---

(١) عن أبي عبد الله (ع) قال ؛ قلت له أستنجي فيقع ثوبي فيه وأنا جنب فقال : لا بأس .
نفس الباب حديث ٤ . من نفس المصدر .

(٢) نفس الباب حديث ٥ . من نفس المصدر .

والتحقيق : أنا تارة : نقول بعدم إجراء أصالة عدم التخصيص في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص في المطلقات ، كما هو الصحيح ، وأخرى : نقول بإجراء الأصل المذكور .

فعلى الأول ، لا يمكن التمسك بإطلاق دليل انفعال الملاقي للماء النجس لاثبات طهارة ماء الاستنجاء ، لأنه معلوم السقوط تفصيلاً ، إما تخصصاً وإما تخصيصاً ، فلا تجري أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص .

واما على الثاني ، فتقع المعارضة بين اطلاق هذا الدليل الدال على التخصيص ، وطهارة ماء الاستنجاء ، وإطلاق دليل انفعال الماء القليل الشامل لماء الاستنجاء ، والمتعين ـ حينئذ ـ ، الحكم بانفعال ماء الاستنجاء .

إما على أساس دعوى : ان الاطلاق في دليل انفعال ماء الكر موجود ، وهو مفهوم أخبار الكر . وأما دليل انفعال الملاقي للماء النجس فليس إلا مثل موثقة عمار ، الواردة في الماء المتسلخة فيه الفارة ، وروايات بلّ القصب بماء القذر ونحوها ، وهي روايات خاصة ، لا إطلاق فيها للملاقي لماء الاستنجاء ، فمع قطع النظر عن إلغاء الخصوصيات بالارتكاز العرفي ، يمكن القول : بأن الاطلاق في دليل انفعال الماء موجود ، وفي دليل انفعال الملاقي للماء النجس غير موجود .

وإما أن يعترف بوجود الاطلاق في كل من الدليلين ، ولو بضم الغاء الخصوصيات بالارتكاز العرفي . ويقدم اطلاق دليل انفعال الماء القليل ، لأنه متحصل من الروايات المستفيضة المقطوع بصدور بعضها إجمالاً . وأما روايات انفعال الملاقي للماء القذر ، فليست كذلك . وبذلك يدخل في التعارض بين قطعيّ السند وغيره ، فيقدم القطعي .

الوجه الثالث : أن يُدَّعى التلازم الارتكازي العرفي ، بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه ، فما يدل على طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ ، يدل بالالتزام العرفي

على طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ ، ولهذا يستفاد ـ مثلاً ـ ، طهارة العقرب من لسان الحكم بطهارة ما لاقته ، أو طهارة بول الخفّاش من لسان مماثل[١] .

ويرد عليه : أن هذه الدلالة الالتزامية الارتكازية ، إنما يتجه التمسك بها في مثل لسان الحكم بطهارة ما لاقى العقرب ، لعدم التدافع في ذلك المورد ، وأما في المقام ، فهناك تدافع ، لأن ارتكاز التلازم بين الملاقي والملاقى في النجاسة ، كما يمكن ضمه إلى دليل طهارة الملاقي لماء الاستنجاء ، للحصول على دلالة التزامية فيه ، تثبت طهارة ماء الاستنجاء كذلك يمكن ضمه الى دليل نجاسة العذرة الشامل للعذرة عند ملاقاة ماء الإستنجاء لها جزماً ، للحصول على دلالة التزامية في دليل نجاسة العذرة على نجاسة ماء الاستنجاء .

والتحقيق : عدم وجود هذه الدلالة الالتزامية في روايات طهارة الملاقي لماء الاستنجاء ، لأن فرض السؤال فيها عن حكم الملاقي لماء الاستنجاء ، مساوق لفرض التشكك في الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه ، إما في مرتبة ملاقاة الثوب لماء الاستنجاء ، أو في مرتبة ملاقاة الماء للعذرة .

كما أن فرض الجواب بطهارة الثوب ، مع بداهة نجاسة العذرة ـ ارتكازاً ـ ، مساوق للتأكيد على انثلام تلك الملازمة في إحدى المرتبتين : وهذا يعني القرينة المتصلة اللبية ، على انثلام تلك الملازمة في إحدى المرتبتين ، ومعها لا يبقى في دليل طهارة الثوب ظهور فعلي في طهارة ماء الاستنجاء ، والمتعين ـ حينئذ ـ ، الرجوع إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل .

فالظاهر ، نجاسة ماء الاستنجاء ، وترتب سائر آثار النجاسة عليه ، سوى انفعال الملاقي ، ومن ذلك ، يعرف الوجه في عدم جواز استعماله في الوضوء والغسل ، لاشتراطهما ، بطهارة الماء . بل لا يجوز استعماله في رفع الخبث أيضاً ، لنفس السبب .

ثم إن شمول العفو لملاقي الماء الذي غسل به موضع البول يتوقف : إما

(١) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، ج ٢ ، ص ١٣٤ .

واما المستعمل في رفع الخبث غير الاستنجاء ، فلا يجوز استعماله في الوضوء والغسل . وفي طهارته ونجاسته خلاف ، والأقوى : ان ماء الغسلة المزيلة للعين نجس ، وفي الغسلة الغير المزيلة الاحوط الاجتناب(١) .

على شمول العنوان له ، وهو لا يخلو من إشكال ، وإما على كون وجوده في ماء الاستنجاء أمراً غالباً ، بحيث يكون عدم التنبيه عليه بالخصوص ، كاشفاً عرفاً عن عدم ارتفاع العفو بسبب ذلك .

(١) الكلام في طهارة ماء الغسالة ، يقع في مقامين : أحدهما : على ضوء القواعد . والآخر : على ضوء الروايات الخاصة .

المرحلة الأولى : في الغسالة المتعقبة بطهارة المحل ، غير الملاقية لعين النجس ، والحكم بطهارتها يمكن أن يُقرَّب بعدة وجوه :

الأول : دعوى القصور الذاتي في اطلاقات أدلة انفعال الماء القليل ، إما عن الشمول لفرض الملاقاة للمتنجس الخالي من عين النجس مطلقاً ؛ وإما عن الشمول لفرض هذه الملاقاة الواقعة خلال التطهير .

وهذه الدعوى ، بتقريبها الأول صحيحة ، لما تقدم في محله ، من عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس . وإن لم يكن تقريبها الثاني تاماً ، إذ لو فرض الاطلاق في دليل انفعال الماء القليل للمتنجس ، فهو شامل للغسالة أيضاً ، فإنا إذا فرضنا هذا الاطلاق في مفهوم أخبار الكر ـ وقلنا ان مفهومها موجبة كلية شاملة للمتنجس أيضاً ـ ، فمن الواضح ، أنه يدل حينئذ على الانفعال بالملاقاة ، وهي حاصلة في حالة التطهير ، فالاطلاق شامل للغسالة ، وإذا فرضنا الاطلاق في روايات : (ان ادخلت يدك في الماء وقد اصابها شيء من المني فأهرق ذلك الماء) ، فهي وان كانت واردة في غير مورد التطهير ، بناءاً على اشتراط التطهير بالقليل بوروده على المتنجس ، ولكن الخصوصية مَلْغِيَّة بالارتكاز العرفي .

الثاني : ابراز المانع الخارجي عن التمسك باطلاق دليل الانفعال للغسالة ، بعد تسليمه في نفسه . وهذا المانع له تقريبات :

بعد تسليمه في نفسه . وهذا المانع له تقريبات :

أحدها : إيقاع المعارضة بين اطلاق دليل انفعال الماء القليل لماء الغسالة ، وإطلاق دليل أن الماء المتنجس ينجس ، لأن الجمع بينهما غير ممكن ، لاقتضائه تنجس الثوب بالماء المغسول به ، وبعد التعارض والتساقط ، يرجع إلى أصالة الطهارة .

ويرد عليه :

أولاً : أن الأمر بلحاظ الدليل الثاني ، دائر بين التخصيص والتخصص ، ومع العلم بسقوطه تفصيلاً ، لا يمكن جعله معارضاً لاطلاق دليل الانفعال .

وثانياً : أن دليل تنجيس الماء المتنجس ، ليس له إطلاق للغسالة حتى مع فرض نجاسته ، لأن الدليل ، إنما هو مثل موثقة عمار القائلة : « اغسل كل ما أصابه ذلك الماء » ، وهي واردة في ماء متنجس في المرتبة السابقة ، والعرف لا يساعد على إلغاء الخصوصية ، لوضوح تقبُّل العرف قذارة الماء المغسول به مع نظافة المغسول ، فلا يتعدى من القول بأن الماء المتنجس في نفسه ينجس ، إلى القول بأن الماء المتنجس بنفس ما غسل به ينجس المغسول به .

ثانيها : إيقاع المعارضة بين اطلاق دليل الانفعال ، وإطلاق دليل أن الماء المتنجس ينجس ، لكن لا بتطبيقه على نفس الموضع النجس الذي غسل به ، بل على ما يجاوره مما يمتد إليه عادة . فإن الغسل يمتد عادة إلى مواضع طاهرة مجاورة ، والالتزام بأنها تتنجس يستدعي تطهيرها ، ويتكرر في تطهيرها نفس المحذور .

والجواب : هو نفس ما تقدم بالنسبة إلى التقريب السابق .

ثالثها : إيقاع المعارضة بين اطلاق دليل الانفعال ، واطلاق دليل أن الماء المتنجس لا يطهر جزافاً ، وإنما يطهر بالاتصال بالمعتصم ، لامتناع الجمع بين الدليلين ، لادائه إلى نجاسة الماء المتخلف في الثوب المغسول ، لعدم موجب لارتفاع النجاسة عنه من اتصال بكر ونحوه .

وبعد هذا ، نضم ارتكاز : أن الماء الواحد لا يمكن أن يتبعض في الحكم ، وندعي أن المتخلف مع المنفصل ماء واحد قبل الانفصال ، فيكون دليل : ان الماء إذا تنجس لا يطهر إلا بالمعتصم ، دالاً أولاً على طهارة الماء المتخلف ، ودالاً بتبع ذلك ، على طهارة الماء المنفصل ، وتسري بذلك معارضته لدليل الانفعال من المتخلف إلى المنفصل .

ويرد عليه :

أولاً : أن دليل عدم ارتفاع النجاسة عن الماء إلا باتصاله بالمعتصم ، يعلم بسقوطه عن الماء المتخلف من الغسالة ، إما تخصُّصاً ، لعدم حدوث النجاسة فيه ، وإما تخصيصاً ، للقطع بطهارته فعلاً عند تخلفه ، ومعه لا يصلح للمعارضة .

وثانياً : إن هذا الدليل غير موجود ، اللهم إلا الاطلاق الأحوالي لنفس دليل انفعال الماء القليل ، بمعنى أن مقتضى الاطلاق الأفرادي في هذا الدليل ، نجاسة الغسالة ، ومقتضى إطلاقه الأحوالي ، عدم ارتفاع هذه النجاسة ، ولو سلم هذا ، فكيف يعقل أن يجعل هذا الاطلاق الأحوالي ، مسوِّغاً لرفع اليد عن الاطلاق الأفرادي ، الذي يكون الاطلاق الأحوالي متفرعاً عليه ؟ ! .

رابعها : ايقاع المعارضة بين اطلاق دليل الانفعال ، ودليل ان الماء المتنجس لا يكون مطهراً ، لان الجمع بين الدليلين ، يقتضي عدم ارتفاع النجاسة اصلاً ، لان الغسالة تتنجس في آن الملاقاة ، والنجس لا يكون مطهراً .

والفرق بين هذا التقريب والتقريبين الأولين : ان الجمع بين الدليلين في ذينك التقريبين ، كان يقتضي حدوث نجاسة اخرى ، والجمع هنا ، يقتضي

عدم ارتفاع النجاسة التي غسل الشيء يلحاظها .

ويرد عليه :

اولاً : ان الامر في الدليل الثاني ، دائر بين التخصيص والتخصص .

وثانياً : نفي مثل هذا الدليل ، لان المراد بان الماء المتنجس لا يطهر ، إن كان الماء المتنجس بغير ما يراد تطهيره به فهو مسلّم ، وغير منطبق على المقام ، وإن اريد ما تنجس بنفس ما يطهر به ، فعدم مطهريته اول الكلام ، لأن عدم جواز التطهير بالمتنجس ، انما استفيد من لسان الأمر باراقة الماء النجس ونحوه من الالسنة ، وكلها ناظرة إلى ما هو نجس ، بقطع النظر عن عملية التطهير .

ثم ان اي دليل يقع طرفاً للمعارضة مع دليل انفعال الماء القليل ، إذا كان من أخبار الآحاد ، يقدم عليه دليل الانفعال ، بناءً على قطعية سنده ، بتظافر الروايات الدالة عليه .

الثالث : دعوى وجود قرينة لبية متصلة ، تقيد اطلاق دليل انفعال الماء القليل ، بنحو لا يشمل الغسالة التي نتحدث عنها . وذلك لان تطبيق اطلاق هذا الدليل على الغسالة المذكورة ، له اربعة انحاء ، وكلها على خلاف الارتكاز .

احدها : ان يطبّق الدليل على تمام الغسالة ، وحتى بعد تخلّفها في الثوب ، وهذا خلاف الارتكاز القاضي بطهارة الثوب بكل ما يلتصق به ويندك فيه من ماء .

ثانيها : ان يطبق على تمام الغسالة ، ويلتزم بارتفاع النجاسة عن المتخلف ، وهو ايضاً خلاف الارتكاز ، الآبي عن ان يكون مجرد تخلف الماء وعدم انفصاله موجباً لارتفاع النجاسة عنه .

ثالثها : ان يطبق على الغسالة المنفصلة فقط من حين انفصالها . وهذا ايضاً خلاف الارتكاز الحاكم بأن ملاقاة الماء للنجس ، إذا لم توجب تنجسه في

حينه ، فلا توجب ذلك بعد زوال الملاقاة وبعده عنه .

رابعها : ان يطبق على الغسالة المنفصلة فقط ، ولكن لا من حين الانفصال ، بل من اول ازمنة الملاقاة . وهذا خلاف ارتكاز ان الماء الواحد لا يتبعض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة .

ونتيجة ذلك كله ، إنحسار اطلاق دليل الانفعال عن ماء الغسالة بالقرينة اللبية .

ويرد على هذا الوجه : امكان تبنّي التطبيق الثاني ، ويلتزم بان ارتفاع النجاسة بمجرد التخلف ، وانفعال ما ينفصل ، وان كان على خلاف الارتكاز ، إلا ان ما هو مخالف للارتكاز ، ارتفاعها بنحو السالبة بانتفاء المحمول ، واما ارتفاعها بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ـ بإعمال عناية عرفية لفرض الماء المتخلف بحكم المستهلك والمندك في جانب الثوب المغسول به ـ ، فليس امراً على خلاف الارتكاز . فالاستهلاك العرفي بوجوده الحقيقي ، وان لم يكن ثابتاً ، ولكنه ثابت بنحو من العناية ، فكما ان استهلاك الماء المتنجس في المعتصم ، مطهر له بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ، كذلك استهلاكه واندكاكه في الثوب المغسول به .

والصفة المشتركة بين الماء المعتصم والثوب المغسول به ، عدم انفعالهما بالماء المستهلك فيهما ، اما الأول فلاعتصامه ، وأما الثاني ، فلان ما دل على انفعال الملاقي للماء المتنجس ، لا يشمل ما تنجس الماء بغسله . كما ان العرف لا يرى تقذّر الجسم بالماء الذي تقذر بسبب استعماله في تنظيفه ، وهذا هو الفرق بين الماء المتخلف في المغسول ، والماء المتنجس في المرتبة السابقة ، إذا أصاب الثوب وتخلّف فيه ، فانه باصابته للثوب ينجس الثوب .

وإن شئتم قلتم : ان الثوب مع ما يتخلف فيه من رطوبات ، لا يراه العرف موضوعين للحكم بالنجاسة والطهارة ، بحيث يتصف احدهما بالطهارة والاخر بالنجاسة ، لاستهلاك احدهما واندكاكه في جنب الأخر . ففي مورد التطهير ، حيث يعلم بان الثوب يطهر بالغسل ولا ينفعل بماء الغسالة من

جديد ، تسري الطهارة إلى ما يتخلف فيه ايضاً لعدم تبعضهما في الحكم .

فالمطهّر للرطوبات المتخلفة ، ليس هو مجرد انفصال ما انفصل ، بل اندكاكها في جنب الثوب ، بنحو ، يعتبر المجموع موضوعاً واحداً ـ للطهارة أو للنجاسة ـ ، غير قابل للتبعض .

وأما في غير مورد التطهير ـ كما اذا القينا ماءاً نجساً على ثوب وتخلفت فيه رطوباته ـ ، فهو وان كان موضوعاً واحداً غير قابل للتبعض أيضاً ، إلا ان حكمه هو النجاسة ، لان الثوب قد انفعل بالملاقاة .

المرحلة الثانية : في الغسالة المتعقبة بطهارة المحل ، الملاقية لعين النجس ، ويتصور فرض هذه الغسالة ، في موارد عدم وجوب التعدد ، ولا بد من ملاحظة الوجوه الثلاثة السابقة لمعرفة الحكم هنا :

أما الوجه الاول : فلا اشكال في عدم جريانه في الغسالة الملاقية لعين النجس ، لأن ادلة انفعال الماء القليل ، انما كانت قاصرة عن الشمول لملاقاة المتنجس ، لا النجس .

ودعوى : ان دليل الانفعال هو مفهوم اخبار الكر ، وهو موجبة جزئية ، فلا يمكن التمسك باطلاقها ، مدفوعة :

أولاً : بانه لو سلّم عدم الاطلاق اللفظي ، في سائر أدلة الانفعال لصورة الملاقاة التطهيرية للنجس ، فلا شك في ان الارتكاز العرفي ، يلغي خصوصية كون الملاقاة بهذا العنوان أو بعنوان آخر ، فينعقد الاطلاق بتوسط هذا الارتكاز .

وثانياً : بان كلمة شيء ، في اخبار الكر ، إذا كان المراد بها الملاقاة . دل المفهوم ـ بناءاً على كونه موجبة جزئية ـ ، على ان الملاقاة في الجملة منجسة ، وهي ذات فردين : الملاقاة التطهيرية ، وغيرها . والمتيقن الثاني ، وأما إذا اريد بالشيء ، عين النجس ، فلا شك في ان عين النجس ، داخل في المنطوق والمفهوم ، وبعد العلم بدخول عين النجس في الموجبة الجزئية للمفهوم ، صح التمسك باطلاقها الأحوالي ، لاثبات كونه منجساً ولو في حال الملاقاة

التطهيرية ، إذ لا مانع من افتراض الاطلاق الأحوالي في الأفراد ، المتيقن دخولها في موضوع الموجبة الجزئية المقتنصة بالمفهوم . فالملاقاة التطهيرية على الاول ، تكون فرداً من موضوع القضية ، وعلى الثاني ، تكون حالة من حالات الفرد المتيقن دخوله في تلك القضية .

وأما الوجه الثاني : وهو إيقاع التعارض بين اطلاق دليل الانفعال ، واطلاق دليل آخر ، فلو تم في المرحلة الاولى ، فلا يتم بنفس الطريقة هنا ، لأن الجمع بين الدليلين لا محذور فيه ، الا الالتزام ببقاء النجاسة في المغسول ، وغاية ما يلزم من ذلك ، عدم كفاية الغسلة المزيلة . ولا مانع من الالتزام بذلك ، الا دعوى اقتضاء الاطلاق في دليل الأمر بالغسل كفايتها ، فلا بد من جعل هذا الدليل حينئذ ، طرفاً ثالثاً للمعارضة .

كما ان الوجه الثالث : وهو المنع عن تطبيق دليل الانفعال لقرينة لبية متصلة ، لا يجري ايضاً ، إذ لا مانع من اطلاقه ، ولا يلزم منه اي مخالفة للارتكاز ، وانما يلزم منه عدم كفاية الغسلة المزيلة في التطهير ، فتصل النوبة ـ حينئذ ـ ، إلى المعارضة بين اطلاق دليل انفعال الماء القليل بعين النجاسة ، واطلاق الامر بالغسل ، بناءاً على ظهوره في كفاية الغسلة المزيلة للعين . وبناءاً على قطعية سند دليل الانفعال ، يتقدم عند المعارضة على كل دليل يقابله إذا كان ظنياً .

المرحلة الثالثة : في الغسالة الملاقية لعين النجس ، والتي لا تتعقبها طهارة المحل . ومن الواضح ، عدم جريان الوجوه الثلاثة فيها . **أما الأول** : فلان المفروض ملاقاة عين النجس . **وأما الثاني** : فلانه لا يلزم محذور من الجمع بين الدليلين ، الا عدم كفاية تلك الغسلة في التطهير ، وهذا مفروض في المقام . **وأما الثالث** : فلأن تطبيق دليل الانفعال على تمام تلك الغسالة ، لا يخالف الارتكاز ، بعد البناء على عدم كفايتها في التطهير .

المقام الثاني : في حكم الغسالة على ضوء الروايات الخاصة .

والكلام فيه يشتمل على جهتين :

الأولى : في الروايات المستدل بها على النجاسة وهي عديدة .

منها : رواية عبد الله بن سنان المتقدمة ، حيث دلت على عدم جواز الوضوء من الماء الذي يغسل به الثوب ، وهو كاشف عن نجاسة الغسالة . والغريب ، ان السيد الاستاذ ، دفع هذا الاستدلال هنا : بان المنع فيها من استعمال الغسالة حكم تعبدي ، وغير مستند إلى نجاستها[1] ، بينما ذكر في مناقشة الاستدلال بالرواية المذكورة على مانعية الماء المستعمل عن رفع الحدث به : ان النهي عن الوضوء بالماء المستعمل في الرواية ، مخصوص بالماء الملاقي للثوب النجس ، وللجنب المنجس[2] .

وإن شئت قلت : ان الرواية يستفاد منها احد الامرين : إما نجاسة الغسالة ، وإما المانعية التعبدية لها ، وللماء المستعمل في رفع الجنابة . لان النهي ، ان كان بملاك نجاسة الماء ، استفيد الأول ، وان كان بقطع النظر عن ذلك ، استفيد الثاني . فمن استظهر بقرينة الذيل ، اتجاه النهي بلحاظ الأمر الأول ، تمت دلالة الرواية عنده على نجاسة الغسالة ، ومن لم يستظهر ، تشكّل لديه علم اجمالي تعبدي بنجاسة الغسالة ، او ببطلان الوضوء بالماء المستعمل في رفع حدث الجنابة . فالمهم ضعف سند الرواية .

ومنها : الأخبار الناهية عن غسالة الحمّام ، وقد مثل لذلك[3] ، برواية ابن ابي يعفور ، عن ابي عبد الله (ع) في حديث قال : « واياك ان تغتسل من غسالة الحمام ، ففيها تجتمع غسالة اليهودي ، والنصراني ، والمجوسي ، والناصب لنا أهل البيت . . . » الحديث[4] ، وروايته الاخرى : « لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمّام ، فان فيها غسالة ولد الزنا . . . وفيها غسالة الناصب . . . »[5] .

---

(١) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج٢ ص ١٤٧ .
(٢) نفس المصدر ص ١٠٤ ـ ١٠٧ .
(٣) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج١ ص ٣٤١ .
(٤) (٥) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١١ من الماء المضاف حديث ٥ ، ٤ .

وهاتان الروايتان اجنبيتان عن محل الكلام ، بناءاً على ما هـو المعروف من نجاسة الكافر . فـان اليهودي والنصـراني والمجوسي والنـاصب ، نجس عيني ، وليس الماء المنحدر من جسده ماء غسالة بالمعنى الفقهي المقصود في المقـام ، وهو ما يستعمل في التطهير ، لأن عين النجس لا تطهر بالماء ، فلا إشكال في نجاسة ذلك الماء .

كما ان ولد الزنا ، لم يفرض نجاستـه العرضيـة ، ليكون المـاء المنحدر عن جسـده ماء غسـالة بـالمعنى المبحـوث عنـه . وكـأن الـذي أوجب ادراج هـاتـين الروايتين ، هو مجيء لفظ الغسالة فيهما .

نعم ، يمكن ابراز مثل رواية حمزة بن احمد ، عن أبي الحسن الأول(ع) ، « قـال : سـألتـه ـ أو سـألـه غيـري ـ عن الحمـّام . قـال : ادخله بميـزر وغض بصرك ، ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيهـا ماء الحمـّام ، فانـه يسيل فيهـا ما يغتسل به الجنب ، وولد الزنا ، والناصب لنـا اهل البيت ، وهـو شرُّهم »[١] . بناءاً على حمل ما يغتسل به الجنب ، على ما يتطهر به من الخبث . غير ان عطف ولد الزنا ، مع معلومية طهارته ، يكون قرينة على حمل الأمر على التنـزيه ، ولـو لأمر معنوي ، فلا يدل على نجاسة الغسالة .

ومثـل ذلك ، روايـة علي بن الحكم ، عن رجـل ، عن أبي الحسن (ع) ـ في حديث ـ ، انه قال : لا تغتسل من غسالة ماء الحمام ، فانه يغتسل فيه من الزنا ، ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب . . . »[٢] ، فان تقييد الغسل بكونـه من الزنا ، وعطف ولد الزنا عليه ، قرينة على ما أشرنا إليه .

ومنها : رواية العيص ، التي رواهـا الشيخ في الخـلاف ، ونقلها صـاحب الوسائـل ، عن الشهيد في الـذكرى ، والمحقّق في المعتبـر : « قال : سـألته عن

---

(١) وسائل الشيعة باب ١١ من الماء المضاف حديث ١ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١١ من ابواب الماء المضاف حديث ٣ .

رجـل أصابتـه قطرة من طشت فيـه وضوء . فقـال : ان كـان من بـول أو قـذر فيغسل ما أصابه »[1] .

والاستدلال بالـرواية يتـوقف : اولاً : على ان يكـون المراد بقـوله : (ان كان من بول) ، ان كـان الوضـوء من بول ، لا ان القـطرة من بول . وثـانياً : على ان يكون صدق عنوان الـوضوء من البـول ، صادقـاً حتى مع جفـاف البول وزوالـه عرفـاً ، والا لاختص بفرض مـلاقاة الغسـالة لعـين النجس . وكلمة : (قذر) ، التي عطفت على كلمة : (بـول) ، لا اطلاق فيهـا للمتنجس ، لأنها ان كانت بالمعنى المصدري ، فلا يبعد اختصاصها بعين النجس ايضاً ، فلا تـدل الرواية على اكثر من انفعـال الغسالـة بعين النجس . وثـالثاً : عـلى تمامية سند الـرواية ، المتـوقف على اثبـات صحة طـريق الشيخ إلى العيص . ومجـرد وجـود طريق صحيح لـه إلى كتاب للعيص في الفهـرست ، لا يكفي لاثبات انـه يروي هذه الرواية بنفس ذلك الطريق ، لإمكان ان يكـون مروياً عن طريق المشـافهة بـالوسـائط ، او من كتاب آخـر منسوب إلى العيص ، او من نسخـة اخـرى من نفس الكتاب ، غير النسخة المتلقاة بالطريق الصحيح .

ومنها : رواية عمار ، الآمرة بغسل الاناء ثـلاث مرات ، مـع التفريـغ في كـل مرة ، فيقـال : ان التفريـغ في المرة الأخيـرة ، ليس الا بنكتة نجـاسـة مـاء الغسالة .

والجواب : ان بالامكان الالتزام باشتراط انفصال ماء الغسـالة ـ إمـا لتقوم مفهوم الغسل به ، أو على اساس تعبدي ـ ، ومعه لا يبقى في الرواية دلالة عـلى النجاسة . ولو سلّمت دلالتها ، وقعت طرفاً للمعارضة ، مع ما يـدل على عـدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس .

الجهة الثانية : في الروايات المستدل بها على الطهارة

---

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب الماء المضاف حديث ١٤ .

فمنها : رواية الأحول المتقدمة ، تمسكاً باطلاق التعليل فيها : (ان الماء اكثر من القذر) ، الشامل لجميع الغسالات .

ويرد على ذلك : ان الماء في التعليل ، ان حمل على العهد ، اختص بماء الاستنجاء ، وتعذر التمسك باطلاقه ، وان حمل على الجنس ، كان دالاً على عدم انفعال الماء القليل مطلقاً ، فتعارضه ـ حينئذ ـ ، جميع ادلة الانفعال

ومنها : : خبر عمر بن يزيد : « قال قلت : لابي عبد الله (ع) : اغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة ، فيقع في الاناء ما ينزو من الأرض ، فقال : لا بأس به »[1] .

والاستدلال بهذا الخبر غريب ، لان ظاهر فرض السائل كون المكان مما يبال فيه ، اتجاه نظره إلى كون القطرة لاقت الموضع المتنجس بالبول ، والملتزم بطهارة الغسالة ، لا يلتزم بطهارة الماء الملاقي للموضع النجس بغير نحو التطهير ايضاً ، فلا بد له ان يحمل نظر السائل على الشك في الملاقاة للموضع المتنجس بالبول ، فلعل الجواب بنفي البأس ، كان بلحاظ هذه الجهة ، وان مجرد كون المكان يبال فيه ، لا يكفي للحكم بالنجاسة ، ما لم يحصل الجزم بالملاقاة . وحيث ان ملاقاة القطرة لعين النجس على بدن الجنب ، غير مفروضة ايضاً ، فلا يمكن التمسك حينئذ باطلاق نفي البأس ، لاثبات طهارة الغسالة الملاقية لعين النجس ، ما دامت حيثية السؤال كون القطرة قد سقطت على محل يبال فيه .

ومنها : رواية الأحول الاخرى « قلت له : استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب ، قال لا بأس » .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من ابواب الماء المضاف حديث ٧ .

وتقريب الاستدلال بها . أن فرض السائل كونه جُنُباً ، ظاهر في ان المني كان ملحوظاً في الاستنجاء ، إما مع البول والغائط ، أو بدونها ، ومع ذلك حكم بطهارة الملاقي للغسالة .

ويرد عليه : اولاً : ان غاية ما يقتضيه ، توسيع نطاق العفو الثابت في ماء الاستنجاء ، بنحو يلحق غسل المني في موضعه ، بغسل البول والغائط في العفو عن ملاقيه . وثانياً : ان فرض السائل الجنابة ، قد يكون لاحتمال دخلها بما هي حدث في الحكم الشرعي .

ومنها : رواية محمد بن مسلم ، المتكفلة لغسل الثوب في المركن مرتين(١) .

وتقريب الاستدلال بها . ان غسل الثوب في المركن ، إما بغمسه في ماء المركن ، وإما بوضعه في المركن وصب الماء عليه .

وعلى الوجهين ، يلزم محذور من فرض نجاسة الغسالة ، أما على الاول : فيلزم انفعال ماء المركن بالغسلة الاولى ، وحينئذ ، يتنجس الثوب بالغمسة الثانية . وعلى الثاني : يلزم انفعال المركن نفسه بالغسالة ، وحينئذ يتنجس الثوب عند طرحه فيه في المرة الثانية لصب الماء عليه . والمحذور ، انما يندفع بتطهير المركن ، ومع عدم التنبيه على ذلك ، يستكشف طهارة الغسالة .

وهذا التقريب لو سلّم ، وفرض كون المولى في مقام البيان من سائر الجهات ، فغايته الاطلاق لفرض ملاقاة الماء لعين النجس ، فيقع طرفاً للمعارضة ، مع ادلة انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس ، بالعموم من وجه ، وتقدم عليه .

وبهذا يظهر ، أنه لا موجب للخروج عما هو مقتضى القاعدة في الغسالة ،

---

(١) تقدمت في هامش ص ٢٤ من هذا الجزء .

(مسألة ـ ١) لا اشكال في القطرات التي تقع في الإناءِ عند الغسل ، ولو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة المحدث الاكبر(١) .

وهو التفصيل بين ملاقي النجس منها ، وملاقي المتنجس ، وفي كل مورد يحكم فيه بطهارة الغسالة ، يحكم فيه ايضاً بمطهريتها من الخبث والحدث ، لعدم تمامية رواية عبد الله بن سنان المتقدمة لإثبات المانعية التعبدية .

(١) من دون فرق في ذلك ، بين ان نقول بوجود اطلاق في دليل المانعية المفترض ـ وهو خبر عبد الله بن سنان المتقدم ـ ، يشمل تلك القطرات ، أو نمنع عن وجوده ، وذلك : لوجود ما يدل بالخصوص على نفي المحذور في تلك القطرات ، كرواية الفضيل ، نعم يظهر الأثر العملي فيما لا يكون مشمولاً لرواية الفضيل ، كما إذا كان المستعمل بنسبة النصف ، أو الثلث إلى ما في الاناء ، فيقع الكلام حينئذ ، في اطلاق رواية عبد الله بن سنان له .

وقد ادعي بهذا الصدد ، عدم الاطلاق فيها ، لأن موضوع المنع فيها هو الماء المستعمل ، والماء إذا تركب من المستعمل وغير المستعمل ، لم يصدق عليه عنوان المستعمل بوجه ، ومعه يبقى تحت اطلاقات طهورية الماء(١) .

ويرد عليه : أن الماء المستعمل الملقى في الاناء ، بعد فرض عدم استهلاكه ووجوده بالفعل عرفاً ، فهو فرد من موضوع دليل المنع ، فالمقدار الذي يقع من الوضوء به يكون باطلاً ، وهذا يكفي لاثبات بطلان الوضوء ، فكأن من نفى الاطلاق ، لاحظ المجموع المركّب من المائين ، فرداً واحداً مردداً بين الدخول تحت الاطلاق والخروج ، وحيث إنه حين يلحظ بما هو مركّب ، لا يصدق عليه عنوان الماء المستعمل ، فادعى عدم شمول دليل المانعية له . ولكن عدم صدق العنوان على المركّب ، لا يلزم منه عدم صدقه على جزئه ، والجزء

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٣٤٤ .

(مسألة ـ ٢) يشترط في طهارة ماء الاستنجاء[١] امور :
الأول : عدم تغيره في احد الاوصاف الثلاثة[٢] .

قابل لأن يقع بنفسه موضوعاً للمانعية ، فيشمله اطلاق الدليل .

(١) أو في العفو الخاص الذي يتميز به ماء الاستنجاء .

(٢) وقد يُقرَّب هذا الشرط بأحد وجهين :

الأول : ايقاع التعارض بين اطلاق ما دل على طهارة ماء الاستنجاء الشامل لفرض التغير ، واطلاق ما دل على نجاسة الماء بالتغير ، وتقديم الثاني على الأول ، لأنه بأداة العموم في بعض رواياته ، كرواية حريز : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب »[١] . والعموم الاداتي مقدم على الاطلاق الحكمي في روايات الاستنجاء[٢] .

وهذا الوجه غريب ، إذ يرد عليه : أن طرف المعارضة مع روايات ماء الاستنجاء ، على فرض دلالتها على طهارته ، إنما هو مفهوم رواية حريز ، وما هو مدخول اداة العموم منطوقها ، فبالعموم الوضعي ، يثبت أن كل غلبة للماء على النجاسة ، تحفظ له طهارته ، وأما أنه لا يوجد شيء آخر بدلاً عن الغلبة يحفظ هذه الطهارة ، فهذا من شؤون انحصار العلة للجزاء بالشرط المصرح به ، وهذا الانحصار ، إنما يستفاد من الاطلاق وعدم ذكر البدل . وما يراد اثباته بروايات الاستنجاء ، ليس هو أن بعض انحاء الغلبة للماء لا تحفظ الطهارة ، ليعارض العموم الوضعي في رواية حريز ، بل أن هناك علة أخرى تحفظها ايضاً ، وهي استعمال الماء في الاستنجاء .

هذا مضافاً ، إلى إشكال سَنَدي في رواية حريز ، تقدم في بحوث الماء

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الماء المطلق حديث ١ .
(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٣٤٦ .

المتغير ، وإشكال في دلالة اخبار ماء الاستنجاء على الطهارة تقدم آنفاً ، إذ أوضحنا ، أنها لا تدل على أكثر من عدم انفعال الملاقي ، وبذلك لا تعارض رواية حريز بوجه .

وإنما ينبغي ايقاع المعارضة بين اطلاق روايات الاستنجاء لحال التغير ، واطلاق ما دل على انفعال ملاقي الماء النجس .

وبهذا الصدد ، إذا افترضنا دليلين على انفعال الملاقي ، احدهما وارد في ملاقي طبيعي الماء النجس ، كروايات القَصَب المبتلّ بماء قذر ، والآخر وارد في ملاقي الماء النجس المتغير خاصة ، كرواية عمار في الفأرة المتسلخة في الماء ، بناءاً على أن تسلخها في ماء قليل يساوق تغيره ، أمكننا القول ، بأن النسبة بين روايات الاستنجاء ، والدليل الأول على انفعال الملاقي هي العموم والخصوص المطلق ، والنسبة بينها وبين الدليل الثاني العموم من وجه . فيتعارض اطلاق روايات ماء الاستنجاء لحال التغير ، مع اطلاق الدليل الثاني لماء الاستنجاء ـ بعد الغاء خصوصية مورده بالارتكاز العرفي ـ ، ويرجع بعد تساقط الاطلاقين ، إلى اطلاق الدليل الأول لانفعال الملاقي ، لأنه أعم مطلقاً من روايات ماء الاستنجاء ، فيصلح للمرجعية بعد تساقط الخاصين ، فيثبت انفعال الملاقي لماء الاستنجاء المتغير .

الثاني : أن عنوان ماء الاستنجاء ، منصرف للاشارة إلى حيثية الملاقاة مع النجاسة ، فالحكم المجعول فيها ، ظاهر في أن ماء الاستنجاء معفو عنه بلحاظ حيثية الملاقاة ، لا بلحاظ حيثية اخرى كالتغير ، وليس في روايات ماء الاستنجاء نظر إلى ذلك[1] .

وهذا الكلام متجه ، بناءاً على أن يكون مفاد روايات ماء الاستنجاء طهارة الماء ، فإن المتيقن منها حينئذ ، هو كونها بصدد بيان عدم منجسية الملاقاة

---

(١) التنقيح ج ١ ص ٣٤٥ .

الثاني : عدم وصول نجاسة إليه من خارج[١] .

المأخوذة في عنوان ماء الاستنجاء ، لا عدم منجسية الملاقاة المقرونة بعناية زائدة ، وهي التغير .

وأما بناءً على أن تكون الروايات ناظرة إلى طهارة الملاقي فقط وعدم انفعاله ، فحيث ان كون الماء الملاقى ـ بالفتح ـ نجساً ، هو تمام الموضوع لنجاسة الملاقي ، وليست نجاسة ماء الاستنجاء على نحوين : بالملاقاة تارة وبالتغير اخرى ، بل هي بالملاقاة مطلقاً ، وليس التغير إلا حالة مقارنة ، قد تنضم إلى ماء الاستنجاء المتنجس بالملاقاة ، وقد لا تنضم ، فقد يقال حينئذ : انه لا معنى للتجزئة في نظر روايات العفو عن ماء الاستنجاء ، إذ ليس هناك في مقابلها ، إلا ما دل على أن الماء النجس منجس ، وليس التغير مُفْرِداً للموضوع في هذا الدليل ، إذ لا دخل له في ايجاد النجاسة في الماء القليل اصلاً ، لأن الماء القليل ، ينفعل دائماً بمجرد الملاقاة ، ولا أثر بعد ذلك للتغير ، فهو مجرد حالة من الحالات المقارنة ، فكما يشمل العفو الثابت في روايات ماء الاستنجاء سائر الحالات المقارنة ، كذلك يشمل حالة الاقتران بالتغير .

اللهم إلا أن يقال : ان التغير وإن كان حالة مقارنة ، ولكنه يختلف عن سائر الحالات المقارنة ، في أن المركوز عرفاً ، دخله في النجاسة ، ولو في تأكيدها وشدتها ، بحيث تكون الملاقاة سبباً لمرتبة من النجاسة ، ويكون التغير بالملاقاة الواقع بعدها ، سبباً في مرتبة أشد من النجاسة بحسب الارتكاز العرفي . ومع تصور مرتبتين من هذا القبيل ، يمكن أن يدعى حينئذ نظر روايات العفو عن ماء الاستنجاء ، إلى العفو بلحاظ المرتبة الأولى الحاصلة بالملاقاة ، لا بلحاظ يشمل المرتبة الثانية الحاصلة بالتغير .

(١) أما بناءاً على استفادة الطهارة من روايات ماء الاستنجاء ، فلأن

المستفاد منها عدم انفعاله بملاقاة نجاسة موضع النجو ، ولا نظر فيها إلى عصمته عن الانفعال بملاقاة أخرى .

وأما بناءاً على استفادة العفو عنه بلحاظ الملاقى ، فالأمر كذلك أيضاً ، لأن ملاقاة الماء للنجاسة الخارجية ، وملاقاته للنجاسة المخصوصة في موضع النجو ، فردان من سبب النجاسة شرعاً ، ونظر روايات العفو عن ملاقي ماء الاستنجاء ، متجه إلى العفو بلحاظ نجاسته الناشئة من ملاقاة النجاسة المخصوصة ، لا العفو بلحاظ نجاسته الناشئة من ملاقاة النجاسة الخارجية .

ولا يقال : ان حال ملاقاة النجاسة الخارجية كحال التغير ، فكما تقدم أن روايات ماء الاستنجاء ـ بناءاً على أن مفادها هو العفو ـ ، يمكن أن يُدَّعى اطلاقها لفرض التغير ايضاً ، كذلك يمكن أن يدعى في المقام ، اطلاقها لفرض الملاقاة الخارجية .

لأنه يقال : إن دعوى الاطلاق في العفو لفرض التغير هناك ، كانت مبنية على أن التغير مجرد حالة من حالات المقارنة لماء الاستنجاء النجس بالملاقاة ، فلا يتجزأ العفو بلحاظه ، لأن النظر إنما يكون متجهاً نحو النجاسة ، بدون اختصاص ببعض حالاتها المقارنة دون بعض ، وأما في المقام ، فالملاقاة للنجاسة الخارجية ليست حالة مقارنة ، بل هي سبب للتنجيس في نفسه ، فيتجه عرفاً دعوى التجزئة في نظر الروايات الحاكمة بالعفو ، وكونها بصدد العفو بلحاظ النجاسة الناشئة من الملاقاة مع النجو ، لا النجاسة الخارجية .

ولا يقال : ان ملاقاة ماء الاستنجاء للنجاسة الخارجية ، إذا كانت بعد انفعاله بملاقاة موضع النجو ، فلا ينجس بتلك الملاقاة ، لأنه نجس بملاقاة موضع النجو ، والنجس لا يتنجس ، فليست هناك نجاستان في ماء الاستنجاء ، ليقال : ان العفو عن الملاقي إنما هو بلحاظ احداهما فقط .

لأنه يقال : أن المتنجس يتنجس أيضاً ، إذا كان للنجاسة الأخرى اثر

الثالث : عدم التعدّي الفاحش ، على وجه لا يصدق معه الاستنجاء[١] .

الرابع : ان لا يخرج مع البول او الغائط نجاسة اخرى مثل الدم[٢] . نعم ، الدم الذي يُعَدُّ جزءاً من البول ، أو الغائط ، لا بأس به[٣] .

الخامس : ان لا يكون فيه الاجزاء من الغائط بحيث يتميز[٤] . واما إذا كان معه دود ، او جزء غير منهضم من الغذاء ، أو

زائد مصحح لجعلها عرفاً ، كما في المقام ، فإن أثرها في المقام انفعال الملاقي ، وعليه فلا يشمل العفو موارد الملاقاة للنجاسة الخارجية ، فيرجع فيها إلى اطلاقات الادلة الاولية .

(١) والا خرج عن اطلاق روايات الاستنجاء ، وشملته اطلاقات الأدلة الأولية .

(٢) لعدم احراز نظر روايات الاستنجاء إلى نجاسة اخرى ، سواء كانت داخلية أو خارجية ، فيبقى تحت الاطلاق .

(٣) إذا كان مستهلكاً عرفاً في البول والغائط ، لعدم صدق الملاقاة مع الدم عرفاً حينئذ . وأما مع عدم الاستهلاك فلا عفو . فكأن المراد بالجزئية ، ما يساوق الاستهلاك العرفي .

(٤) فإن هذه ملاقاة منفصلة عن عملية الاستنجاء ، فهي غير مفترضة في عنوان روايات ماء الاستنجاء ، ليكون لها اطلاق يقتضي عدم المحذور من ناحيتها ، فتبقى تحت الاطلاقات . نعم الأجزاء المندكة وغير المتميزة ، لما كان بقاؤها غالبياً في ماء الاستنجاء ، فلا محذور فيه ، لشمول الدليل له حينئذ

شيء آخر لا يصدق عليه الغائط ، فلا بأس به(١) .

(مسألة ـ ٣) لا يُشْتَرَطُ في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد ، وان كان احوط(٢) .

بقرينة الغلبة ، بل لا محذور ـ على القاعدة ـ ، لأن الاندكاك مساوق للاستهلاك ، ومعه لا تصدق الملاقاة مع النجس عرفاً .

(١) تارة : يراد بذلك ، فرض خروج الدود مع الغائط ، ويكون المقصود حينئذ التنبيه على الفرق ، بين ما إذا انضم إلى الغائط في المخرج نجس عيني كالدم ، أو ما ينجس بنفس الغائط . فانضمام الأول مضر بالعفو دون الثاني ، واخرى : يراد فرض وجود الدود في ماء الاستنجاء بعد انتهاء عملية الاستنجاء .

فإن اريد الأول ، فقد يقال في وجه التفرقة : ان الدود لما كان متنجسا بنفس الغائط ، فيكون اولى عرفاً بعدم التأثير منه ، لكونه متفرعاً عليه في النجاسة ، وهذا بخلاف النجس العيني الآخر .

وقد يدفع ذلك : بأن العفو لم يكن بملاك خفة النجاسة ، بل لمصلحة التسهيل ، فلا معنى لإعمال هذه الأولوية . اللهم إلا أن يقال : بأن العرف لا يتعقل التفكيك بين النجس والمتنجس من هذه الناحية ، سواء كان ملاك الحكم الخفة ، أو التسهيل ، ولكن افتراض عدم تعقل العرف هذا بلا موجب .

وإن اريد الثاني ، فلا ينبغي الاشكال ، في أن حال الدود الموجود في ماء الاستنجاء بعد انتهاء العملية ، حال أي متنجّس يلاقيه الماء حينئذ ، إذ في هذا الظرف لا عفو عن الملاقاة مطلقاً .

(٢) والوجه في عدم الاشتراط ، أن عنوان ماء الاستنجاء صادق في كلتا

(مسألة ـ ٤) إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ، ثم أعرض ، ثم عاد ، لابأس ، الا إذا عاد بعد مدة ينتفي معها صدق التنجس بالاستنجاء ، فينتفي حينئذ حكمه(١) .

(مسألة ـ ٥) لا فرق في ماء الاستنجاء ، بين الغسلة الأولى والثانية في البول الذي يعتبر فيه التعدد(٢) .

(مسألة ـ ٦) إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعي ، فمع الاعتياد كالطبيعي(٣) . ومع عدمه ، حكمه حكم سائر النجاسات في

الحالتين ، وهو موضوع العفو في الروايات .

ودعوى : ان مع سبق اليد تتنجس اليد ، فيكون ماء الاستنجاء ملاقياً للمتنجس الخارجي فينجس.

مدفوعة : بأن هذا المحذور ، وارد حتى مع سبق الماء على اليد ، إذا لم تتحقق ازالة العين بتمامها قبل استعمال اليد ، لأن اليد تتنجس حينئذ . وماء الاستنجاء يلاقي اليد على كل حال ، إما حدوثاً على فرض سبقها ، وإما بقاءاً على فرض سبقه . نعم لو بدأ الغسل الاستنجائي بعد سحب اليد نهائياً ، أو استعملت اليد بعد إزالة عين النجس بالماء بالمرة ، لم يلزم المحذور ، ولكنه فرض غير شائع ، فالاطلاق محكم .

(١) لأن مرتبة من الاستمرارية والتعاقب دخيلة في صدق العنوان . وأما استمرارية القصد عقلا فليست معتبرة ، ولا يضر انثلامها .

(٢) لإطلاق القرينة التي استندنا إليها سابقاً ، في اثبات شمول روايات ماء الاستنجاء للاستنجاء البولي ، وهي غلبة وقوع كل ذلك في مكان واحد .

(٣) بتوقف ذلك على أمرين :

وجوب الاحتياط من غسالته .

(مسألة ـ ٧) إذا شك في ماء انه غسالة الاستنجاء ، أو غسالة سائر النجاسات ، يحكم عليه بالطهارة(٢) . وان كان الاحوط الاجتناب .

الأول : صدق عنوان مـاء الاستنجاء وعنـوان النجو ، وعـدم اختصاصـه بالموضع المعد بطبعه .

الثـاني : تكفّل الـروايات للقضيـة على نهج القضيـة الفـرضيـة ، لينعقـد الاطلاق اللفظي فيها ، لا على نهج القضية الشخصية ، كـما إذا تحدّث السـائل عن نفسه ، وإلا لم ينعقد الاطلاق .

أما اللفظي منه ، فلوضوح ان القضية شخصية بحسب الفـرض ، وليس الحكم فيها وارداً على فرض كلي ليتمسـك باطـلاقه . وامـا الاطلاق بمـلاك ترك الاستفصال ، فلأنه إنما ينعقـد ، مع فـرض عدم وجـود ظهور حـال يعين حـال تلك القضية الشخصية ، وإلا لم يحتـج إلى الاستفصال ، ليثبت الاطـلاق بملاك ترك الاستفصال . وعليه يمكن أن تفرض سـلامة السـائل واعتيـاديته ، سببـاً في الاستغناء عن الاستفصال ، فلا يكشف تركه عن الاطلاق .

والأمر الثاني ، إن تم في بعض الـروايات ، فتتميم الأمـر الأول مشكل ، لعدم الجزم بصدق عنوان النجو على غير الموضع المعد بطبعه . والتعـدي يتوقف على الجزم بعدم الفرق واقعاً أو ارتكازاً ، وهو اشكل .

(١) يقع الكلام في هـذا الفرع تـارة : على مبنى طهـارة ماء الاستنجـاء ، واخرى : على مبنى العفو .

فعلى الأول ، قد يقال : بالطهارة ، تمسكـاً باستصحـابها وقـاعدتهـا . ولا

شك في جريان هذه الاصول في نفسها ، وإنما الكلام في وجود اصل موضوعي حاكم ينقح موضوع النجاسة ،على أساس ان المطلقات ، دلت على نجاسة كل ماء قليل لاقى النجاسة ، وخرج من ذلك ـ بمخصص منفصل ـ ، ماء الاستنجاء ، فأصبح موضوع العام مركّباً : من ماء قليل لاقى النجاسة ، وعدم كونه ماء استنجاء ـ بناءاً على أن العام بعد التخصيص ، لا يتعنون بعنوان وجودي مضاد لما خرج بالتخصيص ، وإنما يؤخذ في موضوعه نقيض ما خرج ـ . والجزء الأول محرز بالوجدان ، والجزء الثاني محرز باستصحاب عدم كون هذا الماء ماء استنجاء ، وهو استصحاب تام الاركان ، بل قيل : بأنه يجري ، حتى مع عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، لأن الماء له حالة سابقة عدمية مع انحفاظ وجوده ، إذ لم يكن ماء استنجاء قبل الاستعمال[١] .

والتحقيق : أن عنوان ماء الاستنجاء الخارج بالتخصيص ، مشتمل بالتحليل على عدة خصوصيات ، وهي : الماء ، والملاقي لشيء ، وكون ذاك الشيء نجساً ، وكونه غائطاً ، وفي موضع النجو ، فمجموع هذه الخصوصيات ، تشكّل عنوان ماء الاستنجاء .

فإن فرض أن هذه الخصوصيات مأخوذة بنحو التقييد ، فماء الاستنجاء موضوع مقيد لا مركب ، ونقيضه هو عدم مجموع تلك الخصوصيات ، بما هو عدم المجموع . ولا شك حينئذ ، في أن المجموع بما هو مجموع ، يعلم بعدمه قبل الاستعمال ، مع انحفاظ وجود الماء فيستصحب ، ولو لم نقل بالاستصحاب في العدم الأزلي .

وإن فرض أنها مأخوذة بنحو التركيب ، فالمجموع بما هو مجموع ليس موضوعاً للاثر الشرعي في دليل ماء الاستنجاء ، بل الموضوع ذوات الاجزاء ،

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم ج ١ ص ٢٠٢ الطبعة الثانية .

وحينئذ فلا يمكن استصحاب عدم المجموع ، بل لا بد من استصحاب عدم ذات الجزء ، ولهذا يتعين ملاحظة أن اركان الاستصحاب للعدم ، في أي جزء تتم . ومن المعلوم ، أن الماء معلوم الملاقاة للنجاسة ، فالشك انما هو في حدوث الجزء الأخير من الموضوع المركّب ، المأخوذ في دليل ماء الاستنجاء ، وهو كون النجاسة الملاقية للماء غائطاً في الموضع المخصوص .

فإذا علم مثلاً ، بأن هذا الماء غسل به شيء ، ولم يعلم أنه هل غسل به موضع النجو من النجو ، أو من الدم ، فالشك في الحقيقة في ماهية النجاسة التي تحقق الغسل بلحاظها ، وفي مثل ذلك ، ينحصر الطريق لاثبات النجاسة ، باستصحاب عدم كون تلك النجاسة نجواً ، وهو من استصحاب العدم الأزلي ، لأن النجاسة منذ مبدأ وجودها مرددة بين الدم والغائط .

وقد لا يكون هناك شك اصلا فيما هو دم وفيما هو غائط ، وإنما الشك في كيفية استعمال الماء ، وأنه هل استعمل في تطهير موضع النجو من النجو ، أو في تطهير اليد من الدم ، فلا معنى هنا لاستصحاب عدم كون الملاقي للماء نجواً ، لأن ذات الملاقي ، إما نجو يقينا ، أو دم يقينا ، فلا شك فيه . والملاقي بوصف كونه ملاقيا وإن كان مشكوكاً ، ولكن اجراء الاستصحاب فيه لا يصح ، الا بناءاً على فرضية التقييد دون التركيب ، لأن مرجعه إلى استصحاب عدم المجموع .

وأما استصحاب عدم الملاقاة للنجو ، فلا يُثْبت موضوع النجاسة ، لأن موضوعها ـ بناءاً على التركيب ـ ، ملاقاة الماء للنجس ، وأن لا يكون هذا النجس نجواً ، فالطريقة الوحيدة لاحراز هذا الموضوع ، هو استصحاب عدم كون النجس نجواً ، وهو من استصحاب العدم الأزلي ، والمفروض ، أنه لا شك في كون هذا النجس نجواً ، وفي كون ذاك دماً ، فيتعين في مثل ذلك ، الرجوع إلى قاعدة الطهارة . نعم لو كان عنوان ماء الاستنجاء مأخوذاً بنحو التقييد ، جرى استصحاب عدمه مطلقاً كما عرفت .

(مسألة ـ ٨) إذا اغتسل في كر ، كخزانة الحمّام ، او استنجى فيه ، لا يصدق عليه غسالة الحدث الاكبر[1] ، أو غسالة الاستنجاء أو الخبث .

هذا كله على مبنى الطهارة : وأما على مبنى العفو ، فنجاسة الماء معلومة وإنما الشك في نجاسة ملاقيه . وقد دل الدليل العام على انفعال الملاقي للماء النجس ، وخرج منه بالتخصيص ، ماء الاستنجاء ، حيث لا ينفعل ملاقيه .

فإن قيل : بأن موضوع العام يتركب بعد التخصيص ، من ملاقاة ماء نجس ، وعدم كون الماء ماء استنجاء ، جرى استصحاب عدم كون هذا الماء ماء استنجاء ، وليس هذا من استصحاب العدم الأزلي ، وبه يحرز موضوع الانفعال للملاقي .

وإن قيل : بأن موضوع العام يتركب بعد التخصيص ، من ملاقاة ماء نجس ، وعدم كون نجاسته ناشئة من النجو ، تعين اجراء استصحاب العدم الأزلي ، لأن عدم كون نجاسته من النجو ، ليس له حالة سابقة ، إلا الحالة الأزلية السابقة على وجود النجاسة . ومبنى الوجهين : أخذ عنوان ماء الاستنجاء بنحو التقييد ، أو التركيب .

ولا حاجة على مبنى العفو ، إلى إجراء الاستصحاب في نفس النجاسة التي لاقاها الماء ، لنفي كونها نجواً ، ليقع الاشكال في ذلك ، فيما إذا كان التردد في كيفية استعمال الماء لا في ماهية النجاسة ، لأن المأخوذ في موضوع انفعال الملاقي للماء ، نجاسة الماء ، لا ملاقاته للنجس .

(١) وقد قيل في توجيه ذلك : أن رواية عبد الله بن سنان ، إنما دلت ـ على فرض تماميتها ـ ، على عدم جواز رفع الحدث بالماء الذي اغتسل به الجنب وأزيل به الخبث ، وهذا يختص بالماء الذي مس بدن الجنب وأصابه ، إذ لولا

(مسألة ـ ٩) إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبني على العدم[١] .

(مسألة ـ ١٠) سلب الطهارة أو الطهورية عن الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر أو الخبث استنجاء أو غيره ، انما يجري في الماء القليل دون الكر فما زاد ، كخزانة الحمّام ونحوها .

مماسته لـه ، لم يصدق عليـه أنه مـاء اغتسل بـه الجنب ، فلا يصـدق على الكـر العنوان المزبور[١] .

ويرد عليه : أنه حتى لو فرض التسليم بأن الاغتسال بالماء يعني المماسة ، فهذا لا يدفع المحذور ، إذ لا مانع حينئذ ، من تطبيق دليـل المنع عـلى الاجزاء التي أصابت بدن الجنب من الكر ، فيثبت عدم جواز رفع الحدث بها .

ومن الـواضح ، عنـد تكرار اغتسـال الجنب في الكر ، أن هـذه الاجـزاء تزداد ، وبانتشارها في الكر ، يصبح الاغتسال فيه بنحو صحيح متعذراً ، للجزم عادة ، بأن بعض ما يصيب البدن في حـال الاغتسال من تلك الاجـزاء ، فكأن الكلام المذكـور ، مبني على افتـراض أن الكر بمجمـوعه فـرد واحد من مـوضوع الدليل ، فإما أن يشمله المنع أو لا ، مع انـه لا محذور في شمـول دليل المنـع ، لخصوص ما يصدق عليه عنوان موضوعه عليه ، كما هو الحال ـ مثلاً ـ ، في دليل الانفعال بالتغير ، كما إذا تغيرت اجزاء في داخل ماء كثـير ، فإن الـدليل ينـطبق على تلك الاجزاء ، لا على الماء كله ، فليكن دليل المنع كدليل التغير .

والمهم في عدم شمول المنع ـ على القول به ـ ، للكثير ، الإجماع ، وبعض الروايات ، كرواية صفـوان بن مهران الجمّـال ، ورواية محمـد بن إسماعيـل بن بزيع ، الدالتين على جواز رفع الحدث بالماء الكثير الذي يغتسل فيه الجنب .

(١) لاستصحاب العدم .

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٣٥١ ـ ٣٥٢ .

(مسألة ـ ١١) المتخلف في الثوب بعد العصر طاهر[1] . فلو أخرج بعد ذلك ، لا يلحقه حكم الغسالة ، وكذا ما يبقى في الاناء بعد اهراق ماء غسالته .

---

(١) الكلام في الماء المتخلف يقع في جهتين : **الأولى** : في حكمه وهو في الثوب . **والأخرى** : في حكمه بعد إفرازه .

أما الجهة الأولى : فلا إشكال في طهارته ، لما تقدم من عناية استهلاكه عرفاً ، واندكاكه في جنب الثوب ، بمعنى أن العرف لا يتعقل اختلاف الثوب معه في الحكم ، بل يراهما موضوعاً واحداً . وحيث ان الثوب طهر بالغسل ، فيطهر المتخلف معه .

وأما الجهة الثانية : فتارة يتكلم عن حكمه من حيث الطهارة ، وأخرى من حيث كونه ماءاً مستعملاً بلحاظ المانعية التعبدية .

أما الأول : فلا إشكال في طهارته ، لأنه لا موجب لنجاسته إلا الملاقاة الأولى ، وبعد فرض سقوط أثرها بتبعية الماء المتخلف للثوب في الطهارة ، لا معنى ـ عرفاً ـ ، لتأثيرها من جديد .

وأما الثاني : فقد يقال : بعدم شمول المنع التعبدي له ، لتقوّم الغسل بانفصال الماء ، فالمتخلف لما لم ينفصل في عملية الغسل ، لا يصدق عليه أنه غسل به الثوب ، فلا يشمله إطلاق رواية عبد الله بن سنان .

ويرد عليه ـ مضافاً إلى ما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى ، من عدم تقوّم مفهوم الغسل بانفصال ماء الغسالة ـ ، ان تقوّم الغسل بذلك ، لا يعني عدم صدق ماء الغسالة على المتخلف .

وتوضيحه : أن غسلِ الثوب بماء ، تارة يقال : أنه لا يتوقف على انفصال

(مسألة ـ ١٢) تطهر اليد تبعاً بعد التطهير ، فلا حاجة إلى غسلها[١] .

شيء منه أصلاً ، وأخرى يقال : انه يتوقف على انفصال المقدار المتعارف ، وثالثة يقال : أن الغسل بكل جزء من ذلك الماء ، يتوقف على انفصال ذلك الجزء .

والكلام المذكور لتقريب عدم المنع في الماء المتخلف . إنما يتم على الاحتمال الثالث ، وهو غير متعين بعد التجاوز عن الاحتمال الأول ، بل الصحيح ـ بعد تجاوزه ـ ، هو الاحتمال الثاني ، ومعه يصدق عنوان الغسل بتمام الماء بشرط انفصال المتعارف منه ، فمع انفصال المتعارف ، يصدق على الجميع أنه غسل به الثوب ، بما فيه الماء المتخلف . والذي يسهّل الأمر ، عدم القول بالمنع التعبدي رأساً .

(١) المعروف ، هو طهارة اليد بالتبعية . وإثبات ذلك في غاية الاشكال ، لأنه إن كان بدعوى تنظيره بطهارة الماء المتخلف بالتبعية ، ففيه : أن الماء المتخلف ، إنما يطهر كذلك ، لعدم تعقّل العرف اختلافه في الحكم مع الثوب ، مع أن هذا الاختلاف ، متعقل بالنسبة إلى الغاسل ، مع المغسول ، لكونهما أمرين منفصلين ، فالعناية الارتكازية للتبعية هناك لا تجري هنا .

وإن كان بدعوى الاطلاق المقامي في أدلة التطهير ، إذ لو كانت اليد تبقى على نجاستها للزم التنبيه على الامام ، ففيه : أن ذلك فرع كون بقاء اليد على النجاسة أمراً مغفولاً عنه عادة ، ولو لارتكاز طهارتها بالتبعية عرفاً . وبعد معرفة عدم وجود مثل هذا الارتكاز كما أشرنا إليه ، فلا غفلة نوعية ، ولا موجب حينئذ لفرض الاطلاق المقامي ، بل تكفي الاحالة على القواعد وسائر الأدلة .

وكذا الظرف الذي يغسل فيه الثوب[١] ونحوه .

(مسألة ـ ١٣) لو أجرى الماء على المحل النجس ، زائداً على مقدار يكفي في طهارته ، فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة طاهر ، وأن عد تمامه غسلة واحدة ، ولو كان بمقدار ساعة ، ولكن مراعاة الاحتياط أولى[٢] .

وإن كان بدعوى لغوية الحكم بطهارة الثوب بالغسل ما لم يحكم بطهارة يد الغاسل ، لأنه سوف يكسب النجاسة من جديد بملاقاة يد الغاسل ، فيرد عليه : أن يد الغاسل ، كثيراً ما تغسل أيضاً في نفس العملية ، فتطهر بغسلها ، ولا موجب حينئذ لانفصال الثوب . هذا مضافاً إلى أن يد الغاسل غالباً من المتنجس الثاني ، وهو لا ينَجس .

(١) الكلام في الظرف ، هو الكلام في اليد ، فلا يطهر إلا بغسله ، وهو كثيراً ما يحصل بنفس العملية ، في غير ما يصدق عليه عنوان الاناء الذي يحتاج تطهيره إلى التعدد ، لما ورد في رواية عمّار ، من لزوم غسله بالقليل ثلاثاً .

ودعوى أن رواية محمد بن مسلم : (اغسله في المركن مرتين)، تدل على الطهارة بالتبعية ، لظهورها في عدم الاحتياج إلى تطهير المركن ، مع أنه إناء محتاج إلى التعدد ثلاثاً ، ولا يكفي في تطهيره الغسل الضمني الحاصل له . مدفوعة : بعدم الجزم بانطباق عنوان الاناء على مثل المركن . مضافاً إلى أن الغالب في المركن ، كونه متنجساً ثانياً فلا يكون منجساً ، فلعل السكوت عن تطهيره بهذا الاعتبار .

(٢) الكلام في هذه المسألة : تارة يقع في أن المحل النجس ، هل يطهر قبل قطع الماء عنه أوْ لاَ ؟. وأخرى : بعد الفراغ عن طهارته ، في أن الماء الجاري عليه بقاءاً هل يعتبر ماءاً مستعملاً أوْ لا ؟.

(مسألة ـ ١٤) غسالة ما يحتاج إلى تعدد الغسل ، ـ كالبول مثلاً ـ ، إذا لاقت شيئاً ، لا يعتبر فيها التعدد[1] ، وان كان احوط .

أما الأول : فالظاهر الطهارة ، لأن المأخوذ مطهراً ليس هـو عنوان الغسلة حتى يقـال : ان الغسلة لا تزال قـائمة ولا تتم إلا بـانقطاعهـا ، بـل الغسـل ، والغسل يصدق بصب المقدار الكافي من المـاء ، سواء قـطع أوْ لاَ . بل حتى لـو فـرض أخـذ عنـوان الغسلة ، يتعـين الحكم بـالـطهـارة ، إذ بمنـاسبـات الحكم والموضوع المركوزة عـرفاً ، يعـرف أن الميزان هـو انغسال المحـل النجس ، وهذا حاصل قبل انقطاع الغسلة .

وأما الثاني : فلا إشكال في طهارة الماء بقاءاً لعدم ملاقاته للنجس ، وحتى لو ادعي صدق عنوان الغسالـة على الجميـع أيضاً ، لأن النجـاسة لم تـرتّب على عنوان ماء الغسالة ، بل على مـلاقاة النجس ، وهي غـير حاصلة ، بـل لو رتب الحكم بنجاسة الملاقي في دليل على عنوان ماء الغسالة ، فهو بالارتكاز العـرفي ، يرجع أيضاً إلى الحكم بالانفعال بالملاقاة للنجس ، غير الحاصلة في المقـام ، لأن العـرف لا يتعقل النجـاسة التعبـدية ، وإنمـا يتعقلها بـالسرايـة ، والسرايـة فرع نجاسة الملاقي ـ بالفتح ـ .

وأما حكم الماء الجاري بقاءاً من حيث جـواز رفع الحـدث به ، فـالظاهـر جواز ذلك أيضاً ، ولو قيل بالمنع التعبدي في ماء الغسالة ، لأن وحدة الغسالة ، لا ينافي تبعضها في الـدخول تحت مـوضوع دليـل المنع ، بعـد أن فهم منه ، أن مـوضوع المنـع هو الغسـالة المؤثـرة في رفع الخبث أو الحـدث ، والغسلة الطويلة بقاءاً لا أثر لها في ذلك .

(١) عدم اعتبار التعدد ، يتوقف عـلى إثبات إطـلاق يقتضي كفايـة مطلق الغسل ، ولو كان إطلاقاً مقامياً ، بأن يُدَّعى الاطلاق المقـامي في أدلة مـطهريـة

الماء ، المقتضي للحوالة على العرف في تشخيص كيفية إزالة القذر ، أو الاطلاق المقامي في نفس أدلة النجاسات ، باعتبار أن مفادها هو جعل الشيء فرداً من القذر بالاعتبار ، ويفهم العرف من ذلك ، أن شأنه شأن القذر العرفي في كيفية التطهير ، ما لم تتم قرينة خاصة على تصرف شرعي في تلك الكيفية .

وأما لو منع الاطلاق المقامي بكلا تقريبيه ، فالحصول على الاطلاق اللفظي في الروايات مشكل ، وإن حاول ذلك السيد الأستاذ في عدة روايات[١] .

منها : رواية عمار ، عن أبي عبد الله : « أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب ، ولا تحل الصلاة فيه ، وليس يجد ماءاً يغسله ، كيف يصنع ؟ قال : يتيمم ويصلي ، فإذا أصاب ماءاً غسله وأعاد الصلاة »[٢] .

ويرد على الاستدلال بهذه الرواية : أن المفروض في كلام السائل ، الفراغ عن نجاسة الثوب ولزوم غسله ، واتجاهه بالسؤال إلى تشخيص الوظيفة في حال العجز عن الغسل ، فقول الإمام في الجواب : (فإذا أصاب ماءاً غسله)، ليس في مقام بيان ما هو المطهر ، بل في مقام بيان لزوم الاعادة والتدارك بعد وجدان الماء .

ومنها : رواية زرارة : « قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره ، أو شيء من مني . . . إلى أن قال : تعيد الصلاة وتغسله »[٣] . ويرد على الاستدلال بها نظير ما تقدم .

ومنها : رواية عمار ، عن أبي عبد الله ، في الرجل إذا قص أظفاره بالحديد ، أو جز شعره أو حلق قفاه ، فإن عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلي .

---

(١) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، ج ٢ ص ١٧٩ - ١٨٠ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٤٥ من أبواب النجاسات الحديث ٨ .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

سئل : فإن صلى ولم يمسح من ذلك بالماء . قال : يعيد الصلاة ، لأن الحديد نجس »[١] .

فإن حكمه بكفاية المسح بالماء ، معللاً بأن الحديد نجس ، يعطي أن طبيعة النجس تنجس ملاقيها . وتزول نجاستها بمجرد إصابة الماء .

ويرد عليه : أن التعليل بنجاسة الحديد ، ليس تعليلاً لكفاية مطلق المسح ، بل لبطلان الصلاة بدون مسح ، أي غسل ، ومقتضى قانونية التعليل وإسراءه ، أن كل صلاة وقعت قبل غسل النجس فهي باطلة ، لا أن كل نجس يكفي فيه مطلق المسح .

ومنها : رواية العيص بن القاسم ، المتقدمة في بحث ماء الغسالة ، حيث ورد فيها : إن كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه ، فإن مقتضى الاطلاق فيها ، كفاية مطلق الغسل في ملاقي الغسالة التي غسل بها من البول ، غير أن الرواية ضعيفة السند كما تقدم .

وقد حاول السيد الأستاذ ، تصحيح سند الرواية ، بأن ظاهر قول الشهيد : قال العيص ، أنه اخبار حسي ، وكلما دار أمر الخبر بين الحسية والحدسية ، حمل على الحسية ، وبما أن الشهيد لم يكن معاصراً للرجل ، فلا مناص من حمل قوله هذا ، على أنه وجدها في كتاب قطعي الانتساب إلى العيص[٢] .

ويرد على ذلك : أن احتمال تواتر شخص نسخة من كتاب العيص في زمان الشهيد ، بحيث تكون كل عبائره وألفاظه كالمحسوس في غاية الضعف ، وإنما المتعارف ـ على أفضل تقدير ـ ، أن يكون لمثل الشهيد طريق أو بضعة طرق إلى الكتاب ، وحيث إنها مجهولة لدينا ، فلا يمكن التعويل عليها .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٨٣ من أبواب النجاسات الحديث ٦ .
(٢) مدارك العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، ج ٢ ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .

(مسألة ـ ١٥) غسالة الغسلة الاحتياطية إستحباباً ، يستحب الاجتناب عنها[1] .

ومع عدم تمامية الاطلاق في الروايات الخاصة ، وعدم التعويل على الاطلاق المقامي بالنحو الذي استظهرناه ، يجب الرجوع إلى الاطلاق الاحوالي لدليل نجاسة المغسول ، لو سلّم مثل هذا الاطلاق ، ومع الخدشة فيه بما تكررت الاشارة إليه مراراً ، يجري استصحاب النجاسة ، على القول بجريانه في الشبهة الحكمية ، ومع عدم هذا القول ، تجري قاعدة الطهارة لو كان دليلها غير قاصر عن الشمول في نفسه لموارد الشك في بقاء النجاسة ، ومع القصور ، كما أشرنا إلى وجهه مراراً ، لا بد من الرجوع إلى أصول طولية حكمية .

(١) احتياطاً لاحتمال نجاستها ، أو كونها موضوعاً للمنع التعبدي الواقعي ، بناءاً على القول به .

الماء المشكوك

(قاعدة الطهارة ـ سندها ـ حدود مفادها ـ النسبة بينها وبين غيرها ـ سائر الجهات المتعلقة بها ـ فروع وتطبيقات)



فصل في الماء المشكوك

الماء المشكوك نجاسته طاهر ، الا مع العلم بنجاسته سابقاً[1] .

---

(١) وذلك لقاعدة الطهارة ، ولاستصحابها فيما كانت حالته السابقة هي الطهارة ، أو لقاعدة الطهارة وحدها في موارد توارد الحالتين . ويحسن بهذا الصدد ، تنقيح قاعدة الطهارة ، وتحقيق نكاتها ، والمهم من شؤونها وذلك في عدة جهات :

الجهة الأولى : في مدرك القاعدة . وتوضيحه : أن بالامكان الاستدلال على قاعدة الطهارة ـ بوصفها أصلاً برأسها في قبال الاستصحاب وسائر الأصول ـ ، بوجهين :

الوجه الأول : رواية عمار : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ، فإذا علمت فقد قذر ، وما لم تعلم فليس عليك »[1] .

وهذه الفقرة ، جاءت في ذيل حديث طويل جاء في التهذيب[2] ، وقد نقله الشيخ (قدس سره) باسناده إلى محمد بن أحمد بن يحي ، عن أحمد ابن

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٧ من أبواب النجاسات حديث ٤ .
(٢) ج ١ ص ٢٨٤ .

الحسن بن علي بن فضال ، عن عمرو بن سعيد ، عن مصدق بن صدقة ، عن عمار بن موسى الساباطي .

وسند الحديث تام ، لولا أحمد بن يحيى ، المشترك بين الموثق وغيره .

نعم ، جملة من فقرات الحديث وردت في موارد أخرى من الكتب الأربعة ، بحذف أحمد بن يحيى . فالشيخ نقل مثلاً في الاستبصار[١] ، جملة من صدر الحديث بالسند التالي : (أخبرني الحسين بن عبيد الله ، عن عدة من أصحابنا ، عن محمد بن يعقوب ، عن أحمد بن ادريس ، عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن أحمد بن الحسن بن علي ، عن عمرو بن سعيد الخ) .

وكذلك نقل الكليني في الكافي[٢] ، شبيهاً بما في الاستبصار : (عن أحمد بن ادريس . ومحمد بن يحيى ، عن محمد بن أحمد ، عن أحمد بن الحسن . . الخ) .

ونقل الصدوق في الفقيه[٣] مرسلاً ، جزءاً من الصدر ، وليس في جميع ما نقلوه ، الفقرة التي تضمنت قاعدة الطهارة ، فلا يكفي سقوط أحمد بن يحيى في الكافي والاستبصار والفقيه ، لتصحيح سند القاعدة .

والتخلص من هذه المشكلة يكون بأحد طريقين : إما بإثبات اشتباه الشيخ في التهذيب بذكره لأحمد بن يحيى ، ولو بلحاظ تكرر كلمة أحمد في السند الذي قد يوجب التشويش ، وإما بإثبات وثاقة هذا الواسطة ، الذي انفرد التهذيب بذكره .

أما الطريق الأول : فلما كان الاشتباه على خلاف الأصل ، فلا بد من قرينة لإثباته ، وما قد يصلح أن يكون قرينة عليه ، سقوط أحمد بن يحيى في

(١) ج ١ ص ٢٥ .
(٢) ج ١ ص ٩ .
(٣) ج ١ ص ١٠ .

الاستبصار ، لأن الحديث المذكور في الاستبصار ، هو نفس الحديث ، غاية الأمر ، أنه نقل جزءاً منه على أساس التقطيع في الروايات . ولا يحتمل العكس ، بأن يكون الاشتباه في نسخة الاستبصار ، وذلك لأن الاستبصار ينقل بواسطة الكليني ، ونحن نرى أن الكافي مطابق مع الإستبصار في إسقاط أحمد بن يحيى .

ولكن الانصاف ، إن هذه القرينة لا توجب الوثوق بزيادة أحمد بن يحيى ، بنحو يرفع اليد عن ظهور الأصول العقلائية في عدم الاشتباه ، خصوصاً بعد الالتفات إلى نكتتين :

الأولى : أن طريق الشيخ إلى محمد بن أحمد بن يحيى في الاستبصار ، مختلف عن طريقه إليه في التهذيب ، فالرواية لم تؤخذ من مصدر واحد في الموردين ، ففي التهذيب ، بدأ بمحمد بن أحمد بن يحيى ، وطرقه إليه في المشيخة وفي الفهرست ، ليس فيها الكليني . وأما في الاستبصار ، فينقل الحديث عن الحسين بن عبيد الله ، عن عدة من أصحابنا ، عن محمد بن يعقوب الكليني ، عن أحمد بن ادريس ، عن محمد بن أحمد بن يحيى .

الثانية : ان هناك اختلافاً في التعبير بين نسختي التهذيب والاستبصار ، بلحاظ متن الرواية ، مما يؤكد أن هذه مأخوذة بنحو ، وتلك ماخوذة بنحو آخر ، لا أن هذا تكميل لذاك ، وذاك تقطيع لهذا .

والذي يظهر بالمقارنة بين موارد الرواية في الكتب الأربعة : أن الصيغة التي وقع الكليني في طريقها واحدة تقريباً ، سواء بلحاظ ورودها في الكافي ، أو في الاستبصار ، أو التهذيب ، بطريق مشتمل على الكليني[1] ، بينما يختلف المنقول في الفقيه ، والمنقول في التهذيب ، بطريق غير مشتمل على الكليني ، فقد ذكر فيها مثلاً الدجاج بدلاً عن الحمام ، بينما المذكور في الصيغة التي وقع فيها الكليني ، الحمام .

---

(١) كما في التهذيب للشيخ الطوسي ، ج ١ ص ٢٢٨

نعم ، يمكن أن يبعد وجود أحمد بن يحيى ، كوسيط بين محمد بن أحمد ابن يحيى ، وأحمد بن الحسن ، بعدم معهودية مثل هذا الوسيط بينهما في سائر الروايات ، وعدم وقوعه إلا في شخص ذلك الموضع من كتاب التهذيب ، ولكن سوف يأتي ، ان من المحتمل أن يكون الوسيط محمد بن يحيى ، لا أحمد بن يحيى ، ومحمد بن يحيى ، من مشايخ محمد بن أحمد بن يحيى ، على ما سيأتي إنشاء الله تعالى

وأما الطريق الثاني لتوثيق سند الرواية ، فهو توثيق الواسطة المذكورة في سند التهذيب المتقدم ، وذلك بأن يقال : ان أحمد بن يحيى مردد بين ثلاثة ، بعد تجاوز من يروي عنه الصدوق مباشرة باسم أحمد بن يحيى ، لوضوح عدم إرادته في المقام ، وهم : أحمد بن يحيى بن غلمان العياشي ، وأحمد بن يحيى المقري . وأحمد بن يحيى بن حكيم الأَوْلَدي .

والأول لا يناسب أن يكون هو الواسطة في السند لتأحر طبقته ، كماان الثاني لا يناسب فيه ذلك لتقدم طبقته ، وكونه ممن يروي عنه أصحاب الامام الكاظم (ع) ، فيستبعد نقله عن أحمد بن الحسن ، الذي هو من أصحاب الامام الهادي (ع) ، فيتعين الثالث وهو ثقة ، وبذلك يتم سند الرواية .

هذا ، ولكن قد وقع في بعض نسخ التهذيب ، محمد بن يحيى ، بدلاً عن أحمد بن يحيى ، كما في جامع الأحاديث ، وهو شخص غير ثابت التوثيق ، لأن من الواضح أنه ليس هو محمد بن يحيى شيخ الكليني ، فقد وقع محمد بن يحيى هذا ، في طريق الشيخ ، إلى روايات محمد بن أحمد بن يحيى ، فليس هو محمد بن يحيى ، الواقع بعد محمد بن أحمد بن يحيى . ويمكن أن يكون محمد بن يحيى ، الواقع في هذه المرتبة من السند ، هو محمد بن يحيى المعاذي ، المعدود في الذين استثناهم ابن الوليد من روايات محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري . وهذا الاستثناء ، إن دل على التضعيف فهو ، وإلا فالرجل غير ثابت الوثاقة ، إلا بلحاظ وروده في أسانيد كامل الزيارات ، بناءاً على التوثيق العام لرجال هذه

الأسانيد . غير أن هذا التوثيق العام لا نقول به . وعليه ، فلا يمكن التعويل على رواية الرجل ، وما دام من المحتمل أن يكون الوسيط محمد بن يحيى ، لا أحمد بن يحيى ، فلا يمكن الاعتماد على الرواية ! بل يمكن استبعاد كون الوسيط حمد بن يحيى ، إذ لم يعهد ذلك في سائر روايات محمد بن أحمد بن يحيى .

اللهم إلا أن يقال في محاولة لتصحيح سند الرواية :أن التهافت في نسخ التهذيب ، وتذبذبها بين محمد بن يحيى ، وأحمد بن يحيى ، يوجب زوال الاطمئنان الشخصي بكل منهما ، وحيث ان المعيار في الاعتماد على النسخ المعروفة بتفاصيلها ، إنما هو الاطمئنان بعدم تعهد الكذب من الناسخ ، المنضم إلى أصالة عدم الاشتباه ، فسوف يزول بالتهافت المذكور ، معيار حجية كل من النسختين ، وهو الاطمئنان الوجداني ، ومعه تبقى النسخة التي نقلها صاحب الوسائل (قدس سره) والتي اشتملت على أحمد بن يحيى على الحجية ، لأن له طريقاً تعبدياً إلى النسخة ولم ينكشف خلافه .

والحاصل : إن ما هو واصل من نسخ التهذيب ، عن غير طريق الشيخ الحر وأمثاله ، إنما يكون حجة في إثبات التفاصيل بملاك الاطمئنان الوجداني ، ومع زواله بالتهافت ، يزول ملاك الحجية ، بخلاف السخة الواصلة عن طريق الشيخ الحر ، فإنها حجة على أساس طريق تعبدي معتبر فيعول عليه ، ما لم ينكشف خلافه فتدبر جيداً .

الوجه الثاني : تصيد القاعدة واستظهارها من الموارد المتفرقة ، بدعوى أن المستظهر منها ، ان الشك بنفسه ليس ملزماً في باب النجاسة شرعاً ، وأن احتمال الطهارة يكفي في إثباتها .

والروايات المتفرقة التي تدل على ذلك عديدة ، نذكر جملة منها :

فمن تلك الروايات ، رواية حفص بن غياث ، عن جعفر ، عن أبيه

عن علي (ع) : « قال : ما أبالي أَبَوْلٌ أصابني ، أو ماء إذا لم أعلم »[١] .

ورواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) ، « قال : سألته عن الفارة والدجاجة والحمام وأشباهها ، تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أيغسل ؟ قال : إن كان استبان من أثره شيء فاغسله ، وإلا فلا بأس »[٢] .

ورواية عمار الساباطي : « أنه سأل أبا عبد الله : عن رجل يجد في إنائه فارة ، وقد توضأ من ذلك الإناء مراراً ، أو اغتسل منه ، أو غسل ثيابه ، وقد كانت الفارة متسلخة ، فجاء في ذيل الجواب : أنه إن كان إنما رآها بعد ما فرغ من ذلك ، فلا يمس من ذلك الماء شيئاً ، وليس عليه شيء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه ، ثم قال : لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها[٣] » .

ورواية حنان بن سدير : « قال : سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله فقال : اني ربما بلت فلا أقدر على الماء ، ويشتد ذلك علي . فقال : إذا بلت وتمسحت ، فامسح ذكرك بريقك ، فإن وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك »[٤] وهذه الرواية إن حملناها على ما قبل الاستبراء ، فكأن المقصود التخلص من محذور انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه ، ومحذور النجاسة ، وإن حملناها على ما بعد الاستبراء ، فالمقصود التخلص من محذور النجاسة ، والمقصود من مسح ذكره بريقه ، هو مسح مكان آخر غير ما لاقى البول .

وهذه الروايات ، وإن كانت واردة في موارد خاصة ، ولكن المنساق من لسانها إلغاء خصوصية المورد ، وان مجرد إبداء الشك في النجاسة كاف للتأمين عنها . فالامام حينما يبدي أنه لا يبالي إذا لم يكن يعلم ، أو ينفي البأس مع عدم الاستبانة ، أو يبرز الشك في تقدم وقوع الفارة لاثبات طهارة الشخص ، أو

(١) و (٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ٣٧ من أبواب النجاسات حديث ٥ ، ٣ .
(٣) وسائل الشيعة باب ٤ من النجاسات حديث ١ .
(٤) وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث ٧ .

يعلّم طريقة لايجاد الشك في النجاسة تخلصاً من لزوم الغسل ، يفهم العرف من كل ذلك ، أن الميزان في التأمين ، مجرد عدم العلم بالنجاسة ، دون نظر إلى خصوصيات الموارد ، وهو المعنى المطلوب من قاعدة الطهارة .

وتفصيل ذلك ، ان استفادة قاعدة الطهارة بمعناها المقصوْد من تلك الروايات المتفرقة تتوقف :

أولاً : على إلغاء خصوصية المورد ، من كونه ثوباً ، أو كون النجاسة المحتملة بولاً ، ونحو ذلك من الخصوصيات .

وثانياً : على إلغاء دخل الحالة السابقة ، وكون الطهارة مفروضة سابقاً في الحكم . إذ لو لم يحصل الالغاء الأول ، للزم الاقتصار على مورد الروايات ، ولا يتعدى إلى كل ما يشك في طروّ النجاسة عليه . ولو لم يحصل الالغاء الثاني ، للزم احتمال رجوع الحكم بالطهارة إلى قاعدة الاستصحاب ، بدلاً عن قاعدة الطهارة نفسها .

أما الإلغاء الأول ، فيساعد عليه الارتكاز العرفي ، لأن دخل خصوصيات ما يحتمل تنجسه ، أو ما يحتمل تنجيسه ، على خلاف الارتكاز ، فينعقد للروايات ـ بضم هذه القرينة اللبية ـ ، إطلاق من هذه الناحية .

واما الالغاء الثاني ، فقد يستشكل فيه بتقريب : أن الروايات المتفرقة كلها واردة في مورد ، من المعلوم فيه أن الحالة السابقة هي الطهارة ، وبذلك يحتمل كون الحالة السابقة دخيلة في الحكم بالطهارة ، وهذا يعني احتمال رجوع الحكم بالطهارة فيها إلى الاستصحاب ، دون قاعدة الطهارة .

ولكن إذا استظهرنا من مثل قوله : (إذا لم أكن أعلم) ، التعليل ، رجع إلى الحكم بالطهارة معللاً بعدم العلم ، ومثل هذا اللسان التعليلي ، ظاهر في أن عدم العلم هو تمام العلة للحكم بالطهارة ، دون مدخلية للحالة السابقة ، وإن كانت ثابتة في مورد الروايات .

وإن لم نحمل أمثال القول المذكور على التعليل ، وافترضناه مجرد اشتراط ، فقد يقوى حينئذ الاستشكال المذكور ، بدعوى : أن الشرطية ، إنما يستفاد منها كون الشرط علة تامة ، دون دخل شيء آخر معه ، باعتبار إطلاقها لفرض فقد ذلك الشيء الآخر ، ولا يمكن في المقام التمسك بمثل ذلك ، لنفي دخل الحالة السابقة ، لأن مورد الرواية ، يستبطن عادة انحفاظ الحالة السابقة ، وكونها هي الطهارة ، فلا اطلاق لفرض فقد الحالة السابقة ، ليستفاد من ذلك العلّية التامة للشرط ، أي لعدم العلم .

اللهم إلا أن يقال : ان انحفاظ الحالة السابقة ، وكونها هي الطهارة في مورد الروايات المتفرقة ، لا ينافي إمكان استظهار العلّية التامة للشرط ، باعتبار إناطة المولى للحكم في مقام البيان به دون ذكر شيء آخر معه ، وهذا يعني ، أن استفادة عدم دخل شيء آخر مع الشرط في إيجاد الجزاء ، لا تتوقف على انعقاد إطلاق للشرطية ، لفرض فقد ذلك الشيء الآخر ، ليقال بعدم مثل هذا الاطلاق في المقام .

بل إن نفس إناطة الحكم في الشرطية بشرط ، وعدم تقييد الشرط بشيء آخر بالواو ، يدل على عدم دخل الشيء الآخر ، لأصالة التطابق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت ، وعليه ، فيستفاد من الروايات المذكورة ، أن عدم العلم بنفسه ، تمام الموضوع للحكم ، دون دخل لفرض الطهارة وتعينها كحالة سابقة في ذلك .

نعم ، لا يمكن أن تضاف إلى الروايات المذكورة ، مثل رواية معاوية ابن عمار : « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخباث ، وهم يشربون الخمر ، ونساؤهم على تلك الحال ، ألبسها ولا أغسلها وأصلي فيها ؟ قال : نعم »[1] . ورواية عبد الله بن سنان ، في الثوب الذي استعاره الذمي وهو يشرب الخمر ويأكل الخنزير : « صلِّ فيه ولا تغسله

(١) وسائل الشيعة باب ٧٣ من التجاسات حديث ١ .

من أجل ذلك ، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه (١) .

أما الرواية الأولى ، فلأنه لم يذكر فيها كون الشك نكتة للحكم ، وإنما حكم الامام بجواز الصلاة في تلك الثياب . وهذا الحكم مجمل قابل للانطباق على نكتة الاستصحاب ، كما يكون قابلاً للانطباق على نكتة قاعدة الطهارة ، لأن المورد واجد لكلتا النكتتين .

وأما الرواية الثانية ، فلأنه قد يُدَّعى ظهورها في الاستصحاب ، باعتبار أخذ الحالة السابقة في موضوع الحكم .

ومثلها أيضا ، مرسلة محمد بن اسماعيل : « في طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام ، إلا أن يعلم أنه قد نجسه شيء بعد المطر » . فإن لحاظ الحالة السابقة موجود في هذه الرواية ، ولا يعلم أن الحكم بالطهارة لذلك ، أو بقطع النظر عن الحالة السابقة . والمقصود في المقام من قاعدة الطهارة ، إثبات كون الشك في نفسه ملاكاً للتأمين من ناحية النجاسة شرعاً ، بدون احتياج إلى ملاحظة الحالة السابقة .

الجهة الثانية : في أن قاعدة الطهارة ، هل تختص بما إذا كان الشك في النجاسة بنحو الشبهة الموضوعية ، أو تشمل موارد الشبهة الحكمية .

وتحقيق ذلك : أن مدرك القاعدة ، إذا كان منحصراً بالوجه الثاني ، فلا بد من الالتزام باختصاصها في موارد الشبهة الموضوعية ، لأن الروايات المتفرقة جميعاً ، إنما وردت في الشبهات الموضوعية ، وإلغاء الخصوصية لا يقتضي التعدي الى الشبهة الحكمية ، لعدم وجود ارتكاز يقضي بعدم الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية . فغاية ما يتحصل من تلك الروايات ، أن الشك في الموضوع ، كافٍ للتأمين ، وأما الشك في الحكم الكلي ، فلا دليل على مؤمِّنيته من ناحية تلك الروايات .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ٧٤ من أبواب النجاسات حديث ١ .

واما إذا تم المدرك الأول للقاعدة ، وهو العموم في رواية عمّار ، فلا بأس بشمول قوله : « كل شيء نظيف » ، لموارد الشبهة الحكمية والموضوعية .

ودعوى : أن العموم ، إما أن يكون بلحاظ الأنواع ، كعرق الابل الجلالة والمسكر ونحو ذلك ، أو بلحاظ الأفراد ، كهذا الفرد من العرق ، أو هذا الفرد من الشراب . ولا يصح أن يكون بلحاظ الأنواع والأفراد معاً ، لعدم التقابل بينهما ، مع ظهور العموم في تقابل مفردات العام ، فإن كان بلحاظ الأنواع ، اختص بالشبهة الحكمية ، وإن كان بلحاظ الأفراد ، اختص بالشبهة الموضوعية .

مدفوعة : بإمكان اختيار كون العموم بلحاظ الأفراد ، كما هو الطبع الأولي للعمومات ، ما لم تقم قرينة على لحاظ الأنواع ، فكل فرد لا يعلم بقذارته نظيف .

ومن المعلوم ، أن الفرد قد لا يكون معلوم القذارة ، للشك في انطباق الموضوع عليه ، وقد لا يكون معلوم القذارة ، للشك في جعل الكبرى ، وهذا يعني جريان القاعدة في موارد الشبهة الحكمية والموضوعية معاً .

الجهة الثالثة : أن القاعدة ، هل تشمل موارد الشك في النجاسة الذاتية ، أو تختص بموارد النجاسة العَرَضية ؟ . وهذا تفصيل في عرض التفصيل السابق ، لأن كلاً مِنَ النجاسة الذاتية والعَرَضية ، يتصور فيها الشبهة الحكمية تارة ، والشبهة الموضوعية أخرى .

والصحيح : أنه إذا تم المدرك الأول للقاعدة ـ وهو العموم في رواية عمّار ـ ، صح التمسك به لإجراء القاعدة في موارد الشك في النجاسة الذاتية أيضاً ، سواء كان الشك بنحو الشبهة الحكمية ، كما إذا شك في نجاسة الحيوان الجلّال ، أو بنحو الشبهة الموضوعية ، كما إذا شك في كون حيوان جلّالاً مع معلومية نجاسة الجلّال مثلاً ، وأما مع انحصار المدرك في الوجه الثاني ، فيشكل

إجراء القاعدة في موارد الشك في النجاسة الذاتية ، لأن مورد الروايات المتفرقة ، هو الشك في النجاسة العَرَضية ، ولا يساعد الارتكاز على إلغاء الفرق بين النجاستين ، لأن أشدّية النجاسة الذاتية ، توجب احتمال الفرق في المقام .

ودعوى : أن مثل قوله : « لا أبالي أَبَوْلٌ أصابني أم ماء إذا كنت لا أعلم » ، يدل على أن مناط عدم المبالاة ، هو عدم العلم بالنجاسة ، وهذا المناط محفوظ في مورد الشك في النجاسة الذاتية أيضاً . مدفوعة : بأن متعلق : (لا أعلم) ، هو ما فرض عدم المبالاة به قبل ذلك ، وهو انه أصابه البول أو الماء ، فكأنه يقول : أنا طاهر ما دمت لا أعلم أن ما لاقاني بول أو ماء . فعدم العلم ببولية المائع ، جعل مناطاً لطهارة بدن الانسان الذي أصابه ذلك المائع ، ولا يمكن أن يستفاد من ذلك ، أن عدم العلم ببولية المائع ، يكون مناطاً للحكم بطهارة نفس ذلك المائع أيضاً .

الجهة الرابعة : في تقسيم ثالث ، وهو ان الشك تارةيكون شكاً في النجاسة من اول الامر ، واخرى يكون شكاً في طروّ النجاسة ، فيقع الكلام في ان القاعدة ، هل تشمل كلا القسمين ، أو تختص بموارد الشك في طرو النجاسة ، وهذا التقسيم في عرض التقسيمين السابقين .

فقد يكون الشك في النجاسة الذاتية ، وتكون النجاسة المشكوكة طارئة ، سواء كانت الشبهة حكمية ، كما إذا شك في نجاسة بدن الجلّال ، او موضوعية ، كما إذا شك في كونه جلّالاً بعد فرض نجاسة الجلّال .

وقد يكون الشك في النجاسة الذاتية ، وتكون النجاسة المشكوكة من اول الأمر ، سواء كانت الشبهة حكمية ، كما إذا شك في نجاسة عرق الابل الجلّالة ، أو موضوعية ، كما إذا شك في كون هذا العرق منها .

وقد يكون الشك في النجاسة العَرَضية ، وتكون النجاسة المشكوكة طارئة ، سواء كانت الشبهة حكمية ، كما إذا شك في الانفعال بملاقاة

المتنجس ، أو موضوعية ، كما إذا شك في ملاقاة الشيء لعين النجس .

وقد يكون الشك في النجاسة العَرَضية ، وتكون النجاسة المشكوكة من اول الأمر ، سواء كانت الشبهة حكمية ، كما إذا استحال الخمر إلى مائع آخر مباين للخمر في الصورة النوعية العرفية ، وشك في انفعاله بملاقاة ظرف الخمر ، أو موضوعية ، كما إذا علم في الفرض المذكور ، بأن ملاقاة الظرف توجب الانفعال ، وفرضنا ان الخمر قد استحال إلى شيء نراه الآن جامداً ، وشككنا في انه هل استحال رأساً إلى شيء جامد ، او استحال إلى شيء مائع فتنجس كله بالملاقاة ثم أصبح جامداً .

وينبغي ان يعلم ، ان دعوى عدم شمول قاعدة الطهارة لموارد الشك في النجاسة من اول الامر ، واختصاصها بموارد الشك في حدوثها ، لا يعني اعتبار الحالة السابقة ، المساوق لارجاع مفاد الروايات إلى الاستصحاب ، لأن الشك في الحدوث ، قد يكون محفوظاً مع عدم تعين الحالة السابقة وعدم جريان الاستصحاب ، كما هي الحالة في موارد توارد الحالتين ، فالمغايرة بين مفاد الروايات والاستصحاب ، محفوظ في هذه الجهة على كل حال .

وتحقيق الحال في هذه الجهة : ان مدرك القاعدة ، ان كان هو العموم في رواية عمّار ، فقد يتوهم شمول العموم فيها لموارد الشك في النجاسة من أول الأمر ، لأن موضوع العام فيها ، عدم العلم بالقذارة ، وهو محفوظ على كل حال .

ولكن التحقيق : ان الحكم بالنظافة في العام مغي بقوله : (حتى تعلم انه قذر) ، وكلمة قذر ، قد تكون بكسر الذال ، فتكون بمعنى الوصف ، أو بضمِّه ، وعلى الثاني ، يجوز أن يكون وصفاً ، ويجوز أن يكون فعلاً ، بمعنى تقذره ، فعلى الأولين ، تشمل الرواية باطلاقها صورة الشك في النجاسة من اول الأمر ، وعلى الأخير لا تشمل ذلك ، لأن الفعل ظاهر في الحدوث . وبما ان

كل هذه الامور محتمل ، تصبح الرواية مما يحتمل فيها قرينية المتصل فتكون مجملة .

نعم ، لو ادعي ارتكازية عدم الفرق بين الشك في طرو النجاسة والشك في النجاسة من اول الأمر ، ثبت الحكم مطلقاً ، ولكن احتمال الفرق ، وكون طهارة الشيء حدوثاً نكتة دخيلة في ملاك جعل قاعدة الطهارة ، ليس على خلاف الارتكاز .

وأما إذا كان مدرك القاعدة هو الوجه الثاني ، أي الروايات المتفرقة ، فقد يقال : ان الحال حينئذ أسوأ ، لعدم وجود العموم أو الاطلاق فيها ، لورودها جميعاً في موارد الشك في حدوث النجاسة . ولا يمكن التعدّي من ذلك إلى مورد الشك في النجاسة من أول الأمر ، الا مع قيام الارتكاز على عدم الفرق ، ولا ارتكاز كذلك ، فلا بد من التفصيل .

وغاية ما يمكن أن يُقَرَّب به اطلاق القاعدة على هذا الوجه ، التمسك بمثل قوله : (إذا لم أعلم) ، في قوله : (ما أبالي أَبَوْلٌ أصابني أو ماء إذا لم أعلم) .

وهذا التمسك يتوقف على دعوي : ان متعلق العلم المنفي في قوله : (إذا لم اكن أعلم) ، لما لم يذكر صريحاً ، ولم يعين انه اصل النجاسة والاصابة أو حدوثها ، فلا بد من تعيينه بالاستظهار ، فيستظهر ان المتعلق هو أصل النجاسة ، لا حدوثها بعنوانه ، فيتحصل من ذلك ، ان مناط الحكم هو عدم العلم بالنجاسة ، لا عدم العلم بحدوثها ، فيشمل موارد الشك في النجاسة من أول الأمر ، وعهدة هذا الاستظهار على مدَّعيه .

ثم انه بناءاً على شمول القاعدة لموارد الشك في النجاسة من أول الأمر ، قد توقع المعارضة بينها ، وبين ظهور دليل استصحاب الطهارة في رواية عبد

الله بن سنان ، في مدخلية الحالة السابقة في الحكم بالطهارة لاحقاً ، وعدم كفاية مجرد الشك ، وهذا الظهور يعارض اطلاق القاعدة أو يقيدها .

وقد يجاب : بانه لا معارضة بين الدليلين ، فان مفاد دليل الاستصحاب ، دخل لحاظ الحالة السابقة في الحكم الاستصحابي ، ولا ينافي ذلك عدم دخله في قاعدة اخرى غير الاستصحاب ، كقاعدة الطهارة .

وفيه : ان لحاظ الحالة السابقة ، اخذ في رواية عبد الله بن سنان ، الدالة على استصحاب الطهارة ، جزء العلة لجواز الصلاة في الثوب الذي استعاره الذمّي ، حيث علل الجواز بمجموع امرين وهما : ان الثوب كان طاهراً حين الاعارة ، ولا يقين بتنجيس الذمي له ، وظاهر التعليل بذلك ، دخل مجموع جزئي العلة في الحكم بجواز الصلاة ، مع أنه لو جرت قاعدة الطهارة بمجرد الشك ، لم يكن للجزء الأول من العلة دَخْل في الحكم بجواز الصلاة .

وكذلك الحال في صحيحة زرارة ، الواردة في الشك في طهارة الثوب ، حيث يقول : « لا تعيد الصلاة لانك كنت على يقين فشككت » ، فلو كانت اصالة الطهارة تجري بدون لحاظ الحالة السابقة ، لما كان لأخذ اليقين السابق أي دخل في عدم الإعادة ، مع أن ظاهر تعليل حكم بعلة مركّبة من جزئين ، دخل كل منهما ضمناً فيه .

وقد يدفع هذا الاعتراض بوجوه :

الأول : ان الحكم المعلل بالعلة المركّبة ، هو الحكم الاستصحابي بجواز الصلاة ، أو الحكم الاستصحابي بعدم وجوب الاعادة ، وهو لا ينافي عدم دخل جزء هذه العلة المركبة في حكم آخر مماثل ، وهو الحكم المتحصل من قاعدة الطهارة .

ويرد عليه : ان المعلل في لسان الدليل ، هو أصل جواز الصلاة ، أو عدم وجوب الاعادة ، لا فرد خاص من أفراد الحكم بالجواز أو الحكم بالعدم ،

واستصحابية الحكم المعلل ، انما فهمت بلحاظ نفس التعليل .

الثاني : ان الاستصحاب في مورد جريانه ، حاكم على قاعدة الطهارة ، ففي مورد جريان الاستصحاب وتمامية اركانه ، يكون الحكم منحصراً بالحكم الاستصحابي ، والحالة السابقة دخيلة فيه .

ويرد عليه : مع قطع النظر عما يأتي ان شاء الله تعالى ، من منع حكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها ، ان ظاهر الدليل ، كون المعلل طبيعي الحكم لا فرداً منه ، فلا بد أن يكون لطبيعي الحكم توقف على كلا جزئي العلة ولو في الجملة ، وان شئت قلت : ان التعليل وان لم يدل على المفهوم على حد دلالة اداة الشرط ، بحيث يقتضي الانتفاء المطلق عند انتفاء العلة ، لعدم دلالته على انحصارية العلة ، ولكنه يدل على المفهوم في الجملة ، بمعنى انتفاء الحكم عند انتفاء العلة ولو في الجملة وفي بعض الفروض ، فإذا قيل : اكرم زيداً لأنه عالم ، دل على أنه ليس ممن يجب اكرامه على كل حال ، وان كان قد يجب اكرامه على تقدير العدالة أيضاً . وعليه يدل التعليل بالحالة السابقة والشك الفعلي معاً ، على أن الشك الفعلي لا يكفي وحده للجواز على كل حال ، والا كان ضم الجزء الآخر إليه لغواً .

الثالث : ان المعلل هو التعبد بالواقع ، أي جواز الصلاة الواقعي في الثوب تعبداً ، أو عدم وجوب الاعادة الواقعي تعبداً ، ومن المعلوم أن الاثبات التعبدي للواقع ، يتوقف على لحاظ الحالة السابقة ، لأن الاستصحاب وحده هو الاصل المحرز الناظر إلى اثبات الواقع ، دون قاعدة الطهارة .

ويرد عليه : مضافاً إلى الاشكال في فرض ذاك محرزاً دون هذه ، على ما يأتي ان شاء الله تعالى ، أن المعلل في لسان الدليل ، إنما هو جواز الصلاة في الثوب ، وهو أعم من الاثبات التعبدي للواقع والوظيفة العملية ؛ فلا بد من تصوير دخل لحاظ الحالة السابقة في الجامع ، وهذا لا يكون مع شمول القاعدة لموارد انتفاء الحالة السابقة .

الرابع : يتوقف على توضيح مقدمة وهي : ان مفهوم التعليل ، يختلف عن مفهوم الشرط ، وان كان ثابتاً في الجملة .

وبيان ذلك : أن مفهوم الشرط ، يقتضي الانتفاء المطلق للجزاء في جميع حالات فقدان الشرط ، لأن المعلّق على الشرطية في الشرط ، سنخ الحكم لا شخصه ، ومقتضى التعليق ، انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط ، وهو خلف ثبوت أي فرد من طبيعي حكم الجزاء في بعض حالات فقدان الشرط .

وأما التعليل ، فهو وإن كان له مفهوم في الجملة ، غير أنه لا يقتضي بمفهومه انتفاء الحكم المعلل في سائر موارد فقدان العلة ، كما كان التعليق في الشرطية يقتضي ذلك ، لأن الانتفاء بهذا النحو ، من شؤون العلية الانحصارية ، والانحصارية لا تستفاد من مجرد التعليل ، بخلاف التعليق على الشرط ، فانه يستفاد منه الانحصار ، فلا يكون تعليل حكم بعلة نافياً لوجود علة اخرى . نعم ، يدل التعليل على عدم ثبوت الحكم المعلل في جميع موارد فقدان العلة ، أي على نفي الموجبة الكلية للحكم المعلل . فقولنا : اكرم زيداً لأنه عالم ، يلائم مع وجوب الاكرام في بعض حالات عدم العلم أيضاً ، ولكنه يدل على ان وجوب الاكرام ليس ثابتاً في جميع حالات عدم العلم ، وإلا لكان التعليل بالعلم لغواً عرفاً ، فالصيانة العرفية للتعليل عن اللّغوية ، بنفسها تكون دليلاً على المفهوم بهذا المقدار .

وهكذا يكون للتعليل دلالتان : **احداهما** : الدلالة على دخل العلة وجوداً في شخص الحكم المعلل ، **والاخرى** : الدلالة على دخل العلة عدماً في سنخ الحكم المعلل ، بمعنى ان بعض صور انتفاء العلة على الأقل ، لا يكون سنخ الحكم المعلل ثابتاً فيها .

وعلى هذا الضوء ، يكون تعليل الحكم بالطهارة بالحالة السابقة في مثل رواية عبد الله بن سنان ، دالاً على دخلها في شخص الحكم المجعول في تلك الروايات ، وبذلك يثبت ان الحكم المجعول فيها هو الاستصحاب ، وعلى ان

سنخ ذلك الحكم غير ثابت في جميع الموارد ، التي لا تكون الطهارة فيها حالة سابقة ، بنحو سلب العموم لا عموم السلب .

ومن الواضح ، انه في مقابل فرض الطهارة حالة سابقة فرضان . احدهما : فرض النجاسة حالة سابقة ، والآخر : فرض عدم الحالة السابقة رأساً . ويكفي لاعطاء التعليل حقه من المفهوم بنحو يصدق سلب العموم ، ان لا يكون الحكم بالطهارة ثابتاً في الفرض الاول من هذين الفرضين ، فهو نظير ما إذا قيل : (اكرم زيداً لانه عالم) ، وفرضنا قيام دليل على أنه يجب اكرامه إذا كان عادلاً ايضاً ، فانه يكفي لاعطاء التعليل حقه من المفهوم ، أن يكون وجوب الاكرام منفياً ولو في بعض حالات عدم العلم ، وهي حالة عدم العلم مع الفسق ، فكذلك في المقام .

فان قيل : فرق بين محل الكلام والمثال ، وهو ان فرض علة اخرى لسنخ الحكم المعلل ، لا ينافي التعليل إذا كانت في عرض العلة المذكورة في دليل الحكم المعلل ، كالعدالة مع العلم ، وأما إذا كانت العلة الاخرى المفروضة ، جامعاً أوسع من العلة المذكورة في دليل الحكم المعلل . فافتراض مثل هذه العلة ، يساوق عرفاً الغاء العلة المذكورة في دليل الحكم المعلل ، كما هو الحال في المقام ، فان العلة التي تفترضها قاعدة الطهارة لسنخ الحكم المعلل ، هي الشك غير المسبوق بالنجاسة كحالة سابقة ، وهذه العلة ، نسبتها إلى العلة المذكورة في رواية عبد الله بن سنان ، وهي الشك المسبوق بالطهارة كحالة سابقة ، نسبة الجامع الاعم إلى امر أخص منه .

والحاصل ، ان ظاهر التعليل عرفاً ، نفي علّية ما هو اوسع لسنخ الحكم ، لا نفي علية علة اخرى في عرض العلة المذكورة ، وبذلك تتم المعارضة .

قلنا : انما يستفاد من التعليل بعلة ، عدم علّية جامع أوسع ، إذا ورد في مورد يمكن فيه انفكاك الجامع عن تلك العلة عادة ، فاذا قيل مثلاً : اكرم زيداً

لانه عالم عادل ، دل ـ بمفهوم التعليل فيه ـ ، على ان العلم مع عدم الكفر بمجرده ، ليس علة لسنخ الحكم بوجوب الاكرام ، إذ لو كان علة لذلك ، مع كونه أوسع صدقاً من العلة المصرح بها ، لكان العدول من التعليل به إلى التعليل بالأخص لغواً عرفاً . واما في المقام ، فالشك في النجاسة المقيد بكون الطهارة هي الحالة السابقة ، وان كان اخص مطلقاً من الشك غير المقيد بكون النجاسة هي الحالة السابقة ، ولكن مع هذا ، قد يدَّعى صحة العدول عرفاً في رواية عبد الله بن سنان ، من التعليل بالاعم إلى التعليل بالاخص ، لان موردها هو الثوب ، ومن الواضح ، ان انتفاء الحالة السابقة فيه رأساً فرض غير عادي ، وانما هو مردد عادة بين أن تكون له حالة سابقة هي الطهارة ، وان تكون له حالة سابقة هي النجاسة ، وهذا يعني ان عدم كون النجاسة حالة سابقة ، مساوق عادة لكون الطهارة حالة سابقة ، بلحاظ مورد الروايات ، وبذلك يكون التعليل بالاخص مستساغاً عرفاً ، وان كان الاعم علة في نفسه أيضاً .

الجهة الخامسة : ان قاعدة الطهارة ـ بعد البناء على عدم تقومها بلحاظ الحالة السابقة ، وعدم رجوعها إلى الاستصحاب ـ ، يقع الكلام في شمولها لموارد العلم بالنجاسة سابقاً . والمقصود من الشمول هذا ، شمول دليل القاعدة في نفسه ، بقطع النظر عن حكومة دليل الاستصحاب ، فان المعروف ان اطلاق القاعدة في نفسه تام ، وإنما يرفع اليد عنه بلحاظ حكومة دليل استصحاب النجاسة على دليلها ، غير ان بالامكان ان يدعى قصور دليلها في نفسه عن الشمول لموارد العلم بالنجاسة سابقاً ،وذلك لان مدرك القاعدة : ان كان هو العموم في موثقة عمّار ، فالاطلاق فيه لتلك الموارد غير محرز ، لان كلمة : (قذر) ، لو كانت بالمعنى الوصفي ، فالاطلاق لابأس به ، وأما إذا كانت فعلاً بضم الذال ، فلا اطلاق لموارد الشك في بقاء النجاسة ، لان الفعل يستبطن الحدوث ، فكأنه قال : كل شيء نظيف حتى تعلم بحدوث النجاسة ، والمفروض في موارد الشك في بقاء النجاسة ، تحقق العلم بحدوث النجاسة ،

ومع تحقق الغاية لا إطلاق في المغيّ ، وان كان مدرك القاعدة الروايات المتفرقة ، فلا اطلاق فيها أيضاً ، لان المقصود من مثل قوله : (إذا لم أعلم) ، عدم العلم باصابة البول ، لا عدم العلم ببقاء نجاسة البول وارتفاعه ، فليس فيها ما يشمل موارد الشك في البقاء ، والتعدي بدون مساعدة الارتكاز غير ممكن .

ويمكن تصوير الثمرة بين ما ذهبنا إليه ، من قصور دليل القاعدة في نفسه عن الشمول لموارد العلم ببقاء النجاسة ، وما ذهب إليه المشهور ، من عدم الشمول لحكومة دليل الاستصحاب ، فيما إذا فرض سقوط استصحاب النجاسة للمعارضة مع استصحاب آخر مثلاً ، فانه على المشهور ، يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة ، ولا يمكن ذلك على المختار . ويتحقق ذلك على بعض المباني ، ومثال ذلك : ان يقال : بأن استصحاب النجاسة في الشبهة الحكمية ساقط بالمعارضة ، فانه إذا قيل بذلك ، وشك في ان الغسل الواحد مطهّر أوّلاً ، امكن الرجوع ـ بعد تعذر استصحاب النجاسة ـ ، إلى قاعدة الطهارة على المشهور ، ولا يمكن ذلك على المختار .

ومثال آخر : إذا قيل بأن استصحابَيْ النجاسة يسقطان بالمعارضة عند العلم الاجمالي بالطهارة ، رغم عدم استلزامها لمخالفة عملية ، كما اختاره المحقق النائيني[1] ، وفرضنا العلم بنجاسة انائين ، والعلم بارتفاعها عن احدهما ، مع احتمال ارتفاعها عنهما معاً ، فان استصحابَيْ النجاسة يتعارضان على هذا المبنى ، ويتحدد الرجوع بعد ذلك إلى قاعدة الطهارة اثباتاً ونفياً ، حسب المختار في هذه الجهة .

الجهة السادسة : في جريان القاعدة عند توارد الحالتين ، ففي توارد الحالتين ، لا اشكال في عدم جريان الاستصحاب ، إما لقصور دليله في نفسه ،

---

(١) فوائد الاصول ج٤ ص ٧ .

أو للتعارض فيقع الكلام في جريان قاعدة الطهارة ، ولا بد لمعرفة ذلك من الرجوع إلى مدركيها .

فاذا بنينا على المدرك الأول ، اي العموم في رواية عمّار ، فقد يقال : ـ على ضوء ما نبهنا عليه من الاجمال في كلمة ـ قذر ـ ، ان هذه القاعدة لا تشمل محل الكلام ، لاحتمال كون كلمة قذر فعلاً ، والفعل يفيد معنى الحدوث ، فتختص القاعدة بموارد الشك في الحدوث ، ونحن في موارد توارد الحالتين ، نعلم بالحدوث ونشك في البقاء .

ولكن الصحيح ، شمول القاعدة لموارد توارد الحالتين ، وذلك لاننا في هذه الموارد ، عندنا شك في بقاء النجاسة وشك في حدوثها ، فلو قسنا هذا الجسم ، الذي نعلم بتوارد البول والمطر عليه ، إلى ما بعد إصابة البول له ، نرى انفسنا شاكّين في بقاء النجاسة ، وإذا قسناه إلى ما بعد اصابة المطر له ، رأينا أنفسنا شاكّين في حدوث النجاسة ، ولأجل قضاء حق الفعل في دلالته على الحدوث ، يكفي صدق كوننا شاكّين في الحدوث ، ولو صدق أيضاً أننا شاكون في البقاء .

وبتعبير آخر : ان الحديث جعل الحكم بالطهارة مغيًّ بالعلم بحدوث النجاسة ، وهذه قرينة على ن اصالة الطهارة ، انما تجري في مورد ، لو ارتفع الشك فيه صدفة ، وعلم بالنجاسة ، كان ذلك العلم علما بالحدوث ، وهذا صادق فيما نحن فيه ، فانه لو ارتفع الشك ، وتبين ان اصابة البول كانت بعد اصابة المطر ، لكان يعني العلم بحدوث النجاسة بعد اصابة المطر ، كما يعني العلم ببقاء النجاسة ايضاً باعتبار آخر .

وإذا بنينا على المدرك الثاني ، فقد يقال بعدم الشمول بتقريب : أن الروايات المتفرقة ، وردت في موارد خاصة ، وليس منها مورد توارد الحالتين ، والتعدّي منها إليه ـ بدون مساعدة الارتكاز ـ ، متعذر .

ولكن الظاهر الشمول ، لاستظهار الاطلاق من ناحية التعليل المستفاد عرفاً من بعض تلك الروايات ، كقوله : ما أبالي أَبَوْل أصابني أو ماء إذا لم أعلم ،

ونحـوه ، فإنـه ظاهـر في أن الميزان هـو عدم العلم بـالاصابـة ، وهذا ثـابت في المقام .

الجهة السابعة : اتضح مما سبق ، أن القاعدة على كلا مدركَيْهـا، قاصـرة عن الشمول لموارد الشك في النجاسة من أول الأمر ، على اشكال فيذلك ، بناءاً على المدرك الثاني ، كما اتضح أيضاً ، أنه على المدرك الثاني تُمنَى القاعدة بالقصور عن شمول موارد الشك في النجاسـة الذاتيـة ، أو بنحو الشبهـة الحكمية ، ولـو كـان في الاثناء ، فـلا بد من تحقيق مـا يعوض بـه عن قاعـدة الطهـارة في موارد قصورها .

أما بالنسبة إلى القصور المشترك على المدركين عن الشمول لموارد الشك في النجاسة من أول الامر ، فهناك استصحـاب العدم الازلي للنجـاسة المجعـولة ، المشكوكة من اول الامر ، أو لموضوعها المشكـوك إذا كانت الشبهـة موضـوعية ، وكذلك يجري في الشبهة الحكمية ، استصحاب عدم جعل النجـاسة للمـوضوع الكلي المشكوك نجاسته من أول الامر .

ومـع غض النظر عن هـذه الاستصحابـات ، تجـري أصـالـة البـراءة عن الاحكام الإلزامية الاستقلالية ، كحرمة الشرب ونحـوها ، وأصـالة البـراءة عن المانعية ، وأما في فرض اعتبار الطهارة شرطاً ، فتجري أصـالة الاشتغـال ، لأن الشرطية ليست انحلالية على نحو الانحلال في المانعية .

وأمـا بـالنسبـة إلى القصـور الـذي يختص بـه المـدرك الثـاني ، فحيث ان المفروض فيه الشك في طروّ النجاسة ، فيجري استصحاب عدمها بلا إشكال .

الجهـة الثامنـة : أن أصالـة الطهـارة ، إذا كـان في مقـابلهـا استصحـاب يقتضي النجـاسة ، فتـارة : يفرض أنها في عـرض واحد ، كـما إذا كـان الشيء المشكـوك نفسه معلوم النجـاسة سـابقاً ، وأخـرى : يفرض كـونه فـوق قـاعـدة الطهارة ، كما في استصحاب نجـاسة المـلاقي ـ بالفتـح ـ ، وأصالـة الطهـارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، وثالثة : يفرض العكس ، كما في استصحاب نجاسة الثوب

المتنجس ، المغسول بماء لا يجري فيه استصحاب الطهارة لتوارد الحالتين ، وإنما تجري فيه قاعدة الطهارة .

أما في فرض العرضية ، فقد تقدم في الجهة الخامسة ، أن المعروف فيه حكومة الاستصحاب على الأصل ، والصحيح قصور المقتضي لدليل القاعدة في نفسه .

وأما في الفرض الثاني ، فلا إشكال في تقدم الاستصحاب على قاعدة الطهارة ، ووجه التقدم المعروف هو الحكومة ، وكونه يلغي الشك الذي أخذ موضوعاً للقاعدة : غير أننا لا نرتضي هذه الحكومة ، لعدم الاعتراف بأصولها الموضوعية ، من جعل الطريقية وقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي . كما أوضحناه في الأصول .

وإنما نقول بتقدم الاستصحاب في المقام ، لكونه أصلاً موضوعياً ، فإن نفس كونه أصلاً موضوعياً ، يعتبر نكتة عرفية للتقديم . وتوضيح ذلك حلاً ، موكول إلى بحث الأصول ، غير أن بالإمكان في المقام توضيحه نقضاً بالتكلم عن الفرض الثالث ، فإن المعروف فيه تقدم قاعدة الطهارة في الماء ، على استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به .

ومدرسة المحقق النائيني ، تعترف بهذا التقديم ، مع أن مبانيها في الحكومة وجعل الطريقية لا تصلح للبرهنة على ذلك ، لأن مفاد قاعدة الطهارة في الماء ، ليس هو إلغاء الشك ، وجعل العلم التعبدي بالطهارة وآثارها ، ليرتفع بذلك موضوع استصحاب النجاسة في الثوب المغسول ، وهذا كاشف عن لزوم الالتزام بنكتة أخرى لتقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي ، غير الحكومة بملاك إلغاء الشك والتعبد بالعلم .

الجهة التاسعة : كنا نتحدث حتى الآن ، مفترضين أن قاعدة الطهارة حكم ظاهري ، غير أن هناك من ذهب إلى كونها متكفلة لحكم واقعي ، فلا بد

من استعراض ما يمكن أن يقرّب به ذلك مع مناقشته .

وتوضيح الكلام في ذلك : أن قوله : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر »، إما أن يكون ظاهراً في الطهارة الظاهرية ، أو مجملاً ، أو ظاهراً في الطهارة الواقعية .

فعلى الأول ، يتم المطلوب من كون القاعدة ظاهرية ، وكذلك على الثاني ، بضم إطلاق أدلة الأحكام الواقعية ، الذي يقتضي انحفاظ النجاسة الواقعية حال الشك . وأما على الثالث ، فتكون القاعدة مقيدة لاطلاقات أدلة الأحكام الواقعية بفرض العلم ، فلا بد لمثل صاحب الحدائق ـ قدس سره ـ ، الذي يظهر منه اختيار واقعية القاعدة ،[1] أن يثبت الاحتمال الثالث .

وما يمكن أن يدَّعى قرينة عليه : التقابل في الحديث بين كلمتي : نظيف وقذر ، ولا إشكال في أن المراد بكلمة قذر ، القذر الواقعي ، فيراد بكلمة نظيف ، النظيف الواقعي أيضاً .

ولكن هذا الاستظهار غير صحيح وذلك : لأن المعقول من أخذ العلم في النجاسة الواقعية ، أخذ العلم بالموضوع ، وأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول ، لا أخذ العلم بالمجعول نفسه ، لاستلزامه الدور أو الخلف .

فإن أراد صاحب الحدائق ـ قدس سره ـ ، أخذ العلم بالمجعول في موضوع نفسه فهو مستحيل ، وإن أراد أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول ، فهو أمر معقول ، ولكنه خلاف ظاهر الدليل ، فإن ظاهره أخذ العلم بالقذارة المجعولة غاية للحكم بالطهارة ، لا أخذ العلم بجعل النجاسة غاية للطهارة ، فلا بد إذن من حمل القاعدة على الحكم الظاهري .

ومما يؤيد ظاهرية القاعدة قوله : « وما لم تعلم فليس عليك شيء »، فإنه ظاهر في أن النظر إلى تشخيص الوظيفة العملية ، كما يؤيد ذلك أيضاً ، كون

(١) الحدائق الناظرة للفقيه المحدّث الشيخ يوسف البحراني ج ١ ص ١٣٦ .

النسبية في الطهارة والنجاسة الواقعية على خلاف الارتكاز العرفي ، فإن النجاسة الواقعية ، إذا كانت مقيدة بـالعلم ، لزم كـون شيء نجساً بـالنسبة إلى شخص وغير نجس بالنسبة إلى آخر ، وهو على خلاف الارتكاز العـرفي ، وهذا بخـلاف الطهارة والنجاسة الظاهريتين ، فإن النسبيـة فيهما أمـر عرفي ، لأن مـرجعهما إلى التنجيز والتعذير ، وهما يختلفان باختلاف الأشخاص .

الجهة العاشرة : بعد الفراغ عن ظاهرية القـاعدة ، يقـع البحث في كونها أصلاً تنزيلياً وعدمه ، فإذا ثبت تكفلها تنزيل المشكوك منزلة الـطاهر الـواقعي ، أمكن دعوى حكومتها على أدلة الأحكام المترتبة على الطهارة ، من قبيل دليـل : لا صلاة إلا بطهور ، وتوسعتها لموضوعه ، وتكون الحكومة حينئذ واقعية محفوظة حتى في مـوارد انكشاف الخـلاف ، لأن ملاك الحكـومـة ، نفس التنـزيـل ، ولا انكشـاف للخلاف فيـه ، ويترتب عـلى ذلك الحكم بـالاجزاء ، كـما استقـر بـه صاحب الكفاية قدس سره[1] . خلافاً لما إذا قيـل بتكفل القـاعدة لجعـل طهارة ظاهرية ابتداءاً ، كما هو واضح .

وما يمكن أن يستشهد به للتنزيـل ، نفس ما تقـدم لتقريب كـلام صاحب الحدائق ، لإثبات واقعية القاعدة ، فإنه بعد تعذر حمل النـظافة عـلى الواقعيـة ، يحمل على الواقعية التنزيلية ، حفظاً لقرينة التقابل .

ولكن التحقيق : أن تنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعي ، كما قد يكون بلحاظ الآثار الواقعية المجعولة للطاهر الواقعي ، بنحو يقتضي حكومته على أدلة تلك الآثار ، كذلك قد يكون بلحاظ عالم العمل والوظيفة العملية ، فهو توسعة للطاهر الواقعي في مقـام العمل ، لا في المـوضوعيـة لآثاره الـواقعية . وحيث لا يؤخذ الشك في موضوع التنزيل ، يتعين الحمل على الأول ، وأما حيث يؤخذ ، فيكون التنزيل بالنحو الثاني معقولاً أيضاً ، وإن لم يكن هو ظاهر الدليل ، فلا أقل

---

(١) كفاية الأصول للمحقق الخراساني ج ١ ص ١٣٣ (ط ـ مشكيني).

من الاجمـال ، الموجب لعـدم البناء عـلى تنزيليـة القاعـدة بالنحـو الذي يقتضي الاجزاء .

الجهة الحادية عشر : قد يقال بوجود قاعدتين للطهارة ، إحـداهما : عـامة وهي قوله : « كل شيء نظيف . . . الخ »، والأخرى : خاصة بالمياه وهي قوله ـ في بعض روايات الباب ـ : « الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر »، وبشأن هذه القاعدة ، لا بد من التنبيه على عدة نكات :

الأولى : إن طهارة الماء بما هو ماء ، يعتبر رفع الحدث والخبث به من أهم الآثار الملحوظة لها ، المفهومة بالظهور العرفي من نفس دليل التعبد بطهارة الماء ، فتكون قاعدة الطهارة الواردة في المياه على القول بها ، ظاهرة عـرفاً في النـظر إلى تلك الآثـار . وهـذا يشكّـل مـلاكـاً مستقـلاً لتقـديم القـاعـدة في المـاء ، عـلى استصحاب الحدث أو النجـاسة في الثـوب المغسول ، ولا يجـري هذا المـلاك في دليل التعبد بطهارة الأشياء عموماً ، لأن طهارة الشيء بما هو شيء ، لا ينصرف منها عرفاً تلك الآثار ، بل يكون شمول القاعدة العامة لهذه الآثار بالاطلاق .

الثانية : انا إذا التزمنا بدليل خاص لقاعدة الطهارة في الميـاه ، ترتب عـلى ذلك بعض الآثار العملية ، كما إذا علمنا إجمالاً بنجـاسة المـاء أو التراب ، فـإن دليل قاعدة الطهارة في الأشياء ـ أي روايـة عمّار ـ ، يبتلى بالاجمال ، لأن نسبتـه إلى الـطرفـين عـلى حـد واحـد ، ولا يعقـل شمـولـه للطرفـين ، لمخصص لبي متصـل ، وهو محذور الترخيص في المخـالفة القـطعية ، وحينئـذ ، فـإذا لم نقـل بوجود دليل آخر لقاعدة الطهارة في خصوص المياه ، تعذّر إثبات الطهارة للماء أو للتراب ، وتعين الـرجوع إلى الأصـول الطوليـة ، التي منها أصـالة الاشتغـال ، المانعة عن استعمال الماء فيما هو مشـروط بالـطهارة ، وأمـا مع وجـود دليل عـلى القاعدة في خصوص المياه ، فيرجع إليه لعدم ابتـلائه بـالاجمال ، لأنـه لا يشمل إلا أحد طرفي العلم الاجمالي ، فيحكم بطهارة الماء ظاهراً بدون معارض .

الثالثة : أن قوله : « الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قـذر »، لا يتعين كـونه

متحداً في المفاد مع قوله : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر »، لأن فيه احتمالين :- أحدهما : أن يكون في مقام جعل الطهارة الظاهرية للماء المشكوك . والآخر : أن يكون في مقام جعل الطهارة الواقعية للمياه ، ويتعين على الأول ، كون العلم بالقذارة مأخوذاً بنحو الموضوعية ، ويتعين على الثاني ، حمله على الطريقية ، فتكون الغاية نفس التقذر لا العلم به . وحيث ان أخذ العلم على وجه الطريقية أمر عرفي شائع ، فلا معين لأحد الاحتمالين ، ومعه لا جزم باتجاه الدليل نحو جعل الطهارة الظاهرية ، وهذا خلافاً لقوله : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر »، فإنه لا محصّل لحمل العلم فيه على الطريقية ، وحمل المغيّ فيه على الواقع ، لأن مرجعه حينئذ ، إلى القول بأن كل شيء نظيف حتى يقذر ، ومن الواضح ، أنه بالنظر العمومي الذي يحكم فيه بطهارة كل الأشياء واقعاً ، كيف يفرض عروض القذارة لها .

فإن قيل : ان هذا العموم ، مخصص بارتكاز متشرعي لوجود نجاسات في الجملة ، ومعه يمكن فرض عروض القذارة .

يقال : إن هذا الارتكاز بنفسه ، يكون قرينة عرفاً ، على صرف العموم عن الواقع إلى الظاهر ، ولا يوجد في قوله : (الماء كله طاهر)، مثل هذا الارتكاز الصارف .

الجهة الثانية عشر : قد يدعى خروج بعض الموراد عن إطلاق دليل قاعدة الطهارة تخصيصاً أو تقييداً ، منها : الدم المشكوك النجاسة ، الذي يرى على منقار الطير . ومنها : البلل المشتبه بعد البول وقبل الاستبراء بالخرطات ، أو بعد المني وقبل الاستبراء بالبول .

ومنها : غسالة ماء الحمّام التي يشك في نجاستها وطهارتها . وسوف نتكلم عن كل مورد من هذه الموارد الثلاثة ، في الموضع المناسب له من المتن إن شاء الله تعالى .

والمشكوك اطلاقه ، لا يجري عليه حكم المطلق ، الا مع سبق اطلاقه(١) . والمشكوك اباحته ، محكوم بالاباحة ، إلا مع سبق ملكية الغير(٢) .

---

(١) فيجري استصحاب الاطلاق إذا كان الموضوع محفوظاً . وقد سبق تحقيق حكم الشك في الاطلاق والاضافة في بحوث الماء المطلق والمضاف من الجزء الأول .

(٢) الشك في الاباحة يمكن تصويره على أنحاء :

النحو الأول : أن يكون المال من المباحات الأولية ، وعلم المكلف بوقوع الحيازة عليه ، إما من قبله أو من قبل غيره .

والكلام فيه تارة : يقع بلحاظ تملكه والتصرف الوضعي فيه ، وأخرى : بلحاظ الجواز التكليفي للتصرف .

أما اللحاظ الأول : فقد يقال : بإجراء استصحاب عدم حيازة الغير ، وبذلك يتنقح موضوع جواز التملك بالحيازة ، فيتملكه بالحيازة(١) . ولا يعارضه استصحاب عدم حيازة الشخص ، إذ لا ينفى الموضوع المذكور بهذا الاستصحاب .

ويرد عليه : أن دليل جواز التملك بالحيازة ، لا يمكن إثبات موضوعه باستصحاب عدم حيازة الغير ، لأن موضوعه هو المال الذي لم تقع عليه حيازة ، والمال المفروض ، يعلم بطروّ الحيازة عليه ، وبعدم إمكان تملكه بحيازة جديدة . إما لأنه مملوك للغير ، وإما لأنه مملوك لنفس الشخص بحيازة سابقة . فالحيازة الجديدة ، يعلم بخروجها عن موضوع دليل التملك بالحيازة ، ومعه لا

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٩٣٣ .

يمكن بالاستصحاب إثبات التملك بها .

وأما اللحاظ الثاني : فينفعه استصحاب عدم حيازة الغير لنفي موضوع الحرمة التكليفية للتصرف . وهو مال الغير ، ولا يعارض باستصحاب عدم حيازة الشخص ، لأن الحلية يكفي فيها مجرد عدم حيازة الغير ، وهذا العدم ، لا يمكن نفيه باستصحاب عدم حيازة الشخص إلا بالملازمة . ولو قطع النظر عن الاستصحاب ، جرت أصالة الاباحة أيضاً .

والمناقشة في جريان مثل هذا الاصل برواية الطبري ، الدالة على أنه لا يحل مال إلا من وجه أحلّه الله ، غير صحيحة ، لأن المقصود ، إن كان هو التمسك بالرواية وحدها لنفي الحلية ، فهو تمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لاحتمال دخول المورد في المستثنى .

وإن كان المقصود التمسك بها ، بضم استصحاب عدم ذلك الوجه الملحوظ في المستثنى ، فيرد عليه ، أن هذا الوجه ، قد يكون عنواناً لأمر عدمي ، كعدم حيازة الغير ، فيكون الاستصحاب محرزاً له لا نافياً .

وإن كان المقصود التمسك بها ، بضم القاعدة (الميرزائية) في العام الالزامي المخصص بعنوان وجودي ، حيث تقتضي القاعدة لزوم إحراز العنوان الوجودي . ففيه :

أولاً : منع القاعدة : كما تقدم في بعض البحوث السابقة من هذا الشرح .

وثانياً : أن المستثنى ليس عنوان الوجه ، بل الوجه عنوان انتزاعي مشير إلى ما هو المستثنى ، وهو قد يكون أمراً عدمياً كما عرفت ، فلا تنطبق القاعدة عليه .

النحو الثاني : أن يكون المال ثمرة لمال مملوك من أصله ، إما للشخص أو لغيره ، فهو مملوك بالتبع لأحدهما ، وباستصحاب عدم مالكية الآخر ـ ولو بنحو

العدم الأزلي ـ ، يرتفع موضوع الحرمة التكليفية للتصرف ، وإن كان إثبات مالكية الشخص بذلك متعذراً ، إلا إذا كانت هناك حالة سابقة بلحاظ نفس الأصل الذي أنتج الثمرة .

النحو الثالث : أن يكون المال لمالك سابق ، ويعلم بانتقاله منه إلى نفس الشخص ، أو إلى شخص آخر . وفي مثل ذلك ، يتعذر على الشخص إثبات مالكيته للمال بالأصل كما هو واضح .

وإنما الكلام في جواز التصرف في المال ، فقد يقال : بجريان أصالة الحل ، لأن الشبهة موضوعية ، ولم يحرز كون المال ملكاً للغير . وقد يقال : باستصحاب موضوعي حاكم عليها ، لأن المال كان ملكاً لغيره على الفرض ، ومقتضى قوله تعالى : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض »، وقوله (ع) : « لا يحل مال امريء مسلم إلا بطيب نفسه »، عدم حليته له إلا بالتراضي وطيب النفس ، والأصل عدم انتقاله إليه بالتراضي وطيب النفس ، وهذا الاستصحاب يحكم على أصالة الحل[1] .

والتحقيق عدم جريان هذا الاستصحاب ، وذلك لأن خطاب : لا يحل مال امريء مسلم إلا بطيب نفسه، ونظائره ، ينحل إلى تكاليف متعددة بعدد أفراد المالكين ، فزَيد لا يحل ماله إلا بطيب نفسه ، وعمرو كذلك وهكذا ، والمأخوذ في موضوع كل واحدة من هذه الحرمات أمران ، أحدهما : أنْ يكون المال ملكاً للفرد ، والآخر : عدم طيب نفسه ، فمتى أحرز هذان الأمران ثبتت الحرمة . وفي المقام ، إذا لوحظ المالك السابق للمال ، فملكيتهُ للمال مرتفعة جزماً ، وبذلك لا يحتمل ثبوت تلك الحصة من الحرمة التي تتعلق به ، وأما الشخص الآخر المحتمل انتقال المال إليه ، فعدم طيب نفسه محرز ، ولكن مالكيته للمال غير محرزة ، فهناك إذن حصتان من الحرمة ، إحداهما : يحرم مال

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ .

(مسألة ـ ١) إذ اشتبه نجس أو مغصوب في محصور ، ـ كاناء في عشرة ـ ، يجب الاجتناب عن الجميع[1] .

وان اشتبه في غير المحصور ـ كواحد في الف مثلاً ـ ، لا يجب الاجتناب عن شيء منه[2] .

زيد ـ المالك السابق ـ بدون إذنه ، والأخرى : يحرم مال عمرو ـ من يحتمل الانتقال إليه ـ بدون إذنه . ولا يمكن بالاستصحاب إحراز موضوع أي واحدة من الحصتين ، لأن موضوع الأولى يعلم بعدم انطباقه على المال المردد فعلاً ، وموضوع الثانية يشك في حدوثه ، فالرجوع إلى أصالة الحل بلا مانع . نعم ، لو قيل بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي ، أمكن إثبات الجامع بين هاتين الحصتين بالاستصحاب ، وذلك باستصحاب كونه ملكاً لجامع الغير ، ولكنه باطل .

النحو الرابع : أن يكون المال مسبوقاً بملكية الشخص وملكية الغير معاً ، على نحو توارد الحالتين ، وفي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب ـ كما هو الحال في سائر الموارد المناظرة ـ ، وتجري أصالة الحل ، فلا يحكم بالملكية ، ويحكم بجواز التصرف تكليفاً .

(١) حسب قواعد العلم الاجمالي ، ومن الواضح ، أن وجوب الاجتناب عن المغصوب ، أو شرب النجس ، وجوب تكليفي ، وأما وجوب الاجتناب عن الوضوء ، فهو شرطي ، بمعنى أنه لا يحكم بحصول الشرط عند الوضوء بواحد من تلك الاطراف ، لعدم وجود المحرز للطهارة بسبب تساقط الأصول الناشيء من العلم الاجمالي . ومن هنا ، لا نظر في المقام ، لما إذا توضأ المكلف بأطراف الشبهة ، على نحو أحرز معه الوضوء بالماء الطاهر ، أو أحرز الصلاة مع وضوء بماء طاهر ، ويأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى .

(٢) لعدم وجوب الاحتياط عن تمام الاطراف في الشبهات غير

(مسألة ـ ٢) لو اشتبه مضاف في محصور ، يجوز ان يكرر الوضوء أو الغسل إلى عدد يعلم استعمال مطلق في ضمنه[١] ، فاذا كانا اثنين يتوضأ بهما ، وان كانت ثلاثة او ازيد ، يكفي التوضوء باثنين إذا كان المضاف واحداً ، وان كان المضاف اثنين في الثلاثة ، يجب استعمال الكل ، وان كان اثنين في اربعة تكفي الثلاثة . والمعيارُ أنْ يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد . وان اشتبه في غير المحصور ، جاز استعمال كل منها ، كما إذا كان المضاف واحداً في ألف . والمعيارُ أنْ لا يعد العلم الاجمالي علماً ، ويجعل المضاف المشتبه بحكم العدم[٢] ، فلا يجري عليه حكم الشبهة البَدْوية ايضاً . ولكن الاحتياط اولى .

المحصورة ، كما حققناه في محله .

(١) خلافاً لما إذا اشتبه المغصوب في محصور ، بلحاظ الحرمة التكليفية هناك .

(٢) وذلك لأن ضابط الشبهة غير المحصورة ، هو كثرة اطراف العلم الاجمالي ، إلى درجة توجب الاطمئنان الشخصي بعدم الانطباق على كل طرف ، فإن كثرة الاطراف ، وإن كان من المستحيل أن تؤدي إلى القطع بعدم الانطباق على الطرف ، كما برهنّا على ذلك في مذهبنا الذاتي في المنطق ، ولكنها تؤدي إلى الاطمئنان بالعدم ، وضعف احتمال الانطباق جداً ، وهو كاف للتأمين والحجية ، وترتيب آثار الاطلاق على فرد واحد ، إذ يحصل بعد الوضوء به الاطمئنان الفعلي بالوضوء بالماء المطلق وهو حجة .

وأما ما ذكره السيد الاستاذ ، من أن ضعف الاحتمال إنما يوجب عدم الاعتناء به فيما إذا تعلق بمضرة دنيوية ، وأما إذا تعلق بأمر أخروي ، أي

(مسألة ـ ٣) إذا لم يكن عنده إلّا ماءٌ مشكوك اطلاقه واضافته ، ولم يتيقن انه كان في السابق مطلقاً ، يتيمم للصلاة ونحوها ، والأوْلى الجمع بين التيمم والوضوء به(١) .

العقاب ، فلا يفرق في لزوم الحاجة معه إلى المؤمّن بين ضعفه وقوته ، فإن احتمال العقاب ولو كان ضعيفاً ، يجب دفعه ،(١) فلا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لأن المدَّعى ليس هو عدم الاعتناء باحتمال العقاب ، بل آن احتمال المخالفة الواقعية يضعف إلى درجة توجب الاطمئنان العقلي على خلافه ، ومعه يسقط عن المنجزية .

وبتعبير آخر : لا يعقل أن يبرهن على تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة ، بأن احتمال العقاب مهما كان ضعيفاً يجب الاعتناء به . لأن وجود هذا الاحتمال ، فرع منجزية العلم الاجمالي ، والكلام في سقوطه عن المنجزية لمرحلة وجوب الموافقة القطعية ، على أساس وجود المؤمّن وهو الاطمئنان الشخصي ، بالامتثال عند الوضوء من أحد الاطراف ، وتتمة الكلام في الشبهة غير المحصورة ، وتحقيق نكاتها في علم الاصول .

(١) الماء المشكوك له صور :

الأولى : أن يكون مسبوقاً بالإطلاق ، ويشك في بقائه مع انحفاظ الموضوع ، فإن كان موضوع وجوب الوضوء وجود الماء ، جرى استصحاب الاطلاق في الماء لتنقيح موضوعه ، وبه يحرز وقوع الوضوء بالماء المطلق ، بناءاً على أن الوضوء بالماء المطلق أخذ بنحو التركيب ، كما هو الصحيح ، بمعنى الوضوء بماء ، وأن يكون مطلقاً ، لا بنحو التقييد ، بمعنى اخذ تقيد الوضوء بالاطلاق تحت الأمر ، وإلا لم ينفع استصحاب الاطلاق في اثبات هذا التقيد .

---

(١) التنقيح ج ١ ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩

وإن كان موضوع وجوب الوضوء وجدان الماء بما هو حالة قائمة بالمكلف ، فبعد اخذها بنحو التركيب ـ بحيث ترجع بالارتكاز العرفي إلى وجدان شيء وكونه ماءاً مطلقاً ـ ، يجري استصحاب الاطلاق أيضاً بلا محذور .

نعم ، لو كان وجدان الماء مأخوذاً بنحو التقييد ، فمن الواضح ، أن استصحاب مائية المائع واطلاقه ، لا يثبت عنوان الوجدان إلا بالملازمة العقلية ، فلا بد حينئذ ، من اجراء الاستصحاب في نفس عنوان الوجدان ، لتنقيح موضوع وجوب الوضوء ، واجرائه في اطلاق الماء الخارجي ، لإحراز وقوع الوضوء بالماء المطلق .

الثانية : أن يكون مسبوقاً بالاضافة ، ويشك في بقائها مع حفظ الموضوع ، فإن كان موضوع وجوب الوضوء وجود الماء ، وموضوع وجوب التيمم عدمه ، كان هذا يعني ـ بعد ارجاع وجود الماء إلى موضوع تركيبي ـ ، أنه كلما وجد شيء وكان ماءاً وجب الوضوء ، وكلما لم يكن شيء من الموجود ماءاً يجب التيمم ، فباستصحاب عدم مائية هذا المائع وعدم اطلاقه ، ينفى موضوع وجوب الوضوء ، ويثبت موضوع وجوب التيمم ، واما إذا كان موضوع وجوب الوضوء ووجوب التيمم الوجدان وعدمه ، فالأمر أيضاً كذلك ، بعد ارجاع الوجدان إلى وجدان شيء وأن يكون ماءاً ، وعدمه إلى عدم كون شيء مما يجده المكلف ماءاً .

الثالثة : أن تكون للمائع حالتان متواردتان ، فيتشكّل علم اجمالي منجز بوجوب الوضوء أو التيمم ، ويتعذر حل هذا العلم بالاستصحاب الموضوعي المثبت لأحدهما ، والنافي للآخر ، كما هو الحال في الصورتين السابقتين . وما يقال في حل هذا العلم الاجمالي وجوه :

الأول : ما ذكره السيد ـ قدس سره ـ ، في المستمسك ، من اجراء استصحاب عدم وجدان المكلف للماء ، لتنقيح موضوع وجوب التيمم ، فيما إذا

كان المكلف متيقناً بفقد الماء قبل الابتلاء بالمشكوك(١) .

ويرد عليه : أن موضوع وجوب الوضوء والتيمم ، إن كان وجود الماء وعدمه ، فعنوان الوجدان ، بما هو حالة نفسية للمكلف ، ليس لها اثر شرعي ليجري استصحاب عدم الوجدان ، بل لا بد من اجراء الاستصحاب في نفس الماء وجوداً وعدما ، والمفروض عدم إمكانه .

وإن كان موضوع وجوب الوضوء والتيمم الوجدان وعدمه ، فإن رجع الوجدان إلى امر مركّب ، وهو وجدان شيء وأن يكون هذا الشيء ماءاً ، فالاستصحاب أيضاً إنما يجري في تشخيص مائية الشيء واطلاقه اثباتاً ونفياً ، لا في اصل الوجدان ، والمفروض في المقام ، تعذّر اجراء الاستصحاب في نفي الاطلاق عن المائع المشكوك .

وإن رجع وجدان الماء إلى أمر تقييدي ، أي وجدان الماء بما هو شيء واحد ينحل إلى قيد ومقيد ، امكن اجراء الاستصحاب في نفس الوجدان سلباً وايجاباً .

ولكن لازم ذلك ، أن لا يكون استصحاب الاطلاق مجدياً في نفي موضوع وجوب التيمم . فيما إذا كان ماءاً مسبوقاً بالاطلاق في زمان ، وكان المكلف وقتئذ غير واجد لذلك الماء لبُعْده عنه ، وبعد ذلك دخل ذلك الماء في مجال قدرته ، ولكن مع الشك في بقاء اطلاقه ، ففي مثل ذلك ، يلزم من اخذ وجدان الماء بما هو امر واحد تقييدي ، موضوعاً لوجوب الوضوء اثباتاً ولوجوب التيمم نفياً ، أن لا يجري استصحاب الاطلاق في الماء ، لأنه لا يثبت الوجدان المذكور ، ولا ينفى عدمه إلا بالملازمة العقلية بين الوجود والوجدان ، فالجمع بين استصحاب الاطلاق في الماء في فرض سبقه بالاطلاق ، واستصحاب عدم الوجدان في فرض عدم الحالة السابقة لنفس الماء غير ممكن .

---

(١) المستمسك للامام السيد محسن الحكيم ج ١ ص ٢١٠ الطبعة الثانية .

الثاني : أن يقال : بأن طرفي العلم الاجمالي في المقام طوليان ، لأن احدهما في طول الآخر ومترتب على عدمه ، وفي مثل ذلك ، ينحل العلم الاجمالي بالاصل النافي للطرف الذي علّق الطرف الآخر على عدمه ، إذ به ينفى مورده وينقح موضوع الطرف الآخر ، فيكون بالنسبة إلى الأصل النافي في الطرف الآخر ، اصلاً موضوعياً مثبتاً حاكماً عليه .

والتحقيق ، انا ذكرنا في الأصول : أن أحد الطرفين للعلم الاجمالي ، إما أن يكون مترتباً على العدم الواقعي للآخر ، أو على الجامع بين العدم الواقعي والتعبد بالعدم .

فعلى الأول : ينحل العلم الاجمالي ـ تعبداً ـ ، بجريان الاصل النافي ، وعلى الثاني : يتحقق موضوع الطرف الآخر ، بجريان الاصل النافي حقيقة ، وينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي .

ولكن المقام ليس من هذا القبيل ، لأن وجوب التيمم ، ليس مترتباً على عدم وجوب الوضوء ، بل على عدم وجدان الماء ، فالحكمان مترتبان على نقيضين وهما : الوجدان وعدمه ، وليس احدهما مترتبا على عدم الآخر ، ليتم ملاك الانحلال . بجريان الاصل النافي حقيقة أو تعبداً .

الثالث : ما ذكره السيد الاستاذ : من أن موضوع وجوب الوضوء ، ليس مطلق وجود الماء ، بل وجوده بنحو يمكن استعماله في رفع الحدث ، وهذا الموضوع ، يمكن نفيه بالاستصحاب ، وذلك لأن المكلف ـ في مفروض المسألة ـ ، يشكل في ارتفاع حدثه على تقدير التوضؤ بالمايع المشكوك ، لاحتمال اضافته ، ومعه ، لا مناص من استصحاب حدثه ، لجريان الاستصحاب في الأمور المستقبلة ، ومقتضاه أن الوضوء من المائع المشكوك كعدمه ، وبذلك ينتفي موضوع وجوب الوضوء في حقه ، لعدم تمكنه من رفع الحدث بالمائع المشكوك ، ويثبت وجوب التيمم ، وينحل العلم الاجمالي[1] .

---

(١) التنقيح ج ١ ص ٣٧٢ ـ ٣٧٤ .

ويرد عليه : أن مقتضى بنائه للمسألة على صحة جريان الاستصحاب في الأمور المستقبلة ، أنه يتصور استصحاباً جارياً بالفعل ، ومن الواضح ، أن ذلك فرع فعلية اركانه بما فيها الشك في البقاء ، فلا بد من شك فعلي في البقاء ، وإذا قطعنا النظر عن فرض وقوع الوضوء ، فلا شك لدينا في بقاء الحدث ، وإنما يتصور الشك ، حين ادخال فرض وقوع الوضوء ، وادخال هذا الفرض يكون باحد وجهين : إما بأن يكون دخيلاً في الشك ، بأن يقال : ان شكّنا في بقاء الحدث ، إنما هو على تقدير أن نتوضأ . وإما أن يكون دخيلاً في المشكوك ، بأن يقال : نشك فعلاً في أن الحدث هل يبقى على تقدير الوضوء أوْلا . وأما إذا لم نعلّق الشك ولا المشكوك على تقدير وقوع الوضوء ، والتفتنا إلى الشك الفعلي في الحدث الفعلي ، فمن الواضح ، عدم وجود مثل هذا الشك ، للعلم بالحدث فعلاً .

فإن أخذ فرض الوضوء دخيلاً في نفس الشك . كان معناه اناطة جريان الاستصحاب بفرض وقوع الوضوء ولو في المستقبل ، ليحصل حينئذ شك فعلي في بقاء الحدث فعلاً أو مستقبلاً ، فمع عدم وقوع الوضوء ولو في المستقبل ، لا شك بالفعل فلا استصحاب .

وان أخذ فرض الوضوء دخيلاً في المشكوك مع فعلية الشك ، كان معناه وجود شك فعلي في قضية تعليقية شرطية ، وهي أنه لو توضأ فالحدث يبقى ، أوْلا يبقى ، ومرجع هذا ، إلى الشك في الملازمة بين الشرط والجزاء ، وليس لذلك حالة سابقة ليستصحب .

فإن قيل : نختار كون التقدير تقديراً للشك ، فيكون ظرف جريان الاستصحاب، هو ظرف وقوع الوضوء في عمود الزمان ولو في المستقبل، وهذا يعني أن المكلف ، يعلم بأنه لا يتمكن من تحصيل حكم الشارع بارتفاع الحدث بالوضوء بالماء المشكوك ، وبذلك يتحقق موضوع وجوب التيمم ، وينتفي موضوع وجوب الوضوء .

(مسألة - ٤) إذا علم اجمالاً ان هذا الماء إمّا نجس أو مضاف ، يجوز شربه ، ولكن لا يجوز التوضي به[1]

قلنا : ان علم المكلف بانه لو كان ممن سوف يتوضأ لجرى في حقه استصحاب الحدث . يجعله عالماً بعجزه عن تحصيل الحكم الظاهري بارتفاع الحدث بالوضوء بالمشكوك ، لا بعجزه عن تحصيل الحكم الواقعي بارتفاع الحدث بذلك .

فإن قيل : أليس الاستصحاب نفياً تعبدياً للحكم الواقعي بارتفاع الحدث ؟ .

قلنا : نعم ، ولكن في ظرف جريانه ، وهو ظرف فعلية الشك ، وقد فرضتم أن تقدير وقوع الوضوء دخيل في الشك ، فلا فعلية للشك ، وللنفي الاستصحابي ، إلا في ظرف فعلية ذلك التقدير ولو في المستقبل ، فمع عدم فعليته ، لا نافي بالفعل للحكم الواقعي بارتفاع الحدث ، ليثبت موضوع وجوب التيمم .

نعم لو كان موضوع هذا الوجوب هو العجز عن رفع الحدث الاستصحابي بالوضوء بالمشكوك ، فهو محرز للعلم بأن الحدث الاستصحابي ثابت عقيب هذا الوضوء . ولكنه غير صحيح ، وإلا لزم صحة التيمم واقعاً ، حتى مع فرض كون المشكوك ماءاً مطلقاً في الواقع ، ولا أظن الالتزام بذلك من أحد .

الصورة الرابعة : أن لا تكون للماء المشكوك حالة سابقة أصلاً ، فإن قيل بجريان استصحاب العدم الأزلي للاطلاق ، كان حكم الصورة الثانية جارياً في المقام ، وإلا جرى حكم الصورة الثالثة ، وهو تنجيز العلم الاجمالي .

(١) ويستند عدم جواز الوضوء به إلى العلم التفصيلي ببطلان الوضوء ،

وإن كان ملاك البطلان مردداً بين الاضافة والنجاسة . واما جواز شربه ، فلعدم وجود علم اجمالي يقتضي تنجيز حرمة الشرب ، فتكون من المشكوك البدوي ، ويجري الأصل المؤمّن عنها .

وتحقيق ذلك : يقع في مقامين : احدهما : في أنه هل يوجد علم اجمالي بأثر الزامي ، بحيث يرفع البراءة العقلية على القول بها أوّلاً ؟ والآخر : بعد تصوير هذا العلم يقال : بأنه هل يوجب تساقط الاصول الشرعية المؤمِّنة في اطرافه بالمعارضة ، أو يمكن اجراؤها في بعض اطرافه بدون معارض .

أما المقام الأول : فالمعروف عدم وجود العلم الاجمالي بالاثر الالزامي رأساً ، لأن لدينا أثرين الزاميين ، وهما البطلان وحرمة الشرب . والأول معلوم على كل حال ، والثاني مشكوك ، فلا علم اجمالي باحدهما .

ولكن التحقيق : أن أصل البطلان وإن كان معلوما تفصيلاً ، ولكن اطلاق البطلان لفرض اتصال هذا الماء بالمعتصم مشكوك ، لأن بطلان الوضوء ، إذا كان بملاك النجاسة مع اطلاق الماء ، فلا بطلان بعد الاتصال بالمعتصم ، الموجب لطهارة الماء المطلق ، وإذا كان بملاك الاضافة ، فالبطلان ثابت حتى بعد الاتصال بالمعتصم ، لعدم خروجه عن الاضافة بمجرد الاتصال وبهذا ينشأ من العلم الاجمالي ، بأن الماء إما مطلق نجس أو مضاف طاهر ، علم اجمالي بأثر الزامي على كل حال ، فهو إما يحرم شربه ، ولكن الوضوء به ليس باطلاً في صورة اتصاله بالمعتصم ، وإما يكون الوضوء به باطلاً ، حتى في فرض الاتصال بالمعتصم ولكنه لا يحرم شربه . وهذا العلم الاجمالي ، يكفي لاقتضاء التنجيز ، واسقاط البراءة العقلية .

فإن قيل : ان أحد طرفيه هو البطلان على تقدير الاتصال بالمعتصم ، وهذا أثر تعليقي ، وفي مثل ذلك ، لا يكون العلم الاجمالي منجزاً ، لاشتراط تنجيزه بأن يكون علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير .

قلنا : أن طرف العلم الاجمالي المقصود في المقام ، ليس أثراً تعليقياً ، بل هو اطلاق الاثر الفعلي .

وتوضيح ذلك : أن بطلان الوضوء بالماء المضاف ، متنزع من تعلق الأمر بالوضوء بالماء المطلق ، وهذا الأمر فعلي ، كما أن بطلان الوضوء بالماء النجس ، منتزع من تعلق الأمر بالوضوء بالماء الطاهر ، فهنا أمر فعلي واحد بالوضوء بالماء المطلق الطاهر .

وهناك ثلاث وضوءات بامكان المكلف ايجادها خارجاً :

احدها : أن يتوضأ فعلاً بهذا الماء المردد بين النجاسة والاضافة ، وهذا الوضوء يعلم ، بأنه ليس مصداقاً للواجب المأمور به بذلك الأمر الفعلي .

ثانيها : أن يتوضأ بماء آخر معلوم الاطلاق والطهارة ، وهذا الوضوء يحرز كونه مصداقاً للواجب .

ثالثها : أن يوصل الماء المردد بين النجاسة والاضافة بالمعتصم ويتوضأ به ، وهذا الوضوء يشك في كونه مصداقاً للواجب الفعلي ، بحيث يكون مرخصاً في تطبيق الواجب الكلي عليه ، وعليه يتشكل علم اجمالي ، إما بأن هذا الوضوء الثالث ليس مصداقاً للواجب الفعلي الملقى في عهدته ، وهو الوضوء بالماء المطلق الطاهر ، وإما بأن هذا الماء المردد حرام الشرب فعلاً ، فلا تعليق في الاثر الالزامي اصلا ، فلو بني على الترخيص في تطبيق الواجب الفعلي على الوضوء الثالث ، والترخيص في شرب الماء ، لكان الجمع بين هذين الترخيصين، ترخيصاً فعلياً في المخالفة القطعية لخطاب متوجه فعلاً ، وهو : إما خطاب توضأ بالمطلق الطاهر ، أو خطاب لا تشرب النجس .

فكم فرق بين المقام ، وبين ما إذا علم بوجوب اكرام زيد فعلاً ، أو بوجوب إكرام خالد على تقدير أن يصبح عالماً ، فإن هذا ليس علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، فلو جرت الاصول النافية في الطرفين ، لم يلزم من ذلك

الترخيص في مخالفة خطاب فعلي معلوم ، لأن خطاب : اكرم خالداً ، على تقدير جعله ، ليس فعلياً .

ونكتة الفرق بين المقام وهذا المثال : ان الاتصال بالمعتصم في محل الكلام ، ليس شرطاً من شروط الخطاب ، من قبيل علم خالد الذي يؤخذ شرطاً لوجوب اكرامه ، لوضوح أن الخطاب القابل للتنجيز في المقام هو : (توضأ بالمطلق الطاهر) ، وهذا فعلي ، والاتصال بالمعتصم ، مقدمة وجودية للحصّة من الوضوء ، التي يشك في كونها امتثالاً لهذا الخطاب الفعلي .

وأما المقام الثاني : فالماء المذكور ، إن كانت حالته السابقة هي الاضافة ؛ جرى استصحاب الاضافة ـ أو عدم الاطلاق ـ ، واستصحاب الطهارة أو قاعدتها ، وبذلك ينحل العلم الاجمالي بأصل مثبت للتكليف في احد الطرفين ، وهو استصحاب الاضافة ، وأصل ناف في الطرف الآخر ، وهو اصل الطهارة ، وإن كانت حالته السابقة هي الاطلاق ، تعارض استصحاب الاطلاق ، المستوجب للترخيص في تطبيق الوضوء الواجب فعلاً على الوضوء الثالث من الوضوءات المشار إليها آنفاً ، أي الوضوء بالماء المردد مع ايصاله بالمعتصم ، واستصحاب الطهارة ، المستوجب للترخيص في الشرب من ذلك الماء .

وبعد تعارض الإستصحابين ، يرجع إلى اصالة الطهارة ، لإثبات جواز الشرب ، وإلى اصالة الاشتغال ، لإثبات عدم جواز الاكتفاء بالوضوء الثالث ، وينحل العلم الاجمالي .

وأما إذا لم تكن للماء حالة سابقة من حيث الاطلاق والاضافة ، فإن قلنا باستصحاب العدم الأزلي للاطلاق ، فالأمر كما في الفرض الثاني ، وإلا ، جرت اصالة الطهارة واستصحابها لاثبات جواز الشرب ، واصالة الاشتغال لإثبات عدم جواز الاكتفاء بالوضوء الثالث .

وهكذا يتضح ، أن العلم الاجمالي منحل بالاصول على كل حال ، وأن

وكذا إذا علم انه إما مضاف أو مغصوب[١] .

وإذا علم انه إما نجس أو مغصوب ، فلا يجوز شربه ايضاً ، كما لا يجوز التوضوء به[٢] . والقول بانه يجوز التوضوء به ضعيف جداً[٣] .

الاصول المؤمِّنة غير متعارضة في اطرافه .

(١) المغصوبية هنا ، تقوم مقام النجاسة هناك ، في اقتضائها لحرمة الشرب ، فإذا فرض ان بامكان الشخص ازالة هذا المحذور ، باسترضاء المالك ، أو شراء الماء منه ، يكون الأمر دائراً بين حرمة الشرب فعلاً ، وعدم جواز تطبيق الوضوء الواجب فعلاً ، على الوضوء بهذا الماء المقرون باسترضاء المالك ، والذي هو تحت اختيار المكلف . وقد عرفت منهج البحث في مثل ذلك .

(٢) لأن العلم الاجمالي بالنجاسة أو الغصبية منجِّز ، لأنه يستتبع العلم التفصيلي بحرمة الشرب وبطلان الوضوء ، لأن كلاً من النجاسة والغصبية ، تقتضيان كلا الأمرين .

(٣) وقد ذكر السيد الاستاذ في مبنى هذا القول ، أنه مبني على ما هو المشهور في مبحث اجتماع الأمر والنهي ، من أن القول بالامتناع وتقديم جانب النهي ، لا يوجب بطلان الصلاة أو الوضوء ، إلا مع العلم بالغصبية ، فالغصبية تكون مانعة بوجودها العلمي لا الواقعي .

وعليه ، فلا أثر إلزامي لأحد طرفي العلم الاجمالي في المقام وهو الغصبية ، لأن الأثر ، إن كان حرمة الشرب ، فهي معلومة تفصيلاً ، وإن كان بطلان الوضوء ، فهو مترتب على العلم بالغصبية لا على واقعها ، فلا يكون

العلم الاجمالي بالغصبية أو النجاسة ، علماً إجمالياً بموضوع التكليف الفعلي على كل تقدير[١] .

والتحقيق : ان القول المذكور لا وجه له ، حتى على المبنى المشهور في بحث الاجتماع ، لأن مقتضى المبنى المشهور هناك ، ليس أخذ العلم بالغصبية قيداً تعبدياً في موضوع البطلان ، بل أخذه بما هو منجز لحرمة التصرف ، حيث ان المشهور يرون إمكان إحراز ملاك الأمر في مادة الاجتماع ، حتى مع سقوط خطاب الأمر وتقديم خطاب النهي عليه ، إما للدلالة الالتزامية لخطاب الأمر ، أو لإطلاق المادة فيه ، أو للاجماع .

ولهذا لا يرى المشهور مانعاً من الحكم بصحة العبادة في مادة الاجتماع ، بعد اشتمالها على الملاك ، إلا عدم إمكان التقرب بها لحرمتها فعلاً ، وعدم إمكان التقرب ، فرع تنجز حرمة التصرف ، لا وجودها الواقعي ، ولا خصوص العلم بها ، بل يكفي بدلاً عن العلم سائر المنجزات . فالميزان في البطلان إذن على مسلك المشهور ، هو تنجز الحرمة الموجب لاستحالة التقرب .

وعلى هذا الضوء ، إذا درسنا العلم الاجمالي بالنجاسة أو الغصبية ، لاحظنا أن النجاسة موضوع بوجودها الواقعي للحرمة الوضعية للوضوء ـ أي بطلانه ـ ، والغصبية موضوع بوجودها الواقعي للحرمة التكليفية للوضوء ، لأن التصرف في مال الغير حرام ، فيتشكل علم إجمالي بحرمة الوضوء وضعاً أو تكليفاً ، وهذا العلم ينجز طرفيه ، وبذلك تتنجز الحرمة التكليفية للوضوء بوصفها طرفاً للعلم الاجمالي .

وأصالة الطهارة النافية للحرمة الوضعية ، تعارض أصالة الحل النافية للحرمة التكليفية للوضوء ، وبعد تساقط هذين الأصلين ، وتنجيز العلم

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . ج ١ ص ٣٧٠ ـ ٣٧١ .

الاجمالي بإحدى الحرمتين ، يصبح التصرف الوضوئي بالماء منجز الحرمة . وفي طول ذلك ، ينشأ علم تفصيلي بالحرمة الوضعية للوضوء ، لأن الماء إن كان نجساً ، فالوضوء به حرام وضعا ، وإن كان مغصوبا ، ـ والمفروض تنجز الحرمة التكليفية الغصبية للوضوء بالعلم الاجمالي ـ ، فيكون الوضوء حراماً وضعاً أيضاً ، لأن مادة الاجتماع إذا تنجزت فيها الحرمة ، أصبحت العبادة باطلة ، سواء كان المنجز هو العلم التفصيلي أو غيره ، غير أن العلم التفصيلي بالحرمة الوضعية للوضوء ، لا يوجب انحلال العلم الاجمالي وإبطال منجزيته ، لأنه متفرع على تنجيزه كما هو واضح .

وبما حققناه ، ظهر أن العلم الاجمالي المنجز ، ينبغي تشكيله على مبنى المشهور بالنحو الذي قلناه ، ولا حاجة معه إلى تشكيل علم اجمالي بصيغة أخرى على ما أفيد ، وهي العلم بأن هذا الماء ، إما لا يجوز التوضؤ به ـ إذا كان نجساً ـ ، وإما لا يجوز التصرف فيه بالرش وسقي الحيوانات ـ إذا كان مغصوباً ـ[1] ، إذ قد يتفق عدم وجود هذا العلم الاجمالي ، كما إذا كان المالك المحتمل يأذن في الرش والسقي ، وإنما لا يأذن في الوضوء ، فلتبدل حرمة الرش والسقي بالحرمة التكليفية لنفس الوضوء ، لكي نحصل في طول تنجيز العلم الاجمالي ببطلان الوضوء ، لأجل النجاسة ، أو حرمته تكليفاً ، لأجل الغصب ، على علم تفصيلي ببطلان الوضوء وحرمته الوضعية ، بالنحو الذي شرحناه .

ثم لو فرض التزام فقيه ، بأن العلم بعنوانه دخيل في بطلان مادة الاجتماع ، تعيّن أيضاً تنجيز العلم الاجمالي بالنجاسة أو الغصبية ، بلحاظ الحرمة الوضعية للوضوء المترتبة على النجاسة ، والحرمة التكليفية له المترتبة على واقع الغصبية ، نعم بناءاً على هذا ، لا ينشأ في طول تنجز هذا العلم الاجمالي ، علم تفصيلي بالحرمة الوضعية للوضوء على كل تقدير .

---

(١) التنقيح ج ١ ص ٣٧٢ .

(مسألة ـ ٥) لو أريق أحد الانائين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبية ، لا يجوز التوضوء بالآخر ، وان زال العلم الاجمالي(١) .

---

(١) لأن العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي ، وإن كان غير موجود ، غير أن العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين التكليف الساقط والتكليف الباقي موجود بالفعل ، وحيث ان هذا العلم ، حدث قبل السقوط ، وفي ظرف فعلية التكليف على كل تقدير ، فيكون منجزاً ، لأنه في قوة العلم بالجامع بين فرد قصير من التكليف ، وفرد طويل ، الذي يؤدي إلى سقوط الأصول المؤمّنة في الفرد الطويل بلحاظ تمام حصصه ، مع الأصول المؤمّنة في الفرد القصير .

ودعوى : التفصيل في وجوب الاحتناب عن الباقي ، بين القول بالعلّية . والقول بالاقتضاء . فعلى الأول ، يجب الاجتناب عن الباقي ، ويمتنع إجراء الأصل فيه لوجود العلم الاجمالي . وعلى الثاني ، لا يجب الاجتناب إلا إذا سقطت الأصول بالمعارضة ، ولا معارضة بعد إراقة أحد الانائين فيجري الأصل في الباقي بلا محذور(١) .

مدفوعة : بأن المعارض للأصل الجاري في الفرد الباقي بعد الاراقة ، لا يلزم أن يكون معاصراً له في الزمان ، فإن المعارضة تحصل بين اطلاق دليل الأصل للفرد القصير في زمان ما قبل الاراقة ، وإطلاق دليله للفرد الطويل فيما بعد الاراقة . فحال التعارض بين الأصلين في المقام ، حال التعارض بين الأصول في موارد العلم الاجمالي بالتدريجيات ، فوجوب الاجتناب عن الباقي ، لا يفرق فيه بين القول بالعلّية والقول بالاقتضاء .

ثم إذا فرض عدم انحصار الماء في الباقي ، فلا اشكال .

---

(١) المستمسك للامام السيد محسن الحكيم . ج ١ ص ٢١٢ الطبعة الثانية .

وإذا فرض الانحصار ، فقد يقال : ان الباقي إذا كان طرفاً للعلم الاجمالي بالغصبية ، فسوف يكون أمر الوضوء به مردداً بين الحرمة ، على تقدير كون الباقي هو المغصوب ، والوجوب ، على تقدير كون المراق هو المغصوب . والحرمة منجزة بالعلم الاجمالي بالغصبية ، والوجوب منجز بالعلم الاجمالي بوجوب الوضوء أو وجوب التيمم ، وبذلك تحصل المنافاة بين العلمين الاجماليين في التنجيز ، ومقتضى القاعدة حينئذ ، هو التخيير بين مراعاة هذا العلم أو ذاك ، ولكن إذا فرض أن موضوع وجوب الوضوء ، هو التمكن من استعمال الماء ولو من ناحية المولى ـ القدرة الشرعية ـ ، فسوف يكون تنجيز الحرمة المحتملة بالعلم الاجمالي بالغصبية، بنفسه رافعاً لموضوع وجوب الوضوء ، فلا يتشكّل العلم الاجمالي الثاني ، وإذا لم نفرض ذلك ، فسوف يحصل تزاحم بين التكليفين المعلومين بالعلمين الاجماليين ، بلحاظ مرتبة الموافقة القطعية ، ولا شك في أن جانب الحرمة محتمل الأهمية ، فيتقدم .

وأما إذا كان الباقي طرفاً للعلم الاجمالي بالنجاسة ، وانحصر الماء به ، فسوف يتشكل علم إجمالي بوجوب الوضوء ، أو وجوب التيمم ، لأن الماء الباقي ، إذا كان طاهراً ، وجب الوضوء به ، وإلا وجب التيمم ، ولا يوجد أصل ينقّح طهارته ، للسقوط بالمعارضة ، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزاً ، فيجمع بين الوضوء والتيمم ، ولكن مع تقديم التيمم ، إذ لو أخّره لعلم بطلانه على كل حال ، إما لصحة وضوئه ، أو لنجاسة أعضائه ، وبعد الجمع بينهما ، يصبح بدنه من ملاقي الشبهة المحصورة .

ولا بأس بإجراء أصل الطهارة في البدن ، لعدم المعارض في المقام ، بسبب تلف طرف الملاقى ـ بالفتح ـ قبل الملاقاة .

هذا ، لو لم نستفد من الروايات الخاصة الواردة في المائين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما ، الآمرة بالإعراض عنهما والتيمم ، أن الحال بعد إراقة أحدهما ، هو الحال قبل الاراقة ، وأن الجزم بوجود الطاهر ، لا يحتمل دخله في

ولو أريق احد المشتبهين من حيث الاضافة ، لا يكفي الوضوء بالآخر . بل الاحوط الجمع بينه وبين التيمم(١) .

(مسألة ـ ٦) ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة(٢) ، لكن الاحوط الاجتناب(٣) .

تشريع التيمم . وسيأتي الكلام في تلك الروايات إن شاء الله تعالى .

(١) للعلم الاجمالي بوجوب الوضوء بالباقي ، أو التيمم ، على فرض انحصار ما يحتمل كونه ماءاً في الباقي ، وهذا العلم منجز ، كما تقدم في شرح المسألة الثالثة .

وقد يدعى . حلّ هذا العلم في المقام ، باستصحاب وجدان الماء المتيقن قبل الاراقة ، فيتنقح بذلك موضوع وجوب الوضوء .

ويرد عليه :

أولاً : أنه لا يثبت وقوع الوضوء بالماء المطلق .

وثانياً : إن هذا الاستصحاب في نفسه غير جار ، لأن مرجع وجدان الماء على التركيب في الموضوعات ، إلى وجدان شيء ، وكونه ماءاً ، فالأصل لا بد من إجرائه في مائية المائع ، لا في الوجدان ، وأي أصل يثبت مائية المائع الباقي ، ساقط بالمعارضة مع ما يماثله في المائع الآخر قبل إراقته .

(٢) إذ لا موجب لإثبات النجاسة ، حتى على فرض تنجيز العلم الاجمالي كما هو واضح .

(٣) وهو إما بلحاظ نفس العلم الاجمالي الأول بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، أو الطرف ، وإما بلحاظ العلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أو الطرف .

وقد يقال . بعدم صلاحية العلم الاجمالي الأول لتنجيز نجاسة الملاقي ، لأن المعلوم بهذا العلم، نجاسة أحد الانائين مثلاً ، ونجاسة الشيء ، ليست تمام الموضوع لنجاسة ملاقيه ، بل جزءه ، والجزء الآخر نفس الملاقاة ، فلا يكون العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين ، منجزاً لنجاسة الملاقي لأحدهما ، ولنا بيانات لتقريب منجزية هذا العلم الاجمالي لنجاسة الملاقي ، بنحو يوجب خروجها عن دائرة البراءة العقلية المشهورة ، غير أن تلك البيانات إذا تمت ، لا تقتضي التنجيز بنحو تتساقط الأصول الشرعية ويخلو الملاقي ـ بالكسر ـ ، من الأصل المؤمّن الشرعي ، وقد تعرّضنا لتلك البيانات في الأصول ، والمهم هنا ، هو تحقيق حال العلم الاجمالي الثاني ، الذي تخلص القائلون بعدم وجوب اجتناب الملاقي ، عن منجزيته بعدة وجوه .

الوجه الأول : دعوى ، أن أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، حيث إنها في طول أصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ ، فلا تقع طرفاً للمعارضة في مرتبتها مع الأصل في الطرف الآخر ، بل يتساقط الأصلان العرضيان في الطرفين ، ولا يبقى في مرتبة جريان أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، معارض له .

وهذا البيان يتوقف :

أولاً : على القول بالاقتضاء ، وإنكار علّية العلم الاجمالي ، وإلّا ، لامتنع إجراء أصل الطهارة في أحد طرفيه ، ولو لم يكن له معارض ، ما لم يطرأ عليه أحد موجبات الانحلال .

وثانياً : على فرض الطولية بين أصل الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ ، وأصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، وأما لو فرضا عرضيين ، وقعا في مرتبة واحدة طرفاً للمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر .

وثالثاً : على عدم وجود أصل طولي في الطرف الآخر ، يكون في رتبة

أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، وإلا سقطا بالمعارضة .

ورابعاً : على التسليم بكبرى ، أن الأصل الطولي لا يقع طرفاً للمعارضة في عرض معارضة الأصل الحاكم عليه .

أما الأمر الأول : فهو تام كما حققناه في الأصول .

وأما الأمر الثاني : فيواجه إشكالين . أحدهما خاص بأصالة الطهارة ، والآخر عام .

أما الاشكال الخاص ، فهو أن المجعول في قاعدة الطهارة ، لما لم يكن هو الطريقية وإلغاء الاحتمال ، فلا يكون أصل الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ ، رافعاً لموضوع أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ على حد ما يُدّعى من رافعية الاستصحاب السببي لموضوع الاستصحاب المسببي ، فالشك في طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ ، غير ملغى لا وجداناً ولا تعبداً ، فيجري أصل الطهارة فيه ، في عرض جريان الأصل في الملاقى ـ بالفتح ـ .

وأما الاشكال العام ، فهو أن المأخوذ في موضوع دليل أصل الطهارة ، عدم العلم بالنجاسة ، لا عدم العلم بالطهارة ، وإنما لا تجري أصالة الطهارة مع العلم الوجداني بالطهارة ، لعدم تعقّل الحكم الظاهري في هذه الحالة . وعليه ، فإذا كان الأصل الموضوعي موجباً للتعبد بالعلم بالنجاسة ، كان رافعاً لموضوع أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، وأما إذا كان الأصل الموضوعي موافقاً ، فحتى لو فرض تكفله لجعل الطريقية ، لا ينفع ذلك في حكومته على أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، لأنه إنما يقتضي العلم التعبدي بالطهارة ، والمفروض أن دليل أصالة الطهارة ، لم يؤخذ في موضوعه عدم العلم بالطهارة ، ليكون دليل التعبد بهذا العلم حاكماً ، وإنما خرجت صورة العلم الوجداني بمخصص عقلي ، وهو عدم تعقل الحكم الظاهري معه .

وهذان الاشكالان ، كلاهما يتجهان على الحكومة بتقريبها الذي تختاره مدرسة المحقق النائيني ـ قدس سره ـ ، وهو أن الأصل الحاكم ، يلغي الشك

المأخوذ في موضوع الأصل المحكوم .

وإما إذا قلنا ، ان نفس كون أحد الأصلين جارياً في رتبة الموضوع ، والآخر في رتبة الحكم ، قرينة عرفية على التقدم مهما كان المجعول فيهما ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، فمن الواضح ، أن هذه القرينة العرفية على التقديم ، فرع التعارض ، ولا تعارض بين أصلين متوافقين .

وعليه ، فلا موجب للطولية بين أصل الطهارة في الملاقي ، وأصل الطهارة فيما لاقاه .

وأما الأمرالثالث ، فهو غير تام في مثل الموارد التي يكون الطرف الآخر فيها مورداً لأصالة الاباحة ، كالماء والطعام ، فإن أصالة الاباحة في الطرف الآخر ، نسبتها إلى أصالة الطهارة فيه ، على حد نسبة أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، إلى أصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ ، لكون الشك في الحلية والحرمة ، مسبباً عن الشك في الطهارة والنجاسة ، فتتعارض أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، مع أصل الاباحة في الطرف الآخر ، في مرتبة واحدة .

وأما الأمر الرابع ، فعدم صلاحية الأصل الطولي للمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر ، واختصاص المعارضة بالأصلين العرضيين ، يحتاج إلى برهان ، وما يمكن أن يبرهن به على ذلك أمور :

أحدها : أن الأصل الطولي ، في طول تساقط الأصلين العرضيين ، إذ لولا تساقطهما ، لما وصلت النوبة إلى هذا الأصل المحكوم ، وإذا كان الأصل الطولي في مرتبة متأخرة عن تساقط العرضيين ، فلا يقبل أن يكون معارضاً بأحدهما ، لأن الساقط يستحيل أن يمانع ، بعد فرض سقوطه ، عما لا يتم مقتضيه إلا بعد فرض ذلك السقوط .

ويرد عليه : أن الأصل الطولي ، في طول سقوط الأصل الحاكم الموافق

له ، وسقوط الأصل الحاكم ، ليس في طول سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ، بل كلا السقوطين في عرض واحد ، وينشأ سقوط الأصل الحاكم ، من مانعية مقتضي جريان الأصل العرضي في الطرف الآخر ، فلا طولية إذن بين الأصل الطولي ، وسقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ، ليستحيل التمانع بينهما ، بل الطولية المباشرة بين الأصل الطولي ، وسقوط الأصل الحاكم الموافق ، وحيث ان هذا السقوط ، في طول مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر ، كان الأصل الطولي أيضاً ، في طول مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر ، فلا يلزم من مانعية الأصل العرضي في الطرف الآخر للأصل الطولي ، كون الساقط ، المفروض السقوط في مرتبة متقدمة ، ممانعاً عن شيء لا يتم مقتضيه إلا بعد فرض السقوط .

ثانيها : أنا سلمنا عدم كون الأصل الطولي في طول سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ، ولكنه في طول سقوط الأصل الحاكم ، وسقوط الأصل الحاكم ، مع سقوط الأصل العرضي الآخر ، مستندان إلى علة واحدة وهي المعارضة بين الأصلين ، أي المزاحمة بين مقتضي الاثبات لهذا الأصل ، ومقتضي الاثبات لذلك الأصل في لسان الدليل . وهذا يعني ، أن الأصل الطولي في طول المعارضة بين الأصلين العرضيين ، والأصل المعارض - بالفتح - ، بما هو معارض ، لا يعقل جريانه ليقع طرفاً للمعارضة مع الأصل الطولي .

والفرق بين هذا البيان وسابقه ، انه في السابق أدعي ، أن معنى معارضة الأصل العرضي في الطرف الآخر ، للأصل الطولي ، كون الساقط ، بما هو ساقط ، معارضاً لما هو مترتب على سقوطه . وهنا يدعى ، أن معنى المعارضة المذكورة ، هو أن الأصل المعارض - بالفتح - ، بما هو معارض في المرتبة السابقة ، يكون معارضاً بعد ذلك الأصل الطولي .

ويرد عليه : أن المعارضة تنحل في الحقيقة إلى مانعيتين . إحداهما : مانعية مقتضي الجريان للأصل الحاكم في لسان الدليل ، عن تأثير مقتضي

الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر ، وفي مقابلها ، ممنوعية الأصل العرضي في الطرف الآخر . **والأخرى** : مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر ، عن تأثير مقتضي الجريان للأصل الحاكم في لسان الدليل ، وفي مقابلها ممنوعية الأصل الحاكم .

وعلى هذا الأساس ، فإن أريد ، أن الأصل الطولي في طول المانعية الثانية ، وهي مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر ، عن تأثير مقتضي الجريان للأصل الحاكم ، فهذا صحيح ، إذ ببركة هذه المانعية ، يسقط الأصل الحاكم ويتم موضوع الأصل الطولي . ولكن لا محذور في أن يكون الأصل العرضي في الطرف الآخر ، بما هو مانع عن الأصل الحاكم ، معارضاً للأصل الطولي ، بحيث يزاحم أولاً مقتضي الجريان في الأصل الحاكم ، ويزاحم في رتبة متأخرة ، مقتضي الجريان في الأصل الطولي ، لأن ما هو مفروغ عن مانعيته يعقل أن يكون مانعاً .

وإن أريد . أن الأصل الطولي ، في طول ممنوعية الأصل العرضي في الطرف الآخر ، ومانعية الأصل الحاكم له ـ وهي المانعية الأولى ـ ، فهذه الطولية غير صحيحة ، لأن تمامية موضوع الأصل الطولي ، وفعلية اقتضائه للجريان ، إنما تتوقف على مانعية الأصل العرضي في الطرف الآخر للأصل الحاكم ، لا ممنوعيته من قبله ، فلا يلزم من معارضة الأصل العرضي في الطرف الآخر للأصل الطولي ، كون الأصل الممنوع بما هو ممنوع معارضاً .

ثالثها : أنا سلّمنا عدم كون الأصل الطولي في طول سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ابتداءاً ، ولا في طول ممنوعية مقتضيه عن التأثير من قبل الأصل الحاكم ، ولكن المطلوب مع هذا ، يتم بلحاظ مجموع أمرين :
أحدهما : أن الأصل الطولي في طول سقوط الأصل الحاكم .

والآخر ؛ أن سقوط الأصل الحاكم ، في مرتبة سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر . فإذا تم هذان الأمران ، ثبت تأخر الاصل الطولي مرتبة عن

سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ، من أجل تأخره عما هو في مرتبته ، ومع كونه في طول سقوط الأصل العرضي في الطرف الآخر ، يستحيل معارضته له .

والجواب . أن هذا مبني ، على أن ما مع المتقدم رتبة متقدم بالرتبة أيضاً ، وهذه الكبرى غير صحيحة ، فإن مجرد كون شيء غير متقدم ولا متأخر بالرتبة عن شيء آخر ، لا يستدعي تقدمه بالرتبة على كل ما يكون ذاك مقدما عليه بالرتبة ، ما لم يتحقق فيه ملاك التقدم الرتبي بالخصوص .

رابعها : أننا سلّمنا أن التأخر عن أحد العرضيين ، لا يوجب التأخر عن العرضي الآخر ، لكنا نثبت بالبرهان ، عدم صلاحية الاصل الطولي للمصادمة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر ، وإن كان هذا الاصل العرضي صالحاً للمصادمة مع الاصل الطولي ، والبرهان هو : أنه يلزم من منع الاصل الطولي عن الاصل العرضي في الطرف الآخر ، رجوع الاصل الحاكم بارتفاع معارضه . ورجوعه ، يعني انعدام الاصل الطولي ، وبالتالي ، انعدام مانعيته ، فيلزم إذن من مانعيته عدم مانعيته ، فتكون مانعيته مستحيلة ، وهذا يبرهن على عدم امكان وقوعه طرفاً للمعارضة مع الاصل العرضي في الطرف الآخر ، لأن المعارضة معناها ، صلاحيته في نفسه للمنع عن جريان الاصل العرضي في الطرف الآخر ، مع أنه غير صالح لذلك في نفسه ، لأن المنع المذكور مستحيل ، لاستلزام وجوده لعدمه .

ويرد عليه : أن سقوط الاصل العرضي في الطرف الآخر ، الناشيء من تمامية مقتضي الاصل الطولي ، يستحيل أن يكون منشأً لرجوع الاصل الحاكم ، لأن هذا السقوط ، متفرع على سقوط الاصل الحاكم ، فلا يعقل أن يكون سبباً في نفي السقوط عن الاصل الحاكم واجرائه . وإنما يعقل جريان الاصل الحاكم ، عند سقوط الاصل العرضي المعارض له ، إذا لم يستند سقوط هذا الاصل إلى سقوط الاصل الحاكم نفسه .

خامسها : أن سقوط الاصل ، إنما هو للمعارضة ، أي للعلم الاجمالي بأن أحد الاصلين ساقط على كل حال ، فراراً عن محذور المخالفة القطعية ، ولمّا لم يكن هناك مرجّح لتطبيق السقوط على احدهما دون الآخر ، تعذّر اجراء كل من الاصلين ، فالاساس لعدم جريان الاصلين في الطرفين ، هو العلم الاجمالي بعدم جريان أحدهما ، بسبب عدم امكان الترخيص في المخالفة القطعية .

وفي هذا الضوء نقول : لدينا علمان اجماليان أحدهما : العلم الاجمالي بسقوط الاصل الحاكم ، أو الاصل العرضي في الطرف الآخر ، لأن جريانهما معاً ، مساوق للترخيص في المخالفة القطعية ، وهذا العلم ينجز طرفيه ، بمعنى أنه يمنع عن التمسك باطلاق دليل الاصل الحاكم ، ويمنع عن التمسك به لاجراء الاصل العرضي في الطرف الآخر . والآخر : العلم الاجمالي بسقوط الاصل العرضي الطولي ، أو الاصل العرضي في الطرف الآخر ، لأن جريانهما معاً ، يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية أيضاً ، غير أن هذا العلم في طول العلم الاجمالي الأول ، لأنه فرع تمامية المقتضي للأصل الطولي ، المتوقف على سقوط الاصل الحاكم بسبب تنجيز العلم الاجمالي الأول ، فهما علمان طوليان ، وبينهما طرف مشترك ، وهو سقوط مقتضي الجريان للأصل العرضي في الطرف الآخر .

وحينئذ يقال : إن العلم الاجمالي الثاني ، لا ينجز طرفيه ، أي السقوطين ، لأن أحد هذين السقوطين ، منجز في المرتبة السابقة بالعلم الاجمالي الأول ، فيكون منحَلاًّ .

ويرد عليه : أن العلم الاجمالي الثاني ، ليس في طول تنجيز العلم الاجمالي الأول للطرف المشترك ، وإنما هو في طول تنجيزه للطرف المختص بالعلم الأول ـ أي سقوط الأصل الحاكم ـ ، فلا موجب لفرض كون التنجز ، الذي يكسبه الطرف المشترك من العلم الاجمالي الأول ، اسبق رتبة من التنجز الذي يكسبه من العلم الاجمالي الثاني ، ليكون موجباً للانحلال ، على فرض تسليم كبرى

الانحلال في امثال ذلك .

سادسها : أن تعارض اصلين ، إنما يكـون ، إذا كانـا متساويـين اقتضاء ومحذوراً ، أما اقتضاءاً ، فبأن يكون انطباق موضـوع دليل الاصـل ، وهو عـدم العلم ، ثابتاً بالنسبة إلى كل واحد منهما ، وأما محذوراً ، فبأن يلزم من مجموعهما الترخيص في المخالفة القطعية ، ويلزم من اجراء احدهما دون الآخـر ، نفس ما يلزم من اجراء الآخر دونه ، من محذور الترجيح بلا مرجّـح ، وأما إذا وجـد في احدهما محـذور مستقل يمنـع عن جريـانه ، وراء محـذور الترجيـح بلا مـرجّح ، فليس الأصلان متساويين محذوراً ، لأن مورد المحذور المستقـل ، لا يمكن الأخذ به بحسب الفرض ، ولو اريد الترجيح بلا مرجح ، فلا معنى للمعارضة بينهما ، بل يتعين مورد المحذور المستقل للسقوط .

وعلى هذا الضوء ، يقال : إن الالتزام بجريان الاصل العرضي في الطرف الآخر ، تقديماً له على الأصل الطولي ، ينحصر محذوره بالتـرجيح بـلا مرجّـح ، وامـا الاصل الـطولي فبقطع النـظر عن محذور التـرجيح بـلا مرجّـح ، يستحيل جريانه ، وذلك ، لأنه إذا بني على اسقاط الاصل العرضي في الطرف الآخـر في مقابل معـارضه ، لفـرض عدم المحـذور في الترجيـح بلا مـرجّح ، يـدور الأمر حينئـذ ، بين تقـديم الأصل الـطولي عليه ، أو تقـديم الأصل الحـاكم العرضي عليه ، وفي هذه الحالة ، يكون ايثار الأصـل الطولي بـالتقديم بـدلاً عن الاصل الحاكم عليه ، واجداً لمحذور آخر غير محذور الترجيح بلا مـرجح ، وهـو محذور تقديم المحكوم على حاكمه في مقام الاجراء .

وإن شئت قلت : ان فرض معارضة الأصل الـطولي للأصـل العرضي في الطرف الآخر ، مرجعه إلى فرض معارضة واحدة ، طرفها من جـانب ، الأصل العرضي في الطرف الآخر ، وطرفها من جانب آخر ، الجامع بين الأصل الحاكم والأصل الطولي .

فمن الواضح ، أن افتراض جريـان الأصل الـطولي يستبطن افتـراضين ،

احدهما : تقديم الجامع على الأصل العرضي في الطرف الآخر ، وهذا هو الترجيح بلا مرجح . والآخرْ : تقديم تطبيق هذا الجامع على الاصل الطولي ، بدلاً عن تطبيقه على الأصل الحاكم العرضي ، وهذا هو محذور تقديم المحكوم على حاكمه . وهذا يعني ، أن اجراء الاصل الطولي ، واجد لمحذور مستقل زائد على محذور الترجيح بلا مرجح ، وبذلك يكون الاصل العرضي في الطرف الآخر مقدما عليه ، ونتيجة ذلك ، عدم امكان ايقاع المعارضة بين الأصل الطولي والأصل العرضي في الطرف الآخر ، بل تنتهي النوبة إلى الاصل الطولي بعد تساقط العرضيين

وهذا البيان تام فناً . ولكن قد يقع التأمل في موافقة الارتكازات العرفية عليه ، التي هي المقياس في تشخيص المعارضة بين اطلاقات دليل الاصل ، لأن المعارضة بين الاصلين أو الاصول ، ترجع في الحقيقة إلى المعارضةِ بين ظهورات واطلاقات دليل الاصل ، والنظر العرفي هو المحكّم في حجية الظهور وفي تمييزه معاً ، فقد يقال : أن ظهور دليل الاصل في الشمول للأصل الطولي ، ليس حجة في نظر العرف ، على أساس انه يرى المعارضة بينه وبين ظهور دليل الاصل في الشمول للاصل العرضي في الطرف الآخر .

فإن قيل : إذا شكّك في عرفية هذه العنايات ، فكيف يمكن إعمالها في الاصول اللفظية ، إذ لا شك في مرجعية العام الفوقاني بعد تعارض الخاصين ، وليس ذلك ، إلا ببرهان أن اصالة العموم في العام ، يستحيل أن تقع طرفاً للمعارضة مع المخصص للعام ، فلا تصل النوبة إليها إلا بعد تساقط الخاصين ، فحال اصالة العموم ، حال الاصل الطولي في المقام .

قلنا : ان أصالة العموم ، في طول سقوط الخاص المخالف للعام ، وهذه الطولية مفهومه عرفاً ، وموجبة لعدم إيقاع المعارضة بينهما . فنسبة أصالة العموم إلى الخاص المخالف ، نسبة الأصل الطولي إلى الأصل الحاكم ، فلا يقاس ذلك بالطولية المراد تصويرها بين الأصل الطولي والأصل العرضي في الطرف الآخر .

وعلى ضوء مجموع ما ذكرناه ، في تحقيق سلامة الأصل الطولي عن المعارضة اثباتاً ونفياً ، يتضح : أنه لا موقع للاعتراض على كون الطولية سبباً في نجاة الاصل الطولي من المعارضة مع الاصل في الطرف الآخر ، بأن أدلة اعتبار الاصول ، إنما هي ناظرة إلى الاعمال الخارجية ، ومتكفلة لبيان أحكامها ، ومن هنا سميت بالاصول العملية ، وغير ناظرة إلى احكام الرتبة بوجه ، ففي الظرف الذي يجري الاصل في الملاقي ، يجري فيها لاقاه ايضاً ، ولا تقاس الاحكام الشرعية على الاحكام العقلية المترتبة على الرتب[1] .

وذلك ، لأن المدعى ، ليس كون الطولية سبباً في نجاة الاصل الطولي من المعارضة ، بملاك افتراض أنه إنما يجري في مرتبة عقلية متأخرة عن المرتبة العقلية المعدة لجريان الاصلين العرضيين ، ففي تلك المرتبة ، لا يوجد أصل سواه ، وفي المرتبة التي تحتوي على الاصلين العرضيين ، لا ثبوت للأصل الطولي ، فإن سلامة الاصل الطولي لو كانت بهذا البيان ، لاتجه الجواب : بأن الأصل حكم الواقع لا حكم الرتبة .

ولكن الأمر ليس كذلك ، بل المدعى سلامة الاصل الطولي ، بملاك أنه مترتب وجوداً على تساقط الاصلين ، وما هو مترتب على عدم شيء يستحيل أن يعارضه ، بدون فرق بين الاحكام الشرعية ، أو العقلية ، أو الأمور التكوينية الخارجية ، فإن الأمر الخارجي أيضاً ، إذا كان مترتباً اقتضاءاً على عدم شيء ، فلا يمكن أن يقع التزاحم بين مقتضيه ومقتضي ذلك الشيء ، ولا يعني ذلك ، كون الرتبة وعاءاً للأمر الخارجي ، فلا بد اذن في مقام الجواب ، من توضيح أن الاصل الطولي ، ليس مترتباً على تساقط الاصلين العرضيين ، ليمتنع تعارضه مع احدهما على النحو الذي شرحناه .

كما اتضح بما ذكرناه أيضاً ، أن نكات سلامة الاصل الطولي عن المعارضة

(١) مدارك العروة تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ٢ ص ٢١٢ .

اثباتاً أو نفياً ، لا يفرق فيها ، بين أن يكون مفاد الاصل الطولي مغايراً مع مفاد الاصل العرضي الحاكم عليه ، كاصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، واصالة الطهارة فيما لاقاه ، أو متحداً معه ، كأصالة الطهارة في شيء ، مع استصحاب الطهارة فيه ، وإن ميز المحقق النائيني (قدس سره) بين الفرضين ، وذهب إلى سلامة الأصل الطولي في فرض المغايرة ،. دون فرض الاتحاد في المفاد . وأفاد في وجه سقوط الأصل الطولي بالمعارضة مع وحدة المفاد ، أن تعارض الأصول ، إنما هو باعتبار تعارض مؤدياتها وما هو المجعول فيها ، والمؤدى في كل من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد ، وهو طهارة مشكوك الطهارة[1] .

ويرد عليه : أن وحدة المدلول في الاصل الحاكم والاصل الطولي ، لا يقتضي دخول الاصل الطولي في المعارضة ، لأن ملاك المعارضة ليس مجرد التنافي بين ذاتي المدلولين ، بل ذلك مع فعلية الدلالة في كل من الدليلين ، فإذا لاحظنا دليل قاعدة الطهارة ودليل استصحابها ، نجد أن ذات مدلول دليل القاعدة في هذا الطرف ، مع ذات مدلول دليل الاستصحاب في الطرف الآخر ، وإن كانا متنافيين ، ولكن المدعى ، أن فعلية الدلالة في دليل قاعدة الطهارة على الطهارة الظاهرية ، غير ثابتة في عرض دلالة دليل الاستصحاب على الاستصحاب ، ومع عدم فعلية الدلالتين في عرض واحد لا يعقل التعارض .

الوجه الثاني ، لعدم تنجيز العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أو الطرف ، وهو مختص بفرض تأخر العلم بالملاقاة عن العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين ، إذ يقال حينئذ : إن الاصل في الطرف الآخر ، قد سقط بالمعارضة مع الاصل في الملاقى ـ بالفتح ـ ، في زمان سابق بسبب العلم الاجمالي الأول ، وفي زمان توقع اجراء اصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، لا يوجد أصل معارض له .

---

(١) فوائد الاصول ج ٣ ص ١٦ واجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٦ .

ويرد عليه : أن التعبد بالأصل العرضي في الطرف الآخر ، ينحل حسب قطعات الزمان إلى تعبُّدات متعددة ، ومن المعلوم ، أن التعبد به في زمان العلم بالملاقاة ، إنما يكون ساقطاً من ناحية العلم الاجمالي الأول بنجاسة احد الانائين ، إذا كان هذا العلم باقياً إلى ذلك الحين ، فهو بوجوده البقائي إلى ذلك الحين ، مانع عن التعبد في ذلك الظرف ، لا بصرف وجوده الحدوثي ، لوضوح أنه لو كان قد ارتفع وانحل ، لجرى الأصل بعد انحلاله ، فالمعارضة بين الأصلين في الانائين في كل زمان ، فرع بقاء العلم الاجمالي إلى ذلك الزمان .

وحينئذ ، لا معنى للقول بأن الأصل العرضي في الطرف الآخر بتمام تعبداته المتكثرة ، قد سقط في الزمان السابق بسبب العلم الاجمالي الأول ، بل ان التعبد به المترقب في زمان العلم بالملاقاة ، لا يسقطه إلّا بقاء العلم الاجمالي الأول إلى ذلك الزمان ، والمفروض حدوث علم اجمالي آخر في هذا الزمان ، وهو العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ، أو الطرف ، فيكون كل من الوجود البقائي للعلم الأول ، والوجود الحدوثي للعلم الاجمالي الثاني ، مانعاً عن فعلية ذلك التعبد بالأصل العرضي في الطرف الآخر ، ويكون أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، معارضاً مع ذلك التعبد بالأصل العرضي في الطرف الآخر في عرض واحد زماناً . غاية الأمر ، أن ذلك التعبد ، يوجد فعلا عاملان لاسقاطه . أحدهما : الوجود البقائي للعلم الاجمالي الأول ، والآخر : الوجود الحدوثي للعلم الاجمالي الثاني . وأما أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، فهو يشترك معه في العامل الثاني للاسقاط ، فلا تتحقق النكتة التي يرتكز عليها هذا الوجه ، وهي أن الأصل في الطرف الآخر ، ساقط في زمان سابق ، بل هو ساقط في نفس الزمان ، وإن تعددت فيه عوامل الاسقاط .

ثم لو فرض تمامية هذا الوجه ، وكون الأصل العرضي في الطرف الآخر ساقطاً في زمان سابق ، بحيث يجري أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، بلا معارض في ظرف جريانه ، فلا بد من الكلام فيما استثناه السيد الاستاذ ـ دام

ظله ـ ، منه ، إذ استثنى من ذلك صورتين ، حكم فيهما بوجوب الاجتناب عن الملاقي .

الأولى : فيما إذا كان في الطرف العرضي الآخر ، أصل مؤمّن كان سليماً عن المعارضة قبل العلم بالملاقاة ، كما إذا علم بنجاسة الاناء أو الثوب ، ثم علم بملاقاة شيء ثالث للثوب ، فإنه قبل العلم بالملاقاة ، تتساقط أصالة الطهارة واستصحابها في الاناء والثوب بالمعارضة ، ولكن يختص الإناء بأصل غير معارض ، وهو أصل الاباحة ، لعدم جريان مثل ذلك في الثوب ، حيث إنه لا يؤكل ولا يشرب . وحينئذ ، فبعد العلم بالملاقاة ، تصبح أصالة الاباحة هذه معارضة لاصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، وبعد التساقط يجب الاجتناب عن الملاقي ، والامتناع عن الشرب من ماء الاناء[1] .

والتحقيق : أن أساس الفكرة في الاستثناء وجيه ، ولكن لا يمكن المساعدة على تطبيقها على العلم الاجمالي بنجاسة ماء الاناء أو الثوب ، لأن أصالة الاباحة في الماء ، ليست سليمة عن المعارض قبل العلم بالملاقاة ، بل هي معارضة بأصالة البراءة عن مانعية الثوب في الصلاة . بناءاً على ما هو الاظهر عند المشهور ، من كون النجاسة مانعة ، لا كون الطهارة الخبثية شرطاً ، فإنه بناءاً على ذلك ، تكون المانعية انحلالية ، ويكون الشك في نجاسة الثوب شكاً في فرد زائد من المانع ، فتجري البراءة عن مانعيته ، وتعارض مع أصالة الحل في الماء .

اللهم ، إلا أن يبنى على كون البراءة وأصالة الحل ، أصلين ثابتين بدليلين ، وحينئذ ، فالبراءة عن المانعية ، تعارض البراءة عن حرمة الشرب ، ويرجع إلى دليل أصالة الحل بلا معارض، بناءاً على ما هو المختار، من أن الطرفين إذا كانا مشتركين في أصول متسانخة ، ويختص احدهما بأصل لا مسانخ

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٣٧٨ .

له في الطرف الآخر ، جرى هذا الأصل ، وتساقطت تلك الأصول .

ولو كانت الفكرة التي يستند إليها الاستثناء ، قد طبّقت على مثل العلم الاجمالي بنجاسة الاناء أو التراب لكان أوضح ، لأن التراب لا تجري فيه أصالة البراءة عن المانعية ، بناءاً على أن الطهارة مأخوذة شرطاً في ما يتيمم به أو يسجد عليه .

الثانية : فيما إذا كانت الملاقاة المعلومة ، مقارنة لنجاسة احد الانائين المعلومة اجمالا ، وإن كان العلم بالملاقاة متأخراً عن العلم الاجمالي بالنجاسة ، كما إذا علم في يوم الخميس ، بنجاسة أحد الانائين من يوم الأربعاء ، وعلم في وم الجمعة ، بأن الشيء الثالث كان ملاقياً لأحد الانائين في يوم الأربعاء ، ففي مثل ذلك أفيد : أنه يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ ، وإنما لا يجب الاجتناب عنه إذا كانت الملاقاة متأخرة عن النجاسة المعلومة إجمالاً .

وقد أفيد في وجه ذلك : أن العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين إنما يكون منجزاً ما لم ينحل ، ولا يعقل بقاء تنجيزه وأثره بعد زواله وانعدامه .

فكما إذا علمنا بنجاسة شيء تفصيلاً ، ثم تبدل إلى الشك الساري ، يرجع إلى مقتضيات الأصول ، ولا يقال : إن النجاسة متنجزة بحدوث العلم التفصيلي . لوضوح أن تنجيزه منوط ببقائه ، فكذلك العلم الاجمالي لا يترتب عليه أثر بعد انعدامه . وفي المقام ، وان حصل العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين ابتداءاً قبل العلم بالملاقاة ، إلا أن هذا العلم الاجمالي ، يرتفع وينحل بعد العلم بالملاقاة المقارنة لحدوث النجاسة ، ويوجد علم اجمالي آخر متعلق بنجاسة الملاقي والملاقى أو الطرف الآخر . ومقتضى ذلك وجوب الاجتناب عن كل واحد من الملاقي والملاقى[1] .

وهذا الكلام لا يخلو من غرابة ، لأن مجرد انكشاف ملاقاة الشيء الثالث

(١) التنقيح ج ١ ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤ .

لأحد الانائين في يوم الأربعاء ، لا يوجب انعدام العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين وانحلاله ، وإنما يوجب حصول علم اجمالي آخر ، معاصر معلوماً للعلم الاجمالي المذكور .

وبكلمة واضحة ، أن المراد بانعدام العلم الاجمالي بنجاسة لحد الانائين ، إن كان انعدام أصل حيثية الانكشاف فيه ، فهو واضح البطلان . لبداهة أن انكشاف نجاسة أحد الانائين لا يزال كما هو ، ولم يتبدل بالشك الساري ، كما فرض في مثال العلم التفصيلي المتبدل بالشك الساري . وإن كان المراد أنعدام حد من حدود الانكشاف ، حيث ان المعلوم كان نجاسة واحدة ، وكان الانكشاف انكشافاً لنجاسة مقيدة بكونها واحدة ، واصبح الانكشاف الآن انكشافاً للمردد بين نجاسة واحدة في الطرف الآخر ، أو نجاستين في الملاقي والملاقى معاً ، فلو جارينا هذا التعبير ، وافترضنا انعدام الحد المزبور من حدود الانكشاف ، فلا يجدي ذلك لإثبات المدعى ، لأن التنجيز دائر بقاءً مدار ذات الانكشاف لابقائه بحده ذاك ، لوضوح ، أن كون النجاسة المنكشفة، محدودة بأنها واحدة لا دخل له في تنجيز تلك النجاسة حدوثاً أصلاً ، لكي يرتفع التنجيز بانعدام هذا الحد وتبدله . فالمقام ، إذا أريد تشبيهه بموارد العلم التفصيلي ، ينبغي أن يشبَّه بما إذا علم تفصيلاً بنجاسة اناء وحده ، ثم علم بعد ذلك بنجاسته ونجاسة اناء آخر مقارناً له بالملاقاة ، لا بما إذا علم تفصيلاً بالنجاسة ، ثم تبدل إلى الشك الساري .

وليعلم ، ان السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، كما استثنى الصورتين المذكورتين من الوجه المذكور لعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ، ذكر في مقابل ذلك ، ان هذا الوجه لا يختص بصورة تأخر العلم بالملاقاة ، عن العلم الاجمالي بنجاسة أحد الإنائين ، بل يشمل أيضاً صورة تقدم العلم بالملاقاة على العلم الاجمالي ، مع فرض كون النجاسة المعلومة اجمالاً سابقة على الملاقاة ، كما إذا فرض العلم في يوم الخميس ، بملاقاة الثوب لأحد الانائين في ذلك اليوم ، وعلم يوم

الجمعة ، بنجاسة أحد الانائين اجمالاً من يوم الأربعاء ، ففي مثل ذلك ، تجري إصالة الطهارة في الثوب بلا معارض ، ولا يجب الاجتناب عنه ، لأن الاعتبار في العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين ، بالمنكشف لا بالكاشف ، لوجوب ترتيب آثار المنكشف ـ وهو نجاسة أحد الانائين ـ ، من زمان حدوثه ، فيجب في المثال ، ترتيب آثار النجاسة المعلومة بالاجمال من يوم الأربعاء ، لا من زمان الكاشف . وعلى هذا ، فقد تنجزت النجاسة بين الانائين ، والشك في طهارة كل منهما يوم الأربعاء ، قد سقط الأصل الجاري فيه بالمعارضة مع الجاري في الآخر ، وبقي الشك في حدوث نجاسة أخرى في الملاقي ، والاصل عدم حدوثها ، ولا معارض لهذا الاصل . وعليه لا اثر للعلم الاجمالي الثاني ـ المتولد من الملاقاة ـ ، بنجاسة الملاقي أو الطرف[1] .

وهذا الكلام ، يعني في الحقيقة : الغاء دخل تقدم العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين ، على العلم بالملاقاة ، في سلامة الأصل الجاري في الملاقي ـ بالكسر ـ عن المعارض ، وجعل المناط في سلامة هذا الأصل عن المعارضة ، تقدم المعلوم الاجمالي على الملاقاة ، سواء كان العلم الاجمالي بالنجاسة متقدماً على الملاقاة والعلم بها ، أو متوسطاً بينهما ، أو متأخراً عنهما معاً .

والتحقيق في المقام : أنه في فرض تأخر الملاقاة عن المعلوم الاجمالي ، وعدم تأخر العلم بها عن العلم الاجمالي ، كما في المثال المفروض ، سوف يحصل علمان اجماليان في وقت واحد وهو يوم الجمعة . احدهما : العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين من يوم الأربعاء . والآخر : العلم الاجمالي بنجاسة الثوب من يوم الخميس ـ الذي هو يوم الملاقاة ـ ، أو نجاسة الإناء الآخر من يوم الأربعاء .

والكلام في وجه عدم منجزية العلم الاجمالي الثاني ومنجزيته ، له معنيان ، أحدهما : ان تنجيز العلم الاجمالي لكلا الطرفين ، فرع تعارض الأصول

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج١ ص ٣٨١ .

الشرعية فيهما ، فيدَّعى في المقام : ان الأصول غير متعارضة ، وان الأصل في الثوب الملاقي يجري بلا معارض . والآخر : ان العلم الاجمالي ، غير صالح في نفسه للمنجزية بنحو يدعى سقوطه عن التأثير ، حتى مع البناء على علّية العلم الاجمالي ، وعدم امكان الترخيص الشرعي في احد طرفيه .

والفرق بين هذين المعنيين ، ان عدم التنجيز على الأول ، نشأ من جريان الاصل بلا معارض في الثوب ، ولهذا يختص ذلك بمسلك الاقتضاء . واما عدم التنجيز على الثاني ، فهو لعدم صلاحية العلم الاجمالي في نفسه ، ولهذا يطَّرد على مسلك العلّيّة أيضاً .

فان اريد في المقام المعنى الأول ، ودعوى : أن الأصل يجري في الثوب بلا معارض ، وبسبب ذلك يسقط العلم الاجمالي الثاني عن المنجزية ، فيرد عليه : ان الثوب وكلاً من الانائين ، لم يصبح مشكوك النجاسة بسبب العلم الاجمالي إلا في زمان واحد ، وهو يوم الجمعة في المثال السابق ، الذي علم فيه بنجاسة أحد الانائين . وظرف جريان الأصل في كل من الانائين والثوب ، انما هو ذلك الزمان ، فأصل الطهارة في الاناء الآخر ، معارض لأصل الطهارة في الثوب .

ودعوى : أن العبرة بالمنكشف ، ولهذا يجب في المثال ترتيب آثار النجاسة المعلومة بالاجمال من يوم الاربعاء . مدفوعة : بأن العبرة بالمنكشف في مقدار ما يتنجز ، لا في تحديد ظرف التنجز ، فان ظرف حدوث التنجز ، انما هو ظرف حدوث العلم ، لأنه معلول له ، ويستحيل ان يكون سابقاً عليه .

غاية الأمر ، أنه بالعلم ، يحدث تنجز تمام القطعات المنكشفة من يوم الاربعاء ، فنجاسة الاناء الآخر في يوم الأربعاء، منجزة من يوم الجمعة، لا أنها منجزة في يوم الاربعاء ، والتعارض بين الاصول ، انما هو بلحاظ تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية ، وما دام هذا التنجيز تابعاً للعلم وحادثاً بحدوثه ، فظرف التعارض بين أصل الطهارة في الاناء الملاقى ـ بالفتح ـ ، وأصل الطهارة في الاناء الآخر ، إنما هو ظرف حدوث العلم الاجمالي بنجاسة

أحد الانائين ، أي يوم الجمعة في المثال ، ففي يوم الجمعة ، يكون أي أصل مقتضياً فعلاً لاثبات ان احد الانائين طاهر من يوم الاربعاء ، معارضاً للأصل المقتضي فعلاً لإثبات ان الاناء الآخر طاهر من يوم الاربعاء ، وفي عرض هذين الاصلين زماناً ، الاصل المقتضي لاثبات ان الثوب الملاقي طاهر من يوم الخميس ، فتسقط الاصول كلها بالمعارضة .

والحاصل : ان جريان الاصل في الثوب الملاقي بلا معارض ، فرع سقوط الاصل في الاناء الآخر في زمان سابق ، مع ان سقوطه كذلك بلا موجب ، لانه فرع تنجيز العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية ، وهو فرع حدوث العلم ، وهذا يعني ، ان ظرف جريان الاصل في الاناء الآخر ، وجريان الأصل في الثوب الملاقي واحد اقتضاءً وسقوطاً .

نعم ، مفاد احد الاصلين والمتعبد به ، اطول زماناً من المتعبد به في الآخر ، لأن التعبد في جانب الثوب ، مفاده طهارة الثوب من يوم الخميس ـ الذي هو يوم الملاقاة ـ ، والتعبد في جانب الاناء لآخر ، مفاده طهارته من يوم الاربعاء ـ الذي هو زمان المعلوم بالاجمال ـ ، وأما التعبدان فهما متعاصران اقتضاءً وسقوطاً .

وان اريد في المقام المعنى الثاني ، واسقاط العلم الاجمالي عن التنجيز ، بقطع النظر عن الاصول الشرعية ، وكونها جارية في أحد الطرفين بلا معارض ، فيرجع ذلك إلى دعوى ، انحلال العلم الاجمالي الثاني بالعلم الاجمالي الاول ، بحيث يكون جريان الاصل الشرعي في الثوب ، من نتائج الانحلال ، لا سبباً له ، وسوف يأتي تحقيق ذلك في الوجه الثالث ان شاء الله تعالى .

الوجه الثالث : دعوى الانحلال الحكمي للعلم الاجمالي الثاني بالعلم الاول . وهذا الوجه يختلف عن سابقيه ، في ابتنائهما على صلاحية العلم الاجمالي الثاني للتنجيز في نفسه ، وانما يراد اجراء الاصل المؤمّن في أحد طرفيه رغم ذلك ، بدعوى : أنه بلا معارض ، ولهذا كان الوجهان السابقان يتوقفان

على انكار العلّية والقول بالاقتضاء ، واما هذا الوجه ، فهو يدّعي عدم صلاحية العلم الاجمالي الثاني للتنجيز ، من دون ربط ذلك بإجراء الأصل المؤمن ، وبهذا كان يجري على مبنى العلّية أيضاً .

ودعوى الانحلال لها تقريبان .

التقريب الاول : أن العلم الاجمالي الثاني ، في طول العلم الاجمالي الأول ، لكونه ناشئاً منه ، ولمّا كان بينهما طرفٌ مشترك ، وهو الطرف المقابل للملاقى ـ بالفتح ـ ، فيكون هذا الطرف المشترك ، منجزاً في المرتبة السابقة بالعلم الاجمالي الأول ، ومعه يستحيل تنجيز العلم الاجمالي الثاني في مرتبته ، بل يسقط عن الصلاحية لذلك ، لتنجز أحد طرفيه بمنجز سابق .

ويرد عليه :

أولاً : ان العلم الاجمالي الثاني ، لو سلّم انه في طول العلم الاجمالي الاول ، فهو في عرض أثره وهو التنجيز ، فان العلم الاول علة لأمرين عرضيين ، أحدهما ، التنجيز ، والآخر ، العلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف ، ولا تأخر رتبي للعلم الثاني عن تنجيز العلم الاول ، وبالتالي ، لا يكون تنجيز العلم الثاني في طول تنجيز العلم الاول ، ليتعذر وينحل بذلك العلم الاجمالي الثاني ، بقاعدة ان المتنجز لا يتنجز ، لِمَا تقدم ، من أن المتأخر عن أحد العرضيين لا يلزم ان يكون متأخراً عن الآخر أيضاً ، فتنجيز كل من العلمين ، يكون في عرض تنجيز الآخر ، فلا موجب لسقوط أحد العلمين عن المنجزية .

وثانياً : أن الطولية ممنوعة ، حتى بلحاظ العلمين المولِّدين للتنجيز ، فضلاً عن الطولية بين التنجيزين ، لان العلم الاجمالي المنجز ، هو العلم بالتكليف لا العلم بالنجاسة . ومن الواضح ، انه لا طولية بين العلم بحرمة استعمال أحد الانائين ، والعلم بحرمة استعمال الملاقي لأحدهما أو الآخر .

وثالثاً : أن اصل كبرى الانحلال الحكمي للعلم الاجمالي ، على اساس تنجز احد طرفيه بمنجز سابق ،واستحالة تنجز المتنجز غير مقبولة ، وانما يسقط مثل هذا العلم الاجمالي عن المنجزية للطرف الآخر ، حيث يجري فيه الاصل المؤمّن بلا معارض . وتفصيل ذلك في علم الاصول .

التقريب الثاني : ان الميزان في انحلال احد العلمين ، وخروجه عن الصلاحية للتنجيز بسبب الآخر ، سبق معلوم الآخر ، لا سبق نفس العلم ، وهذا الميزان منطبق في المقام على العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أو الطرف ، لان معلومه متأخر عن المعلوم في العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، أو الطرف ، فينحل به سواء كان متأخراً عنه علماً أيضاً أوْلاَ .

وتوضيح ذلك : على ما يستفاد من تقريرات المحقق النائيني ـ قدس سره ـ ، ببيان أمور :

الأول : أن العلم الاجمالي ، انما يكون منجزاً ، إذا كان علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، ويترتب على ذلك ، ان بعض اطراف العلم الاجمالي ، إذا كان منجزاً بمنجز سابق شرعي ، أو منجز سابق عقلي ، كالطَّرَفية لعلم اجمالي آخر ، فلا يكون للعلم الاجمالي أثر ، إذ لا يكون علماً بالتكليف على كل تقدير .

الثاني : أن تنجيز العلم ، انما هو باعتبار صفة كاشفيته وطريقيته ، لا بوجود نفسه بما هو صفة خاصة ، ولهذا لو تعلق العلم بمعلوم سابق ، فلا بد من ترتيب الاثر من ذلك الزمان دون زمان حدوثه ، ويترتب على ذلك ، انه إذا فرضنا العلم بنجاسة احد الانائين يوم السبت ، ثم علم يوم الأحد بوقوع نجاسة يوم الجمعة ، مرددة بين اناء ثالث وواحد معين من الانائين الاولين ، سقط العلم الحاصل يوم السبت عن المنجزية ، بسبب العلم الحاصل يوم الاحد ، لان علم يوم الاحد ، اسبق معلوماً ، وتنجيز العلم تابع للمعلوم ،

وبذلك يخرج علم يوم السبت عن كونه علماً بالتكليف على كل تقدير ، لان احد طرفيه ـ وهو الطرف المشترك بين العلمين ـ ، يكون منجزاً بتنجيز عقلي سابق ، وهو التنجيز الحاصل بلحاظ علم يوم الاحد .

الثالث : أن ابطال العلم الاسبق معلوماً ، بمنجزية العلم المتأخر معلوماً ، لا فرق فيه بين ان يكون السبق فيه زمانياً ، كما هو الحال في المثال السابق ، أو رتبياً ، ولو فرض الاقتران بين المعلومين في الزمان ، ومن هذا القبيل ، العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين ، والعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي لاحدهما أو الاناء الآخر ، فان المعلوم بالعلم الأول ، أسبق رتبة من المعلوم بالعلم الثاني ، إذ في مرتبة سابقة على الملاقاة ، يعلم بنجاسة أحد الانائين . وهذا يعني ان التكليف في الاناء الآخر منجز في مرتبة سابقة على العلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أو الاناء الآخر . ومعه لا يصلح العلم الاجمالي الثاني للتنجيز ، بل يخرج عن كونه علماً اجمالياً بالتكليف الفعلي على كل تقدير(١) .

وهذه الأمور الثلاثة ، كلها محل اشكال .

أما الامر الأول : فلا شك في اناطة تنجيز العلم الاجمالي بان يكون علماً بالتكليف المولوي على كل تقدير ، غير أن هذا المعنى ، لا ينتفي عن العلم الاجمالي ، لمجرد وجود منجز عقلي في واحد معيّن من اطرافه ، لأن المقصود بالتكليف ، الذي يشترط كون العلم الاجمالي علماً به ، الالزام المولوي ، والعلم الاجمالي بالالزام المولوي ثابت فعلاً ، ولا ينافيه فرض وجود منجز عقلي في أحد اطرافه ، بل ولا وجود منجز شرعي كذلك . نعم ، لو كان المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الاجمالي علماً به ، الكلفة المساوقة للتنجز ، لصح القول بعدم وجود علم اجمالي بالتكليف ، مع وجود منجز تعييني في أحد

---

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

الطرفين ، لأن الكلفة فيه محرزة وجداناً ، ولكن الكلفة بهذا المعنى ، مرجعها إلى التنجيز ، ونحن نتكلم عن العلم الاجمالي الذي يقع موضوعاً للمنجزية ، وما هو موضوع للمنجزية ، إنما هو العلم الاجمالي بالالزام المولوي ، لا العلم الاجمالي بالكلفة المساوقة للمنجزية ، فتفسير خروج العلم الاجمالي عن المنجزية بوجود منجز تعييني سابق لأحد طرفيه ، بعدم كونه علماً إجمالياً بالتكليف على كل تقدير ، غير صحيح ، ولهذا ذهب المحقق العراقي (قدس سره) ، في تفسير ذلك ، إلى تقريب آخر ، وهو عدم صلاحية العلم الاجمالي للمنجزية ، لأن المتنجز لا يتنجز ، كما أشرنا سابقاً .

والصحيح لدينا : أن انحلال العلم الاجمالي في موارد وجود منجز تعييني في أحد طرفيه ، ليس لزوال صلاحيته للمنجزية ، لا بملاك خروجه عن كونه علماً إجمالياً بالتكليف ، ولا بملاك أن المتنجز لا يتنجز ، وإنما هو انحلال ناشيء من جريان الأصل المؤمّن في بعض الأطراف بدون معارض ، وتفصيل الكلام في ذلك في علم الأصول .

وأما الأمر الثاني : فلو سلّم الامر الاول ، فلا مجال لقبول الثاني ، لان العلم بمعلوم سابق ، يستحيل ان يكون منجزاً له الا من حينه ، لان العلم بالنسبة إلى حكم العقل بالمنجزية ، ليس طريقاً بل هو موضوع ، غاية الامر ، انه موضوع بما هو كاشف ، فلا منجزية قبل العلم . وكون العلم بمعلوم سابق مقتضياً لترتيب الاثر من ذلك الزمان ، ليس معناه سبق التنجيز ، بل تعلق التنجيز الحادث عند حدوث العلم بتمام قطعات المعلوم ، فالمعلوم على امتداده يتنجز من الآن ، اي من حين حدوث العلم ، وفرق بين تنجز التكليف السابق فعلاً ، والتنجز السابق كما هو واضح . ومعه لا يكون مجرد سبق احد المعلومين منشأً لانحلال العلم الاجمالي بالمعلوم المتأخر .

ثم لو سلّم ، ان العلم المتأخر ذا المعلوم المتقدم ، ينجز معلومه من حينه ، بحيث يكون التنجز سابقاً على العلم ، ولكن ، انما يوجب انحلال

العلم المتقدم ذي المعلوم المتأخر ، وخروجه عن كونه علماً بالتكليف ـ حسب تصورات المحقق النائيني ـ قدس الله سره الشريف ـ ، إذا تعين هو لمنجزية الطرف المشترك دون العلم المتقدم ، وهذا بنفسه يحتاج إلى نكتة إضافية ، فلو علم بنجاسة احد الانائين يوم السبت ، ثم علم يوم الاحد بنجاسة يوم الجمعة ، إما في الاحمر من ذينك الانائين ، وإما في إناء ثالث ، يتوقف انحلال العلم الحاصل يوم السبت ، على ان تكون نجاسة الاناء الآخر في يوم السبت منجزة من قبل العلم الاجمالي المتأخر الحاصل يوم الاحد ، لكي يخرج بذلك علم يوم السبت ، عن كونه علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، مع ان هذا بلا معيّن ، لان كلاًّ من العلمين صالح في نفسه لتنجيز تلك القطعة من نجاسة الاناء الآخر الواقعة في يوم السبت .

وأما الامر الثالث : فيرد عليه . أن نجاسة الاناء الآخر الواقعة طرفاً للعلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين ، هي نفس نجاسته الواقعة طرفاً للعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، او الاناء الآخر ، ولا معنى لفرض السبق والتأخر الرتبي بينهما ، فالطرف المشترك بين العلمين إذن واحد ، ونسبته إلى العلمين على نحو واحد . نعم الطرفان المختصان ، وهما نجاسة الاناء الملاقى ـ بالفتح ـ ، ونجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، بينهما طولية وترتب ، ولكنهما حكمان في موضوعين ، وثبوت احدهما بمنجز سابق ، لا يمنع عن كون الآخر تكليفاً جديداً زائداً بنحو يكون العلم الاجمالي به منجزاً .

وقد اتضح حتى الآن ، أن هذه الوجوه التي افيدت لإبطال تنجيز العلم الاجمالي الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أو الطرف ، واجراء اصالة الطهارة في الملاقي لا يتم شيء منها . وعليه ، فلا تجري أصالة الطهارة في الملاقي ، بل تسقط بالمعارضة ، بناءً على الإشكال المتقدم في سلامة الأصل الطولي عن المعارضة ولكن هذا لا يعني وجوب الاجتناب عن الملاقي مطلقاً ، بل يجوز مع ذلك نفي بعض آثار النجاسة عنه ظاهراً في بعض الموارد وان لم يحكم

بطهارته ، وذلك : فيما اذا لم يكن الطرف الآخر مجرى لاصالة الحل والبراءة ، بل كان الأصل الجاري فيه متمحضاً في الاستصحاب وأصالة الطهارة ، وكان الملاقي ـ بالكسر ـ ، في نفسه مجرى لأصالة الحل والبراءة ، بأن كانت نجاسته المشكوكة موضوعاً لحرمة الشرب أو الأكل ، أو للمانعية في الصلاة ، ففي مثل ذلك ، تجري أصالة الحل أو البراءة عن المانعية في الملاقي ـ بالكسر ـ ، بدون معارض ، لا لأنه اصل طولي ، بل لأنه أصل لا يوجد في الطرف الآخر ما يسانخه . والمختار في محله ، أنه كلما وجد في طرفي العلم الاجمالي اصلان متسانخان ، واختص احدهما باصل لا مسانخ له في الآخر ، سقط المتسانخان ، وبقي الأصل المختص جارياً بلا معارض ، سوا كان عرضياً أو طولياً .

فان قيل : إن الاصل في الطرف الآخر ، يعارض كلاً من الأصل المسانخ له في هذا الطرف ، والاصل المختص به ، فاصالة الطهارة في الطرف الآخر مثلاً ، تعارض أصالة الطهارة في هذا الطرف ، وأصالة الاباحة معاً .

قلنا : ان معارضة أصالة الطهارة لأصل آخر ، مرجعها إلى معارضة دليلها لدليل الأصل الآخر ، ولدينا دليلان . أحدهما ، دليل أصالة الطهارة . والآخر ، دليل أصالة الحل . وهناك معارضة داخلية في دليل أصالة الطهارة بين فردين منه ، لأن برهان عدم تعقل الترخيص في المخالفة القطعية ، يوجب عدم امكان الجمع بين فردين منه .

فان قيل : ان هذا البرهان ، بمثابة القرينة اللبية المتصلة ، أوجب الاجمال في دليل قاعدة الطهارة ، ومعه يستحيل ان يكون معارضاً لدليل أصالة الحل أو البراءة ، فتجري أصالة الاباحة بلا معارض .

وإن قيل ، بأن هذا البرهان بمثابة القرينة المنفصلة ، لم يمنع عن انعقاد ظهورين في دليل أصالة الطهارة للشمول لكل من الطرفين ، وحينئذ ، يكون ظهوره في الشمول للطرف الآخر ، معارضاً لظهوره في الشمول لهذا الطرف ، ويسقط الجميع بالمعارضة . فالمدار على نكتة ان البرهان المذكور ، هل يلحق

(مسألة ـ ٧) إذا انحصر الماء في المشتَبَهْين ، تعينّ التيمم . وهل تجب اراقتها أوْلاَ ؟ الاحوط ذلك ، وان كان الاقوى العدم[1] .

بالقرائن المتصلة ، كما هو الظاهر ، أو المنفصلة ؟ .

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين :

أحدهما : في تشخيص حكمها على ضوء القواعد . وتحقيق ذلك : أن الوضوء يتصور على أنحاء ، فتارة ، يتوضأ المكلف بكلا المائين تباعاً دون أي عناية . وأخرى ، يتوضأ بأحدهما ، ثم يصلي ، ثم يتوضأ بالآخر ويصلي . وثالثة ، يتوضأ بأحدهما ويصلي ، ثم يغسل مواضع وضوئه بالماء الآخر ويتوضأ به ويصلي . ورابعة ، يتوضأ بأحدهما ، ثم يغسل مواضع وضوئه بالماء الآخر ويتوضأ به ويصلي . ولا شك في بطلان الصورة الأولى ، للعلم فيها ببطلان الوضوء الثاني ، وبنجاسة البدن وعدم إحراز الطهارة الحَدَثيَّة ، لاحتمال كون الطاهر هو الثاني .

وكذلك الصورة الثانية ، فإنه وإن لم يعلم بوقوع الصلاة في النجس ، ولكنه يعلم ببطلان الوضوء الثاني ، ولا يحرز وقوع الصلاة مع الطهارة الحدثية . وأما الصورة الثالثة ، فلا إشكال في صحتها على القاعدة ، لاقتضائها إحراز وقوع صلاة مع الطهارة الحدثية والخبثية

وإنما الكلام في الصورة الرابعة ، فإن هذه الصورة ، وإن كانت تقتضي إحراز الطهارة الحدثية ، ولكنها توجب من ناحية أخرى ، محذور الوقوع في النجاسة ، وذلك بأحد بيانين .

البيان الأول : ما ذكره صاحب الكفاية ـ قدس سره ـ ، من إجراء استصحاب بقاء النجاسة المعلومة تفصيلاً حين غسل مواضع الوضوء بالماء

الثاني ، وقبل أن ينفصل عنها ماء الغسالة ، فيما إذا فرض قلة الماء الثاني ، ولا يعارض باستصحاب الطهارة المعلومة إجمالاً في أحد الزمانين ، إما زمان ما بين الملاقاة بين المائين ، وإما زمان ما بعد الانفصال ، لعدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ ، في مقابل الاستصحاب الجاري في معلوم التاريخ(١) .

واما بناءً على عدم التفرقة بين المجهول والمعلوم تاريخه في موارد توارد الحالتين ، فالاستصحابان متعارضان ، كما هو الصحيح ، وتجري حينئذ أصالة الطهارة .

البيان الثاني : ما ذكره المرحوم المشكيني ـ قدس سره ـ ، في حاشيته على الكفاية ، من تصوير علم إجمالي في المقام ، حين بدء المكلف بغسل وجهه بالماء الثاني ، فإنه يعلم إجمالاً ، إما بنجاسة وجهه ، أو نجاسة سائر أعضاء وضوئه(٢) . وهذا العلم الاجمالي تارة ، يقرَّب تأثيره ، على أساس قواعد تنجيز العلم الاجمالي ، ويقال : إن مجرد خروج سائر الأطراف بعد ذلك عن الطرفية بغسلها بالماء الثاني ، لا يبطل تنجيز العلم الاجمالي كما تقدم . وأخرى ، يقرَّب تأثيره ، باستصحاب بقاء النجاسة المعلومة في البدن إلى ما بعد تطهير سائر الأعضاء بالماء الثاني .

أما التقريب الأول : فقد يقال : بعدم تنجيز هذا العلم الاجمالي ، بناءً على أن الأصول تجري في أطراف العلم الاجمالي ، إذا لم تؤد إلى الترخيص في المخالفة القطعية الاجمالية . وذلك لأن إجراء أصالة الطهارة في الوجه وفي سائر الأعضاء ، لا يؤدي إلى محذور الترخيص في المخالفة القطعية الاجمالية ، لأن الأداء إلى هذا المحذور ، إن كان بلحاظ اقتضاء الأصول المذكورة الترخيص في الصلاة فعلاً ، فهو غير صحيح ، لأن الصلاة فعلاً محكومة بالبطلان على كل حال ، لاستصحاب بقاء الحدث ، وعدم إحراز الوضوء بالماء الطاهر ، إلى أن

---

(١) كفاية الاصول ج ١ ص ٢٨١ (ط ـ مشكيني) .
(٢) كفاية الاصول للمحقق الخراساني ج ١ ص ٢٨١ (ط ـ مشكيني) .

يتم غسل سائر الأعضاء بالماء الثاني والتوضؤ به ، وعندئذ ، لا يكون الترخيص في إيقاع الصلاة ، إلا ترخيصاً في المخالفة الاحتمالية لذلك العلم الاجمالي بالنجاسة .

وليس التكليف بلحاظ الحدث ، والتكليف بلحاظ الخبث ، تكليفين مستقلين ، ليقال : ان جريان أصل الطهارة فعلاً يوجب المحذور ـ محذور المخالفة القطعية ـ ، بلحاظ التكليف الأول ، وانضمام ذلك إلى مخالفة التكليف الثاني لا يدفع المحذور . بل ان مرجع التكليفين ، إلى التكليف الواحد بإيقاع الصلاة مع الطهارتين ، ولم يحصل من ناحية إجراء أصالة الطهارة في الوجه وسائر الأعضاء ، ترخيص في تطبيق هذا الواجب على ما يعلم إجمالاً بعدم كونه مصداقاً له ، إذ قبل اتمام الغسل بالماء الثاني ، لا تجوز الصلاة على كل حال ، سواء جرت أصالة الطهارة في أعضاء الوضوء جميعاً أوْ لاَ ، لعدم إحراز ارتفاع الحدث ، وبعد إتمام الغسل بالماء الثاني ، يخرج غير الوجه من أعضاء الوضوء عن الطرفية للعلم الاجمالي المذكور بالنجاسة ، ومعه ، لا يبقى له إلا طرف واحد ، فلا يكون الترخيص في الصلاة إلا ترخيصاً في المخالفة الاحتمالية .

وأما التقريب الثاني : فتحقيقه : أن المانعية للنجاسة ، بعد الفراغ عن انحلاليتها وتكثرها بتكثر النجاسة ، إن كانت تثبت لكل فرد من النجاسة ، بما هي مضافة إلى موضعها المخصوص من البدن أو الثوب ، فالأثر الشرعي ثابت للفرد ، وفي مثل ذلك ، لا يجري استصحاب النجاسة المذكور في المقام ، لأن المستصحب ، إن كان هو النجاسة المضافة إلى موضعها المخصوص ، فهو من استصحاب الفرد المردّد ، للقطع بأن هذا الموضع ، ارتفعت عنه النجاسة لو كانت حادثة فيه ، وذاك الموضع لم ترتفع عنه على فرض حدوثها ، فلا شك في البقاء والارتفاع .

وإن كان المستصحب جامع النجاسة ، أي نجاسة البدن بدون تشخيص ، فهذا متعذر ، لأن المفروض أن الأثر الشرعي المطلوب إثباته ، وهو

المانعية ، مترتب على الفرد لا على الجامع ، أي على نجاسة اليد بما هي يد مثلاً ، لا على نجاستها بما هي بدن . وأما إذا كانت المانعية ثابتة ـ حسب المستظهر من دليلها ـ ، لكل نجاسة ، بما هي نجاسة البدن ، لا بما هي نجاسة اليد ، أو الرجل ، أو الوجه ، جرى استصحابها ، وكان من القسم الثاني من استصحاب الكلّي .

وبذلك يظهر : ميزان التمييز بين استصحاب الفرد المردد المحقق عدم جريانه ، واستصحاب القسم الثاني من الكلّي ، فإنهما وإن كانا متحدين مورداً ، ولكن متى كان الأثر ثابتاً للجامع ، جرى الاستصحاب ، وكان من القسم الثاني ، ومتى كان ثابتاً للفرد بعنوانه ، تعذر جريانه ، وكان من استصحاب الفرد المردد .

ومن ذلك ينقدح الجواب على الشبهة العَبَائيَّة القائلة : بأن لازم جريان استصحاب الكلي ، أن أحد طرفي العلم الاجمالي لو غسل ، ولاقت يدي غير المغسول ، ثم المغسول ، يحكم بنجاستها بمجرد ملاقاة المغسول ، رغم العلم بطهارته ، لإجراء استصحاب بقاء النجاسة في أحد الطرفين ، فتكون اليد ملاقية لمستصحب النجاسة فيحكم بنجاستها .

والجواب : أن نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أثر شرعي لنجاسة ذات الملاقي بالخصوص ، فنجاسة ملاقي الوجه النجس مثلاً ، أثر شرعي لنجاسة الوجه بما هي نجاسة للوجه ، لا لنجاسة الوجه بما هي نجاسة للبدن على الاجمال ، وهذا يعني : أن الأثر مترتب على الفرد لا على الجامع ، فإن أريد إثبات نجاسة اليد ، باستصحاب نجاسة ذات ذلك الطرف الذي كان نجساً ، فهو من استصحاب الفرد المردد ، وإن أريد إثباتها باستصحاب النجاسة بمقدار ما هي مضافة إلى الجامع بين الطرفين ، فليست موضوعاً للحكم الشرعي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ .

ثم ، لو فرضنا استلزام الصورة الرابعة للابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية

فلا بد أن نعرف ، أنه هل يكفي في تطبيق الروايات الخاصة الآمرة بالتيمم والإعراض عن المائين على القاعدة ، كما حاوله المحقق الخراساني ـ قدس سره ـ ، بدعوى : أن ذلك من أجل التحفظ من محذور النجاسة الخبثية ؟ .

وفي هذا المجال ، ينبغي توضيح أمرين .

أحدهما : أن ذلك كله لو سلّم ، فهو لا يكفي لتطبيق النص على القاعدة ، إذ لا يفسر تجاوز النص عن الصورة الثالثة الخالية من المحذور .

والآخر : أنا لو قطعنا النظر عن الصورة الثالثة ، وسلّمنا بمحذور النجاسة الخبثية في الصورة الرابعة ، فهل أن القاعدة كانت تقتضي ـ لولا النص ـ ، تقديم رعاية هذا المحذور والانتقال إلى التيمم ؟ .

قد يقال ذلك ، لأجل أن الطهارة الخبثية مقدمة على الطهارة الحدثية المائية في مورد التزاحم ، ومقتضى ذلك الانتقال إلى التيمم .

ولتحقيق هذه النقطة ، يجب أن نتكلم في ملاك تقديم الطهارة الخبثية على الحدثية عند وجدان ماء واحد لا يكفي إلا لأحد الأمرين ، لكي نعرف أن ذلك الملاك ، على القول به في ذلك الفرض ، هل ينطبق على محل الكلام أَوْ لَا ؟ .

وتوضيح ذلك : أن تقديم الطهارة الخبثية ، في فرض عدم كفاية الماء لرفع الحدث والخبث معاً ، إما أن يكون بملاك أن موضوع دليل وجوب الوضوء القدرة الشرعية ، ودليل وجوب رفع الخبث يرفع القدرة الشرعية ، فيكون حاكماً على دليل وجوب الوضوء ورافعاً لموضوعه . أو بملاك أن القدرة المأخوذة في كل من الدليلين عقلية ، وبهذا يحصل التكافؤ بين الدليلين ، غير أنه يقدَّم دليل وجوب الطهارة الخبثية ، إما تطبيقاً لقوانين باب التزاحم ، على القول بتعقل التزاحم بين الواجبات الضمنية ، أو تطبيقاً لقوانين باب التعارض ، على القول بعدم تعقل التزاحم بينها .

أما الملاك الأول : فلا ينطبق على المقام ، لأن المأخوذ في موضوع دليل

وجوب الوضوء ، القدرة الشرعية على متعلقه ، وخطاب : لا تصلّ في النجس ، لا يكون معجزاً مولوياً عن الوضوء بالماء الطاهر من المائين المشتبهين ، وإنما يعجز عن الاحتياط بالجمع بين الوضوء بهذا الماء وبذاك ، لأن الجمع هو الذي يؤدي إلى الابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية ، دون الوضوء بأحدهما ، ولم يؤخذ في موضوع وجوب الوضوء ، القدرة الشرعية على الجمع وعلى الموافقة القطعية ، بل القدرة الشرعية على الموافقة الواقعية لخطابه وهي حاصلة ، فلا موجب لحكومة خطاب : لا تصلّ في النجس ، عليه . بل الدليلان كلاهما فعليّان .

وأما الملاك الثاني : فهو أيضاً لا ينطبق ، إذ لا معنى لفرض التعارض بين دليلي : توضأ ، ولا تصلِّ في النجس ، بعد إمكان جعلهما معاً في الواقع ، فإن ميزان التعارض ، استحالة الجمع بينهما في عالم الجعل ، ولا استحالة في المقام ، فلا يتحقق تعارض ، ليصل الكلام إلى دعوى تقديم أحد الدليلين على الآخر . وكما لا تعارض بين الجعلين ، لا تزاحم بين الواجبين ، لعدم عجز المكلف عن الجمع بينهما ، وإنما هو عاجز عن تحصيل العلم بالجمع بينهما . وعليه ، فإطلاق كل من الدليلين ثابت ، ومقتضى ذلك وجوب الصلاة مع الوضوء وعدم النجاسة ، وهو وجوب يعقل جعله ، لعدم كونه تكليفاً بغير المقدور ، غاية الأمر ، أن المكلف لا يتمكن من تحصيل العلم بإتيان هذا الواجب ، لأنه إن توضأ بكلا المائين بالنحو المقرر في الصورة الرابعة ، أحرز الوضوء ، ولكن لم يحرز الطهارة الخبثية ، وإن اكتفى بالوضوء بأحدهما ، أحرز الطهارة الخبثية ـ ولو بالأصل ـ ، ولكن لم يحرز الوضوء . ومقتضى القاعدة حينئذ ، التنزل إلى الموافقة الإحتمالية للواجب المعلوم ، لا تبديله بالتيمم مع فعلية إطلاق دليل وجوب الوضوء . هذا كله في المقام الأول .

وأما المقام الثاني : فهو في ملاحظة النص الوارد في المقام ، ففي رواية سماعة : « قال : سألت أبا عبد الله (ع)، عن رجل معه إناءان فيهما ماء ،

وقـع في أحدهمـا قذر لا يـدري أيهما هـو ، وليس يقدر عـلى ماء غيـره ، قـال : يهريقهما ويتيمم » . ومثلها رواية عمّار[1] .

والكـلام يقـع في هـذا النص ـ بعـد وضـوح رفـع اليـد بـه عن مقتضى القاعدة ـ ، في تشخيص الموضوع تارة ، وتحديد المحمول أخرى .

أمـا من ناحيـة الموضـوع : فـالـظاهـر اختصـاص مـورد النص بـالمـائـين القليلين ، فيبقى البـاقي تحت القاعـدة . ووجه الاختصـاص ، التعبير بقـوله : (وقع في أحدهمـا قذر)، الـظاهر في الانفعـال بالمـلاقاة . ويؤيـده عنوان الانـاء المناسب لذلك ، وكذلك فرض كون الاناء معه .

وأمـا من ناحيـة المحمول : فهنـاك أمران . أحـدهما ، الأمـر بـالاراقـة . والآخر ، الأمر بالتيمم .

أما الأمر بالاراقة ، فقد يقال : بعد وضوح عدم كونـه أمراً مـولويـاً نفسياً ـ ولو بقرينـة الارتكاز ـ ، أنـه يتكفل وجـوباً استـطراقياً ، بمعنى وجـوب الاراقة تحقيقاً لموضوع وجوب التيمم ، وهو الفقدان .

ويرد عليه : أن مقتضى ذلـك ، عدم تحقق مـوضوع وجـوب التيمم قبل الاراقة ، وهو يساوق وجوب الوضوء ، فيكون إيجاب الاراقة المعجِّز عن وجوب الوضوء غير عقلائي ، فلا يصح حمـل الدليـل على مثـل هذا المفـاد . نعم ، لو فرض أن الفقدان كان قيداً للواجب لا للوجوب ، رجع إلى الأمر بالتيمم المقيـد بالفقدان ، ولكن قيدية الفقـدان للواجب ، بصورة مستقلة عن تقييـد الوجـوب بـه ، لما كـان أمراً غـير معهود ولا مفهـوم عرفـاً ، فلا يكـون الدليـل ظاهـراً في ذلك ، بل هو ظاهـر في الارشاد إلى عـدم الانتفاع بـالماء . أو هـو على الأقـل ، محتمل لذلك بنحو يوجب الاجمال ، فلا ملزم نفسي أو شرطي بالاراقة .

وأما الأمر بالتيمم ، فقد يستدل به على تعينه بنحـو لا يجوز الـوضوء حتى

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من أبواب الماء المطلق .

(مسألة ـ ٨) إذا كان إناءان ، احدهما المعيَّن نجس ، والآخر طاهر ، فأريق أحدهما ، ولم يعلم انه ايهما ، فالباقي محكوم بالطهارة(١) .

وهذا بخلاف ما لو كانا مشتَبَهيْن واريق احدهما ، فانه يجب الاجتناب عن الباقي(٢) . والفرق ، أن الشبهة في هذه الصورة

بالنحو المتقدم في الصورة الثالثة . ولكن الظاهر ، عدم دلالته على ذلك ، لأنه أمر في مورد توهم الحظر ، ومثل هذا الأمر ، لا يدل على أكثر من المشروعية . فالمكلف مخير في مورد النص ، بين التيمم وبين الوضوء بالنحو المشار إليه ، وبذلك يقيد إطلاق دليل وجوب الوضوء المقتضي لتعين الوضوء ، ولو باستعمال الصورة الثالثة . وبعد رفع اليد عن إطلاقه المقتضي للتعين بروايات الباب ، يثبت التخيير المذكور . بل لو فرض استعمال الماء في الوضوء بالنحو المذكور في الصورة الرابعة ، صح الوضوء أيضاً ، تمسكاً بإطلاق دليله ، حتى لو قيل باستلزام هذه الصورة للابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية ، غاية الأمر ، أن المكلف على هذا التقدير ، يكون مقصراً في تفويت الطهارة الخبثية على نفسه بسوء اختياره ، بعدوله عن الصورة الثالثة إلى الرابعة .

(١) لجريان الأصول المؤمِّنة ، وعدم وجود علم إجمالي موجب لتعارضها ، لأن العلم الاجمالي لم يحصل إلا بعد إراقة أحد الانائين ، وخروجه بذلك عن محل الابتلاء . فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً ، ولا الأصول متعارضة ، إلا إذا كان للمراق أثر فعلي . من قبيل ، ما لو كان قد توضأ به ، أو لاقاه بثوبه ، فإن أصالة الطهارة في المراق ، تجري حينئذ بلحاظ الأثر الفعلي ، وتسقط بالمعارضة مع أصالة الطهارة في الباقي .

(٢) كما تقدم في المسألة الخامسة ، لأن العلم الاجمالي ، حدث في ظرف

بالنسبة إلى الباقي بَدْوية . بخلاف الصورة الثانية ، فان الماء الباقي كان طرفاً للشبهة من الاول ، وقد حكم عليه بوجوب الاجتناب .

(مسألة ـ ٩) إذا كان هناك اناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمرو ، والمفروض أنه مأذون من قبل زيد فقط في التصرف في ماله ، لا يجوز له استعماله(١) . وكذا إذا علم انه لزيد ـ مثلاً ـ ، لكن لا يعلم انه مأذون من قبله او من قبل عمرو .

دخول الطرفين معاً في محل الابتلاء ، فكان علماً إجمالياً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، وسبباً لتساقط الأصول بالمعارضة .

(١) وقد قيل في توجيه ذلك : بأن استصحاب عدم إذن المالك ، ينقّح موضوع حرمة التصرف ، المركّب من كون المال للغير وعدم إذن المالك ، والجزء الأول محرز بالوجدان ، والثاني بالاستصحاب ، فتثبت الحرمة(١) .

والتحقيق : أن ملكية الغير للمال ، وعدم الاذن منه ، اللذين يتألف منهما موضوع الحرمة ، تارة يكونان جزئين عرضيين في موضوع الحرمة ، فكل من الملكية والاذن المأخوذ عدمه ، يضافان إلى ذات الغير في مرتبة واحدة ، وأخرى يكونان جزئين طوليين ، بمعنى أن الاذن المأخوذ عدمه ، لا يضاف إلى ذات الغير ، بل إليه بما هو مالك .

فعلى الأول ، لا يمكن في المقام إجراء استصحاب عدم الاذن ، لأن المراد ، إن كان عدم الاذن المقيد بالمالك بما هو مالك ، فليس هذا جزء الموضوع للحكم الشرعي ، فلا يجري استصحابه ، وإن كان المراد عدم الاذن من ذات المالك ، فهو جزء لموضوع الاثر الشرعي ، ولكنه من قبيل استصحاب الفرد

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٣٩٠ .

(مسألة ـ ١٠) في الماءين المشْتَبَهَيْن ، إذا توضأ باحدهما أو اغتسل ، وغسل بدنه من الآخر ، ثم توضأ به او اغتسل ، صح وضوءه او غسله على الاقوى[١] . لكن الاحوط ترك هذا النحو مع

المردّد ، لأن ذات المالك ، مردد بين زيد وعمرو ، وعدم الاذن من الأول مقطوع الارتفاع ، ومن الثاني مقطوع البقاء .

ومنه يعلم : أنه لو علم بأن المال لزيد ، وتردد أمر الاذن بين أن يكون صادراً منه أو من عمرو ، لا إشكال في جريان استصحاب عدم الاذن ، حتى لو فرض أن الاذن لوحظ بما هو مضاف إلى ذات المالك ، في عرض إضافة الملكية إليه ، لا في طول ذلك ، لأن استصحاب عدم صدور الاذن من ذات زيد تام الاركان ، فتثبت به الحرمة .

ثم ، إن لازم إجراء الاستصحاب ، في فرض تردد المالك بين الآذن وغيره ، والبناء على أن الاذن مضاف إلى المالك بما هو مالك ، أن ينسدّ باب استصحاب مالكية زيد للمال ، إذا كنا نشك في بقائها ، مع العلم بإذنه فعلاً ، لأن هذا الاستصحاب ، لا يثبت النسبة التقييدية الملحوظة بين الاذن والملكية ، أي لا يثبت صدور الاذن من المالك ، فإذْنُ الغير ومالكيته ، إن لوحظا بنحو العرضية والتركيب ، لم يجر استصحاب عدم الاذن في فرض تردد المالك بين الآذن وغيره ، لأنه من استصحاب الفرد المردد ، وإن لوحظا بنحو الطولية والتقييد ، لم يجرِ استصحاب الملكية في فرض الشك في بقائها ، مع إحراز الاذن فعلاً ، لإثبات جواز التصرف ، وإنما يجري هذا الاستصحاب ، إذا قيل : بأن ملكية الغير وإذنه ، مأخوذان بنحو العرضية والتركيب ، فيثبت أحدهما بالوجدان ، والآخر بالاستصحاب .

(١) تقدم تحقيق ذلك في المسألة السابعة .

وجدان ماء معلوم الطهارة ، ومع الانحصار ، الاحوط ضم التيمم أيضاً(١) .

---

(١) كأنه استشكل في صحة الوضوء بالنحو المذكور ، دون فرق بين فرض الانحصار وعدمه .

وتوضيح الحال في ذلك : أن جهة الاستشكال أحد أمور .

الأول : دعوى ، أن دليل وجوب الوضوء مفاده الوجوب التعييني ، ومع العلم بعدمه ، بلحاظ النص الخاص ، لا يبقى دليل على أصل تشريع الوضوء والأمر به ولو تخييراً ، فيقع باطلاً ، لعدم احراز الأمر به .

وهذه الدعوى ، لو تمت في فرض الانحصار ، فلا تجري في فرض عدم الانحصار ، لأن الأمر التعييني بالوضوء ، محرز بدليله في هذا الفرض ، فلا مانع من التمسك باطلاقه . ولكن الدعوى في نفسها غير صحيحة ، لأن النص الخاص ، بعد عدم استفادة الالزام بالتيمم من الأمر الوارد فيه ، لوروده في مورد توهم الحظر ، لا يقتضي إلا تقييد اطلاق دليل الأمر بالوضوء ، المقتضي للتعيينية ، دون رفع اليد عنه رأساً .

الثاني : دعوى ، ظهور الأمر بالتيمم في الالزام التعييني به ، ومعه يسقط دليل وجوب الوضوء في المقام .

وهذه الدعوى ، لو تمت في فرض الانحصار ، فلا تجري في فرض عدم الانحصار ، لأن المقيد لدليل وجوب الوضوء ، وهو الالزام التعييني بالتيمم ، مخصوص بصورة الانحصار . .

اللهم إلا أن يقال : إن الوضوء بالنحو المذكور ، إذا كان ساقطاً بنحو ينتقل الشارع منه إلى التيمم ، وهو بدل طولي ، فكيف لا ينتقل منه إلى البدل

(مسألة - ١١) إذا كان هناك ماءان، توضأ باحدهما أو اغتسل، وبعد الفراغ حصل له العلم بان احدهما كان نجساً ولا يدري انه هو الذي توضأ به او غيره، ففي صحة وضوئه أو غسله

العرضي في فرض عدم الانحصار؟ . ولكن هذه الدعوى في نفسها ساقطة، لما تقدم، من أن النص الخاص لا دلالة فيه على اكثر من مشروعية التيمم .

الثالث : دعوى، حرمة الوضوء، لكونه مُوقِعاً للمكلف في تفويت الطهارة الخبثية، ومع حرمته يقع باطلاً

وهذه الدعوى، لا يفرق فيها بين فرض الانحصار وعدمه . ولكنها ساقطة، لأن الواجب هو الصلاة مع عدم النجاسة، والوضوء بالماء الطاهر من المشتبهين، ليس في نفسه مصداقاً لمخالفة خطاب : صلّ مع عدم النجاسة، ليكون حراماً، وإنما هو ملازم مع تفويت الطهارة الخبثية، فلا محذور في التقرب به ووقوعه صحيحاً .

الرابع : دعوى، أن الامتثال التفصيلي مقدم على الامتثال الاجمالي .

وهذه الدعوى، تجري في فرضَيْ الانحصار وعدمه، لأن الوضوء بالماء الثالث، في فرض عدم الإنحصار، امتثال تفصيلي، فيقدم على الوضوء بالنحو المفروض بالمائين المشتبهين . وهذه الدعوى ساقطة، لعرضية الامتثالين، كما حققنا في الاصول .

فاتضح مما ذكرناه : أن الوضوء بالمائين المشتبهين، بالنحو المذكور في المتن، يقع صحيحاً على كل حال، في فرضَيْ الإنحصار وعدمه . ولا ينافي ذلك استحقاق العقاب بلحاظ تفويت الطهارة الخبثية، فيما إذا فرض عدم وجود ماء آخر يمكن رفع النجاسة به، وقلنا : بأن الوضوء بالطريقة المذكورة يوجب الابتلاء بمحذور النجاسة .

اشكال[١] إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل اشكال .

(١) وقد ذكر السيد ـ قدس سره ـ في المستمسك ،[١] في توضيح المسألة : أنه تارة يفرض تلف الماء الآخر ، وأخرى يفرض عدم تلفه . فعلى الأول ، تكون صحة الوضوء ، مبنية على أن جريان قاعدة الفراغ في الوضوء ، هل يتوقف على احتمال الالتفات حين العمل أوْلاً ؟ ، فإن قيل بالتوقف ، لم تجر القاعدة في المقام ، لأن النجاسة المعلومة اجمالا ، لم يلتفت إليها إلا بعد العمل . وإن قيل بعدم التوقف ، جرت القاعدة وصح الوضوء . وعلى الثاني ، يكون العلم الاجمالي قائماً ، للعلم الاجمالي بنجاسة الآخر ، أو وجوب الوضوء ثانياً ، ومعه يمتنع جريان الأصل المرخص ، فإن الوضوء بمنزلة الملاقي ـ بالكسر ـ ، الذي يمتنع جريان الاصل المرخص فيه ، إذا كان العلم الاجمالي القائم بينه وبين طرف الملاقى ـ بالفتح ـ ، حاصلاً بعد العلم بالملاقاة .

والتحقيق : أن صحة الوضوء ، في فرض تلف الماء الآخر قبل حصول العلم بنجاسة احد المائين ، لا تبتني على جريان قاعدة الفراغ اثباتاً ونفياً ، لإمكان احراز صحة الوضوء ، باجراء اصالة الطهارة في الماء الذي توضأ به ، بلحاظ أثره الفعلي وهو صحة الوضوء ، ولا يعارض باصالة الطهارة في الطرف الآخر ، لأن المفروض تلفه قبل العلم الاجمالي بالنجاسة ، فالوضوء صحيح على أي حال : إما لقاعدة الفراغ ، أو لأصالة الطهارة في الماء .

وأما في فرض عدم تلف الطرف الآخر ، وانحفاظ كلا المائين حين حصول العلم الاجمالي بنجاسة احدهما . فيكون المقام شبيهاً بمسألة ملاقي طرف الشبهة المحصورة ، مع حصول العلم الاجمالي بالنجاسة بعد العلم بالملاقاة ، وتكون قاعدة الفراغ في الوضوء ، بمثابة اصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ هناك .

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم ج ١ ص ٢٢٦ الطبعة الثانية .

فإن قيل هناك ، بأن أصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ ، تسقط بالمعارضة مع ما يماثلها في الطرف الآخر ، وينتهي إلى أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، بلا معارض ، على أساس طوليته وكونه في رتبة متأخرة ، وعدم كون العلم الاجمالي مانعاً عن جريان الاصل في احد طرفيه إلا للمعارضة ، جرى ذلك في المقام ، بناءاً على جريان قاعدة الفراغ ، وكونها في طول اصالة الطهارة ، وعدم وجود اصل طولي في مرتبتها في الماء الآخر ، كأصالة الاباحة .

وإن قيل هناك ، بأن الطولية لا أثر لها في سلامة الاصل الطولي عن المعارضة ، وإنما يسقط الاصلان المتسانخان الثابتان بدليل واحد في الطرفين ، ويَسْلَمُ عن المعارضة الاصل الذي يختص بأحد الطرفين إذا لم يكن مسانخاً ، أي كان مرجعه إلى دليل آخر ، ففي المقام ، تسقط اصالة الطهارة في الماء المتوضّى به ، وفي طرفه ، وفي أعضاء الوضوء ، كما تسقط اصالة الحل بالمعارضة في المائين ، وتبقى قاعدة الفراغ سليمة عن المعارض ، لأنها من سنخ آخر ، فلا تعارض بقاعدة الطهارة في الطرف الآخر .

نعم ، إذا افترضنا أن الماء المتوضّى منه تلف بتمامه حين حصول العلم الاجمالي بالنجاسة ، لم تكن اصالة الحل متعارضة في الطرفين ، وأمكن حينئذ ايقاع المعارضة بين قاعدة الفراغ في الوضوء ، واصالة الحل في الماء الآخر ، لأنهما اصلان من دليلين ، ولم تقع معارضة في داخل كل منهما ، فيتعارض الدليلان .

وإن قيل هناك ، بعلّية العلم الاجمالي ، الآبية عن جريان الاصل في أحد الطرفين ولو بدون معارض ، ما لم ينحل العلم الاجمالي بموجب من موجبات الانحلال ، فالعلم الاجمالي بوجوب الوضوء ثانياً ، أو نجاسة الماء الآخر منجز ، وينحصر طريق ابطال منجزيته ـ على القول بالعلّية ـ ، في دعوى انحلاله وسقوطه عن الصلاحية للتنجيز ، بتنجز أحد طرفيه في المرتبة السابقة ، فكما

ادعي في مسألة الملاقي ، أن العلم الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أو الطرف ، منحل ، لكونه في طول العلم الأول بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، أو الطرف ، فيكون الطرف منجزاً في المرتبة السابقة على العلم الثاني ، ومعه لا يصلح هذا العلم للتنجيز .

كذلك قد يدعى في المقام ، أن العلم ببطلان الوضوء الواقع ، أو نجاسة الطرف ، في طول العلم بنجاسة الاناء المتوضى منه ، أو الطرف ، فيكون الطرف منجزاً في المرتبة السابقة ، فينحل العلم الاجمالي المتأخر .

ويندفع هذا التوهم : بأن بطلان الوضوء بنفسه منجز بالعلم بنجاسة احد المائين ، لأنها تمام الموضوع للبطلان ، بخلاف الملاقي ـ بالكسر ـ ، فإنها غير منجزة بنفس العلم الاجمالي بنجاسة أحد المائين عندهم ، لأنها ليست تمام الموضوع لنجاسة الملاقي ، بل هي مع الملاقاة . وعليه فبطلان الوضوء منجز على كل حال .

وبما ذكرناه ، ظهر وجه النظر فيما افاده في المستمسك ، من امكان المنع من تنجز بطلان الوضوء ، بدعوى الانحلال ، بناءاً على أن ترتب العلمين القائمين بالموضوع ، كاف في انحلال اللاحق بالسابق . ومن أن المتجه بناءاً على ذلك ، التفصيل بين صورة جمع الماء المتوضى به وصورة تلفه ، ففي الأولى يبنى على الانحلال وفي الثانية على عدمه(١) .

ووجه النظر : ما عرفت ، من أن دعوى الانحلال في المقام ، لا اثر لها ، لأن المراد بها ، اخراج بطلان الوضوء عن المنجزية ، مع أن بطلان الوضوء يتنجز بنفس العلم الاجمالي بنجاسة أحد المائين ، لأنها تمام الموضوع له ، ففرق بينه وبين نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، فإن هذه إنما كان يترقب تنجزها بالعلم الاجمالي الثاني ، فمع انحلاله يزول عنها التنجيز ، واما بطلان الوضوء . فهو

---

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم ج ١ ص ٢٢٦ الطبعة الثانية .

واما إذا علم بنجاسة احدهما المعيَّن وطهارة الآخر ، فتوضأ ، وبعد الفراغ شك في أنه توضأ من الطاهر أو من النجس ، فالظاهر صحة وضوئه ، لقاعدة الفراغ(١) . نعم لو علم انه كان حين التوضي غافلاً عن نجاسة احدهما يشكل(٢) .

منجز بالعلم بنجاسة أحد المائين ، فدعوى انحلال العلم الثاني به لا اثر لها . ولا فرق في ذلك ، بين أن يكون الماء المتوضى به مجموعاً أو تالفاً ، إذ على الأول ، يكون لنجاسته اثران يتنجزان بالعلم الاجمالي بالنجاسة ، احدهما بطلان الوضوء به ، والآخر حرمة شربه ، وعلى الثاني ، ينحصر اثره القابل للتنجز ببطلان الوضوء .

(١) فإن احتمال البطلان هنا ، لا ينشأ من جهات يعلم بعدم الالتفات إليها حين العمل ، فاحتمال الأذكرية محفوظ ، وهذا كاف لجريان القاعدة .

(٢) لاختصاصها بموارد احتمال الالتفات ، كما بيناه في محله .

ثم ، مع عدم جريان القاعدة في هذا الفرض ، قد يقال : بتصحيح الوضوء ، باجراء أصل الطهارة في الماء المتوضى به على اجماله ، لأنه يشك في طهارته ونجاسته فعلاً ، ولا معارض لهذا الاصل ، لعدم وجود علم اجمالي بالنجاسة حتى تسقط الاصول بالمعارضة .

والتحقيق : أن هذا الاصل ، من قبيل استصحاب الفرد المردد ، فقد يستشكل فيه : بأن اصل الطهارة ، ان اريد اجراؤه في واقع الماء المتوضى به ، فهو : إما معلوم الطهارة ، وإما معلوم النجاسة ، وان اريد اجراؤه في الماء المتوضى به بهذا العنوان فلا اثر له ، لأن الأثر مترتب على طهارة ذات الماء ، لا على طهارته بما هو مستعمل في الوضوء ، بمعنى أن الوضوء بالماء وكونه طاهراً ، مأخوذان بنحو التركيب والعرضية ، فلا بد من الوضوء بماء وكونه طاهراً ، وهذا

(مسألة ـ ١٢) إذا استعمل احد المشتبهين بالغصبية ، لا يحكم عليه بالضمان ، الا بعد تبيّن ان المستعمل هو المغصوب[1] .

يعين اجراء الاصل في ذات الماء ، ولو فرض اخذ الموضوع بنحو التقييد ، واخذ الطهارة شرطاً بما هي طهارة للماء المتوضى به بهذا العنوان ، لما أمكن اثبات الشرط باستصحاب الطهارة ، لكونه مثبتاً .

اللهم إلا أن يقال : أن أصل الطهارة يمكن اجراؤه في واقع الماء المتوضى به ، وهو وإن كان مردداً بين معلوم النجاسة ومعلوم الطهارة ، ولكن لا محذور مع ذلك في جعل أصالة الطهارة عليه ، لا ثبوتاً : لأن جعل الحكم الظاهري معقول ، ما دام الواقع غير منجز بالعلم التفصيلي ، ولا اثباتاً : لأن المفهوم عرفاً من الغاية في قوله ﴿ حتى تعلم أنه قذر ﴾ ، جعل العلم غاية بما هو منجز وقاطع للعذر ، لا أخذ الشك بعنوانه في موضوع الاصل تعبداً ، فلا تكون الغاية حاصلة ، فتجري اصالة الطهارة ، ويصحح بها الوضوء .

(١) في هذا الفرع ، يتشكّل علمان اجماليان . أحدهما : العلم بعدم إذن المالك في التصرف في احد المالين ، والآخر : العلم ـ بعد استعمال احد المالين ـ ، بضمانه ، أو حرمة التصرف في المال الآخر .

فإن لوحظ العلم الاجمالي الأول وحده ، وقع الكلام في كفايته لتنجيز الضمان ، واخراجه عن تحت البراءة العقلية المعروفة بينهم . والمعروف عدم صلاحيته لذلك ، لأن عدم اذن المالك في التصرف في المال المعلوم بالعلم الاجمالي الأول ، تمام الموضوع لحرمة التصرف ، وجزء الموضوع للضمان ، والجزء الآخر ، الاستعمال والاتلاف الذي يوجب اشتغال الذمة بالمال ، فالعلم الاجمالي بعدم الاذن في احد المالين ، ينجز حرمة التصرف ، ولا ينجز الضمان وشغل الذمة ، لعدم كونه علما بتمام موضوعه .

وهذا يتم بالنسبة إلى غير من كان الماء داخلاً في عهدته قبل الاستعمال

والاتلاف ، من قبيل شخص مأذون من قبل صاحب اليد في مالين ، غير أنه يعلم ، بأن صاحب اليد قد غصب أحدهما من مالكه ، وأن مالكه لا يرضى بالتصرف فيه . ففي مثل ذلك ، لا عهدة قبل الاستعمال على المأذون ، وعلمه بعدم اذن المالك الواقعي ، علم بجزء الموضوع للضمان وشغل الذمة ، فلو أتلف أحدهما ، لا يتجزأ الضمان بذلك العلم .

واما من كان المال داخلاً في عهدته قبل الاستعمال ، فلا يجري فيه هذا الكلام ، وذلك من قبيل الغاصب الذي يعلم اجمالاً بأن أحد المالين الواقعين تحت يده قد غصبه ، وأن الآخر له ، ففي مثل ذلك ، يكون عالماً بوقوع أحد المالين في عهدته قبل الاستعمال والاتلاف ، لأن الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه معلوم اجمالا ، وهو تمام الموضوع للعهدة ، والعهدة تقتضي إعادة المال بتمام ما يمكن من خصوصياته ، وما يمكن اعادته من غير التالف فعلاً هو تمام الخصوصيات حتى الشخصية ، وما يمكن اعادته من التالف غير الشخصية من الخصوصيات ، فوجوب رد ما يمكن رده من خصوصيات المال التالف ، منجز بنفس العلم الاجمالي الأول .

وأما العلم الاجمالي الثاني ، فهو نظير العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أو الطرف .

لأنه تارة يفرض الاتلاف بعد العلم الاجمالي بالغصبية .

واخرى يفرض قبله .

فإن فرض الاتلاف بعد العلم الاجمالي بالغصبية ، فلا بد من ملاحظة الملاكات التي يستند إليها من يقول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ ، إذا كانت الملاقاة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة ، لنرى ، هل أن تلك الملاكات تجري في المقام أوْلاً ؟ .

فإن كان الملاك في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ ، وعدم

تنجيز العلم الاجمالي بنجاسته ، أو نجاسة الطرف ، هو تأخره زماناً عن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، أو الطرف ، وسقوط الاصول في الطرف سابقاً ، الأمر الذي يجعل الاصل في الملاقي ـ بالكسر ـ ، بدون معارض ، فهذا الملاك نفسه جار في المقام ، لأن التأخر الزماني بنفسه مفروض .

وإن كان الملاك في جريان اصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ، طوليته وتأخره الرتبي عن أصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ ، الأمر الذي يوجب جريانه في مرتبته بدون معارض ، فهذا الملاك لا يجري في المقام ، لأن أصالة البراءة عن الضمان ، ووجوب دفع البدل ، ليست في طول أصالة البراءة عن حرمة التصرف التكليفية في المال ، لكي تسقط البراءة عن حرمة التصرف في المال في المرتبة السابقة بالمعارضة ، وتصل النوبة إلى أصالة البراءة عن الضمان بلا معارض .

وإن كان الملاك في عدم تنجيز العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أو الطرف ، كونه معلولاً للعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أو الطرف ، فيسقط عن المنجزية في مرتبته ، لأن الطرف منجز في المرتبة السابقة بالعلم الأول .

فهذا الملاك يأتي في المقام ، لأن العلم الاجمالي بالضمان ، أو غصبية المال الآخر ، متأخر رتبة عن العلم بغصبية أحد المالين ، فينحل بتنجز الطرف المشترك بين العلمين بالعلم السابق . ومن لا يرى تمامية كل هذه الملاكات هناك ، يرى أيضاً تنجيز العلم الاجمالي بالضمان ، أو حرمة التصرف في المال الآخر .

وإن فرض الاتلاف قبل العلم الاجمالي بالغصبية ، فهو من قبيل فرض الملاقي قبل العلم الاجمالي بالنجاسة . فإذا قيل هناك بتنجيز العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ، أو الطرف ، يقال هنا ، بتنجيز العلم الاجمالي بالضمان ، أو حرمة التصرف في الآخر .

وقد يُدَّعى : أن هـذا العلم الاجمالي غـير منجز في المقـام ، لوجـود أصل نـاف في أحد الـطرفين ، ومثبت في الـطرف الآخر ، فـالضمان مـورد لـلأصـل النافي ، وحرمة التصرف في المال الآخر مورد للاستصحاب المثبت ، وهو أصـالة عدم كون الباقي ملكاً له ، أو لمن أذن له في التصرف فيه ـ لو كان هناك مجيز ـ ، حيث ان جواز التصرف في الأموال المتعارفة التي بايدينا ، يحتـاج إلى سبب محلل له ، من ابتياعهـا ، أو هبتها ، أو اجـازة مالكهـا ، والاصل عـدم تحقق السبب المحلل ، وهـو أصل مثبت عـلى وفق العلم الاجمالي ، فـلا مانـع من جريـانه . وبهـذا تبقى أصالـة عـدم حـدوث الضمـان في الـطرف المتلف سليمـة عن المعارض[١] .

وهذه الدعوى غير صحيحـة ، وذلك : لأن الأصـل الجاري في البـاقي ، كثيراً ما يكـون بنحو ينقّـح موضـوع الضمان أيضـاً ، فمثلاً ، إذا فـرضنا ، أن المـالين يعلم بـأنهما للغـير ، ويعلم اجمـالاً بعـدم الاذن من الغـير في احـدهمـا ، فاستصحاب عدم الاذن يكون جارياً في كلا الطرفين ، ويثبت به في الباقي حرمة التصرف ، وفي التالف الضمان ، لأن موضـوع شغل الـذمة ، هـو اتلاف مـال الغير بدون إذنه ، واتلاف مال الغير وجداني ، وكونه بلا اذنـه بالاستصحـاب ، ففرض استصحاب عدم الإذن في الباقي ، يسـاوق فرض استصحـاب مماثـل في التالف ، بنحو يتنقح به موضوع شغل الذمة ، فلا تصل النوبة إلى أصالة البراءة عن ذلك .

وإذا فـرضنا ، أن المكلف يعلم بـأن المالـين معاً كـانا لـه ، وان احـدهمـا انتقلت ملكيته إلى آخر ولكنـه غصبه منـه ، فلا مجـال لجريـان استصحاب مثبت للتكليف في الباقي ، بل الجاري استصحاب بقاء ملكية الشخص للمـال ، وهو استصحاب ناف ، وبعـد تساقط الاستصحـابين ، تتعـارض البراءة عن ضمـان

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥ .

التالف ، مع البراءة عن حرمة التصرف في الباقي ، ويكون العلم الاجمالي منجزاً .

وإذا فرضنا ، أن المكلف يعلم بأن المالين معاً لزيد ، ويعلم بأنه اشترى احدهما منه ، ولا يدري أيهما ، فأتلف أحد المالين ، يجري استصحاب عدم انتقال كل من المالين إلى ملكه ، وبقائه على ملك زيد في كلا الطرفين ، وبهذا الاستصحاب ، نثبت حرمة التصرف في الباقي بدون إذن زيد ، وضمان التالف لزيد .

نعم ، هناك صورة واحدة ، قد يتوهم فيها جريان الاستصحاب بنحو يثبت حرمة التصرف في الباقي ، ولا يصلح لاثبات الضمان في التالف ، وهي ما إذا علم المكلف بأن المالين معاً كانا لزيد ، وعلم بأن أحدهما انتقل إليه ، والآخر لعمرو ، واشتبها ، ثم استعمل أحدهما وأتلفه . فإن كل واحد من المالين لو لوحظ في نفسه ، لكان طيب نفس زيد بانتقاله إلى المكلف العالم اجمالاً غير محرز ، فيجري استصحاب عدم طيب نفسه ، المنقح لموضوع : (لا يحل مال امريء مسلم إلا بطيب نفسه) ، ولكن لا يتنقح بذلك موضوع الضمان وشغل الذمة ، لأن موضوعه إتلاف مال الغير ، وبالاستصحاب المذكور ، لا يثبت أن هذا مال الغير .

ولكن ، قد تقدم في اوائل هذا الفصل ، أن الاستصحاب المذكور لا تثبت به حرمة التصرف أيضاً ، فلاحظ .

وهكذا يتضح : أن فرض كون الباقي مورداً لاستصحاب موضوعي منقح لموضوع حرمة التصرف ، ولا يكون التالف مورداً لاستصحاب موضوعي منقح لموضوع الضمان ، وحاكم على اصالة البراءة عنه ، لا يتم ، إلا بافتراض صدفة ، وهي أن يكون الباقي مملوكاً للغير سابقاً ، والتالف غير محرز المملوكية للغير سابقاً .



الأسئار



فصل في الأسئار

سؤر نجس العين ، كالكلب والخنزير والكافر ، نجس(١)

---

(١) السؤْر ، كلمة لا تخلو من غموض ، لعدم تداولها في العرف الحاضر ، بنحو يكشف عن تحديد مدلولها الأصلي .

وانعقاد اصطلاح الفقهاء على تسمية كل ما باشره جسم حيوان بالسؤْر ، لا يعيّن حمل اللفظ عليه ، ما لم يحرز وجود الاصطلاح في لغة الأئمة عليهم السلام ، وتعريفات اللغويين متفاوتة سعة وضيقاً ، بنحو لا يحصل الوثوق من ناحيتها ، والمتيقن من السؤر ، ما باشره الحيوان بفمه من الشراب ، فكل دليل على حكم لهذا العنوان ، يثبت به جريان الحكم على هذا المتيقن ، وأما جريانه على ما زاد ، فيتوقف على مناسبات الحكم والموضوع .

فقد يستظهر منها في دليل ، شمول السؤر لتمام المعنى الاصطلاحي ، ولا يستظهر ذلك في آخر ، ففي دليل الحكم بنجاسة السؤر ، لا بأس باستظهار شمول السؤر لمطلق المباشرة ، بالمناسبات المركوزة للسراية عرفاً ، بخلاف دليل التبرك بالسؤر مثلاً .

ومجرد اطلاق كلمة السؤر في بعض الروايات ، على بقية الطعام ، كما قد

وسؤر طاهر العين طاهر[١] ،

يظهر من رواية زرارة : « فلا بأس بسؤره ، وإني لأستحي أن أدع طعاماً لأن الهر أكل منه »[١] ورواية مناهي النبي (ص): « نهى عن أكل سؤر الفار »[٢] ، لا يدل على استقرار اصطلاح في ذلك ، بحيث يحمل اللفظ الوارد عنهم مطلقاً عليه ، ولو لم تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع ، وكذلك أيضاً ما دل على إطلاق كلمة السؤر ، على ما باشره الانسان بغير فمه ، كما في رواية عيص بن القاسم في سؤر الحائض : « قال : توضأ منه ، وتوضأ من سؤر الجنب ، إذا كانت مأمونة ، ثم تغسل يدها قبل أن تدخلها الاناء »[٣] ، فإن قوله : قبل أن تدخلها الاناء ، قرينة على أن السؤر طبّق بلحاظ المباشرة باليد .

وعلى أي حال ، فلا إشكال في أن سؤر النجس بالمعنى الأعم للسؤر ، نجس على أساس الانفعال بالملاقاة ، التي لا يفرّق فيها بين أنحاء الملاقاة وأنحاء الملاقى .

(١) وذلك : لأن طاهر العين ، إن كانت طهارته ثابتة بالأصل ، فالسؤر أيضاً يحكم بطهارته بالأصل ، وإن كانت ثابتة بدليل اجتهادي دال على طهارة العين ابتداءاً ، فهو يدل بالالتزام العرفي ، على طهارة السؤر ، لعدم تعقل العرف لتنجيس الطاهر ، وإن كانت ثابتة بدليل اجتهادي ، بلسان طهارة سؤره ونفي البأس عنه به ، كما هو الواقع في أخبار السؤر في المقام ، فالأمر واضح . كما في رواية معاوية ، قال : « سأل عذافر أبا عبد الله (ع) ، وأنا عنده ، عن سؤر السنور ، والشاة ، والبقرة ، والبعير والحمار ، والفرس ، والبغال ، والسباع ، يشرب منه أو يتوضأ منه ؟ فقال : نعم ، اشرب منه وتوضأ . قال :

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب الأسئار حديث ٢ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٩ من أبواب الأسئار حديث ٧ .
(٣) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الأسئار حديث ١

وان كان حرام اللحم(١) ،

قلت لـه : الكلب ؟ قـال : لا . قلت : أليس هـو سبع ؟ قـال لا والله إنـه نجس »(١) . وروايـة أبي العباس ، قـال : « سـألت أبـا عبـد الله (ع) ، عن فضـل الهـرة ، والشـاة ، والبقـرة ، والابـل ، والحمـار ، والخيـل ، والبغـال ، والـوحش ، والسباع ، فلم أتـرك شيئاً إلا وسـألته عنـه . فقال : لا بـأس به ، حتى انتهيت إلى الكلب ، فقـال : رجس نجس لا تتوضـأ بفضله »(٢) ، ورواية محمـد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع) ، قـال : « سألتـه عن الكلب يشـرب من الاناء . قال : اغسل الاناء . وعن السنور . قال : لا بأس أن يتوضأ بها ، إنما هي من السباع »(٣)

ويمكن أن يستفاد من هذه الروايات ، كبرى أن سؤر كل طـاهر طـاهر . إمـا بلحاظ انتـزاع هذا العنـوان وانسياقـه إلى الذهن من الأمثلة الكثيـرة ، التي حكم بنفي البأس عن سؤرها وفضلها في الخبرين الأولين ، وإما بلحـاظ التعليل بنفي البـأس عن فضل السنـور بالسَّبُعِيَّة ، بعـد إرجـاع التعليـل بـالسبعيـة إلى التعليل بما هـو مفروض في السبـع من الطهـارة ، لا لخصوصيـة السبعية . وقـد تستفاد الكبرى المـذكورة من مفهـوم التعليـل في الخبـرين الأولـين ، حيث علل النهي عن سؤر الكلب بنجـاسته ، ولكن من المعلوم ، أن هـذا بمجرده لا يكفي لاستفادة الكبرى ، لأن مقتضى التعليـل ، إسراء الحكم المعلل إلى سـائر مـوارد العلة ، وليس له مفهوم يقتضي كون العلة المذكورة علة منحصرة .

(١) لـدخولـه تحت الكبرى السـابقة ، والتصـريـح ببعض أفـراده في تلك الروايات . غير أن البعض ذهب إلى وجوب الاجتناب عن سؤر الحيوانات التي لا يؤكـل لحمها ، استنـاداً إلى رواية عمّـار ، عن أبي عبـد الله (ع) ، قـال : « سئل عما تشرب منه الحمامة . فقال : كلُّ مـا أُكِلَ لحمـه ، فتوضـأ من سؤره

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب الأسئار حديث ٦ ، ٤ .
(٣) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب الأسئار حديث ٣ .

او كان من المسوخ[١] ، او كان جلّالاً[٢] .

نعم يكره سؤر حرام اللحم[٣] ،

واشرب »[١] . ورواية عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله (ع) ، « قال : لا بأس أن تتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه »[٢] . فإنهما تدلان بمفهوم الوصف ، أو مفهوم التحديد ، على البأس فيما لا يؤكل لحمه ، وهذا البأس ، إذا ادعي إلى جانبه ارتكاز طهارة العين التي لا يؤكل لحمها ، فنفس هذا الارتكاز ، وارتكاز أن الطاهر لا ينجس ، يكون قرينة على صرفه عن الدلالة على نجاسة العين نفسها إلى الحزازة في السؤر . وعلى أي حال ، لا بد من حمل هذه الحزازة على التنزه والكراهة ، جمعاً بينها وبين الروايات السابقة .

(١) لدخوله تحت الكبرى ، بعد البناء على طهارة المسوخ . وسيأتي الكلام عن طهارتها ونجاستها في البحوث المقبلة إن شاء الله تعالى .

(٢) لما أشير إليه في المسوخ . نعم قد يتوهم : أن النهي عن سؤر ما لا يؤكل لحمه ، شامل للمحرم بالذات والمحرم بالعرض ، وفي الأول ، وردت قرينة على نفي الحرمة ، ولم يرد مثل ذلك في الثاني ، فيّحكم بلزوم الاجتناب في الثاني دون الأول .

لكن يرد عليه : أن اللزوم واللا لُزُوم ، مدلولان للخطاب ، وليسا بحكم العقل ، وبعد قيام القرينة على عدم اللزوم في المحرم بالذات ، يتعين حمل الدليل على التنزه ، ولا يبقى مجال لاستفادة اللزوم منه .

(٣) لروايتي عبد الله بن سنان ، وعمّار المتقدمتين ، وإن كان إثبات الكليّة بمفهوم الوصف فيهما مشكلاً ، فإن مفهوم الوصف ، يدل على الانتفاء

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤ من أبواب الأسئار حديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب الأسئار حديث ١ .

ما عدا المؤمن(١) ، والهرة على قول(٢) .

وكذا يكره سؤر مكروه اللحم ، كالخيل والبغال والحمير(٣) .

عند الانتفاء بنحو القضية المهملة ، كما بيّناه في الأصول ، ورواية الوشّا ، عمّن ذكره ، عن أبي عبد الله (ع) : « أنه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه »(١) ، ودلالتها على الكلية لا بأس بها ، ولكن سندها ساقط .

(١) إما للقصور في نفس إطلاق دليل الكراهة ، كما عرفت ، وإما لما دل على الفضيلة في سؤره .

(٢) إما للقصور في نفس إطلاق دليل الكراهة ، على ما تقدم من الاستشكال في استفادة الكلّية منه ، وإما لقوله في رواية زرارة : (وإني لأستحي من الله أن أدع طعاماً لأن الهر أكل منه) ، إذ لا حياء في ترك المكروه .

(٣) إما بدعوى : أن المفهوم عرفاً مما دل على كراهة سؤر ما يحرم أكل لحمه ، وجود ملازمة بين حزازة اللحم وحزازة السؤر ، غاية الأمر أن الأولى ، كلما كانت أشد كانت حزازة السؤر أشد .

وإما بدعوى : وجود المفهوم في رواية سماعة ، قال : « سألته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه ؟ قال : أما الابل والبقر والغنم فلا بأس »(٢) .

وكلتا الدعويين محل نظر .

أما الأولى : فلوضوح أن مورد الدليل المذكور ، الحزازة اللزومية للّحم ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٥ من أبواب الأسئار حديث ٢ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب الأسئار حديث ٣ .

وكذا سؤر الحائض[١] .

فاستفادة أن المراتب النازلة من هذه الحزازة أيضاً ، توجب حزازة في السّؤر بلا موجب .

وأما الثانية : فلأنه لو سلّم المفهوم في رواية سماعة ، وان قوله : أما الابل والبقر والغنم فلا بأس ، مسوق مساق الحصر ، لا مساق التفصيل والاقتصار على حكم بعض الأقسام والسكوت عن الباقي ، وسلّم أن المفهوم له كلّية ، فلا يستفاد منه ان الحزازة بعنوان كون الحيوان مكروه اللحم ، كما هو واضح .

(١) روايات الباب عدة طوائف .

الأولى : ما دلت على النهي عن الوضوء من سؤر الحائض دون الشرب منه ، كرواية عَنْبَسَة ، عن الصادق (ع) : « قال : اشرب من سؤر الحائض ، ولا تتوضأ منه »[١] .

الثانية : ما دلت على إناطة النهي عن الوضوء من سؤر الحائض ، بعدم كونها مأمونة . ففي رواية علي بن يقطين ، عن أبي الحسن (ع) ، « في الرجل يتوضأ بفضل الحائض . قال : إذا كانت مأمونة فلا بأس »[٢] .

وقد تكون من روايات هذه الطائفة أيضاً ، ما رواه في السرائر ، نقلاً من كتاب محمد بن علي بن محبوب ، باسناده إلى رفاعة ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « سمعته يقول : إن سؤر الحائض لا بأس أن يتوضأ منه إذا كانت تغسل يديها»[٣]، وذلك، بأن يفهم من القيد في قوله: (إذا كانت تغسل يديها)، ما

---

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من الأسئار حديث ١ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٨ من الأسئار حديث ٥ .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من الأسئار حديث ٩ .

يساوق قوله في رواية علي بن يقطين : (إذا كانت مأمونة) ، بمعنى انها إذا كانت من عادتها التحفظ والتطهير .

الثالثة : ما دلت على النهي عن الوضوء من سؤر الحائض المأمونة أيضاً ، ففي رواية العيص قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن سؤر الحائض فقال : لا توضأ منه ، وتوضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة »[1] .

فبقرينة التقييد في الجملة الثانية ، يعرف أن النهي في الجملة الأولى عن سؤر الحائض ، يشمل المأمونة أيضاً .

ومثلها ، رواية ابن أبي يعفور ، قال : « سألت أبا عبد الله (ع) . أيتوضأ الرجل من فضل المرأة ؟ قال : إذا كانت تعرف الوضوء ، ولا تتوضأ من سؤر الحائض »[2] ، فإن تقييد الجملة الأولى بمعرفة الوضوء ، وإطلاق النهي عن سؤر الحائض في الجملة الثانية ، ظاهر عرفاً في النظر إلى تعميم النهي في الحائض ، حتى إلى من تعرف الغسل والتطهير .

وكل هذه الطوائف ، لا تدل على النهي عن غير الوضوء من سؤر الحائض ، بل يدل بعضها على عدم النهي عن الشرب ، فهي من هذه الناحية غير متنافية ، وإنما التنافي بلحاظ موضوعها ، وكونه شاملاً للمأمونة أيضاً بالاطلاق في الأولى ، وبالصراحة العرفية في الثالثة ، ومقيداً بعدمها في الثانية .

وعلاج ذلك ، تارة بالالتفات إلى الناحية السندية ، وأخرى مع افتراض صحة السند في الطوائف الثلاث . أما مع الالتفات إلى ناحية السند فيزول الاشكال ، لأن الطائفة الأولى فيها روايات تامة سنداً ، كرواية عنبسة المتقدمة ، بناءاً على توثيقه برواية ابن أبي عمير عنه ، ورواية علي بن جعفر ، التي نقلها صاحب الوسائل عن كتابه ، وغيرهما .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من الأسئار حديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من الأسئار حديث ٣ .

وأما الطائفة الثانية ، فتتمثل في رواية علي بن يقطين ، وهي وإن عبر عنها في كلام السيد الأستاذ[١] ، وفي المستمسك[٢] ، بالموثقة ، ولكنها ليست كذلك ، لأن الشيخ يرويها باسناده إلى علي بن الحسن بن فضال ، عن أيوب ، عن محمد ، عن علي ، وإسناد الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضّال ضعيف ، لوجود من لم يوثق فيه ، وهو علي بن محمد بن الزبير .

وقد الحقنا برواية علي بن يقطين ، رواية ابن ادريس في السرائر ، عن كتاب محمد بن علي بن محبوب ، وحيث ان طريقه إليه غير معلوم ، فهي أيضاً ساقطة سنداً .

اللهم إلا أن يقال : إن ما استطرفه ابن ادريس ، من كتاب محمد بن علي بن محبوب ، قد أخذه من نسخة للكتاب بخط الشيخ الطوسي ، كما صرح بذلك في سرائره[٣] ، وحينئذ يكون طريق الشيخ ، هو طريق ابن ادريس ، بعد قبول شهادة ابن ادريس بأن النسخة بخط الشيخ ، لأنها قابلة للاستناد إلى ما يشبه الحس .

وأما الطائفة الثالثة ، فتتمثل في رواية العيص ، وقد رواها الشيخ بإسناده إلى علي بن الحسن بن فضال ، وهو غير صحيح كما عرفت ، ورواها الكليني بسند وقع في أوله محمد بن اسماعيل ، عن الفضل بن شاذان .

ومحمد هذا ، مردد ، ولم تثبت وثاقته على جميع التقادير . نعم ورد مثل هذا السند في كامل الزيارات ، ولكنا لا نبني على توثيق كل رجال السند في كامل الزيارات ، بل خصوص مشايخ صاحب الكتاب .

كما أن رواية ابن أبي يعقوب ، التي ذكرناها في الطائفة الثالثة ، ضعيفة

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٣٩٩ .
(٢) الجزء الأول ص ٢٣٠ الطبعة الثانية .
(٣) لاحظ وسائل الشيعة للحر العاملي ج ٢٠ ص ٧٥ الطبعة الجديدة .

سنداً أيضاً بالمعلّى بن محمد .

وعليه ، فإذا تمت المناقشة في كل تلك الأسانيد ، لم يبق إلا الطائفة الأولى ، وبذلك تنحل المعارضة ، ويبقى الكلام حينئذ في وجه الحمل على الكراهة مع ظهور النهي في اللزوم ، ورفع اليد عن هذا الظهور يتم بأحد بيانين .

إما دعوى ، انصراف النهي إلى كونه بلحاظ حيثية النجاسة ، وحينما بنضم إليه الإذن في الشرب ، مع أن شرب النجس حرام أيضاً ، يفهم منه عرفاً ، أن النهي عن الوضوء ، إنما هو لاحتمال النجاسة غير المنجزة ، لعدم عرفية التبعيض في التنجيز . وإما دعوى ، أن المورد من موارد احتمال القرينة المتصلة ، تطبيقاً لكبرى حققناها ، وهي أنه في كل مورد لا يوجد فيه قائل معتد به باللزوم بين المسلمين ، يحتمل على هذا الأساس ، ان يكون عدم اللزوم أمراً ارتكازياً في أذهان المتشرعة في عصر الأئمة (ع) ، بحيث يشكّل على فرض وجوده ، قرينة لبية متصلة على صَرْف الأمر والنهي عن اللزوم ، ومع احتمال ذلك ، يكون المورد من موارد احتمال القرينة المتصلة ، وهو موجب للاجمال ، كما حققناه في الأصول ، كاحتمال قرينية المتصل .

وأما دعوى قرينية ، رواية أبي هلال ، قال : « قال أبو عبد الله (ع) : المرأة الطامث أشربُ من فضل شرابها ولا أحب أن أتوضأ منه »[1] . فإن بيان النهي بلسان عدم المحبوبية ، إنما يحسن عرفاً في المكروه لا في الحرام ، فيكون سياق التعبير ظاهراً في عدم اللزوم ، إلا أن سند الرواية ضعيف .

واما لو افترضنا صحة اسانيد الطوائف الثلاث ، فسوف يقع الاشكال من ناحية الاختلاف الواقع بينها ، ويمكن علاجه باحد وجوه .

الاول : أن يقال ، ان الظاهر من الطائفة الاولى ، والطائفة الثالثة ،

---

(١) وسائل الشيعه للحر العاملي باب ٨ من أبواب الأسئار حديث ٨ .

كون النهي عن سؤر الحائض بما هو سؤر الحائض ، اي بلحاظ جنبة الحدث ، لا بلحاظ جنبة الخبث ، تحفظاً على ظهور أخذ عنوان الحائض في الموضوعية . واما الطائفة الثانية ، التي تنفي البأس ، فالبأس المنفي عن سؤر الحائض المأمونة فيها ، مطلق شامل للبأس من ناحية مَعْرَضية الحائض للنجاسة ، ولا يختص بالبأس من ناحية كون السؤر سؤر امرأة حائض ، لو لم نقل بالاختصاص بالبأس الاول ، والقرينة على اطلاق البأس المنفي ، هو نفس قيد الائتمان ، فإن اخْذَ عنوان المأمونة ، يدل بمناسبات الحكم والموضوع ، على النظر في البأس المنفي ـ ولو بالاطلاق ـ ، إلى البأس الذي يكون للائتمان دخل في نفيه ، وهو البأس الناشيء من المعْرَضية للنجاسة . وإذا كان البأس المنفي في الطائفة الثانية مطلقاً شاملاً لكلا البأسين ، أمكن تقييد هذا الاطلاق ، بحمل البأس المنفي في الطائفة الثانية ، على البأس الناشيء من المعرضية للنجاسة ، والمقيِّد ، هو ظهور الطائفة الثالثة في إثبات فرد من البأس النفسي ، باعتبار كون المرأة حائضاً ولو كانت مأمونة . وينتج ذلك الالتزام بفردين من البأس : **أحدهما** : البأس النفسي بلحاظ عنوان الحائض ، **والآخر** : البأس بلحاظ المعرضية للنجاسة ، والثاني لا يشمل المأمونة ، والأول يشملها .

الثاني : بعد فرض وحدة البأس المنظور إليه في تمام تلك الروايات ، يلتزم بالتعارض بين الطائفة الثانية الصريحة في التفصيل بين المأمونة وغير المأمونة ، والطائفة الثالثة ، والرجوع بعد ذلك إلى الطائفة الاولى ، باعتبارها مرجعاً فوقياً بعد سقوط المخصص بالمعارضة .

الثالث : أن يقال ، ان الطائفة الثالثة ، أي رواية العيص ، انما تكون صريحة في الاطلاق بصيغتها المتقدمة ، مع أنه قد وقع تهافت في متنها ، إذ رواها الشيخ الطوسي في التهذيب[١] والاستبصار[٢] عن نفس الراوي ، والراوي

---

(١) التهذيب للشيخ الطوسي ج١ ص ٢٢٢ ، الطبعة الجديدة .
(٢) الاستبصار للشيخ الطوسي ج١ ص ١٧ الطبعة الجديدة .

عنه ، وبنفس العبارة ، لكن مع اسقاط كلمة (لا) ، وإذا سقطت رواية العيص بالتهافت ، تعين تقييد الطائفة الثانية .

ولكن قد يقال : بترجيح نقل الكافي المشتمل على كلمة (لا) ، إما لأن أصالة عدم الزيادة ، مقدمة على أصالة عدم النقيصة ، وإما لأضبطية الكليني من الشيخ في النقل ، وإما لأن سقوط كلمة (لا) ، يناسب مع استعمال المثنى ، والقول : إذا كانتا مأمونتين ، بدلاً عن القول : إذا كانت مأمونة ، وإما لوقوع التهافت في نفس نسخ كتاب الشيخ ، بقرينة ان صاحب الوسائل ، بعد نقل الرواية عن الكليني ، ذكر أن الشيخ روى مثله ، وهذا يدل على ان النسخة التي كانت عند الشيخ الحر من كتاب الشيخ كانت مطابقة للكافي ، ومع التهافت في نسخ كتاب الشيخ ، يبقى كتاب الكافي سليماً عن المعارض .

والتقريب الأول : مبني على كلية القاعدة القائلة : بتقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة ، مع انها ممنوعة ، فان الزيادة قد تكون جملة ، وقد تكون مثل كلمة (لا) ، ومن الواضح ، ان استبعاد ان ينقل الراوي : (لا يتوضأ) بـ (يتوضأ) ، ليس باقل غرابة من العكس .

والتقريب الثاني : تام صغرى ، ولكن مطلق الاضبطية لا يوجب حجيته مع وجود المعارض ، ما لم تكن الاضبطية موجبة للاطمئنان الشخصي ، كما هو الحال في سائر موارد التعارض بين الروايات .

والتقريب الثالث : غير تام ، لان مجرد كون الانسب هو الاتيان بصيغة التثنية ، لا يعين اللفظ الصادر ، بل ان المناسبات التعبيرية والسياقية ، تستعمل لاستظهار المعنى بعد تعين اللفظ ، واما إذا كان اللفظ الصادر مردداً بين صيغتين ، وكانت احداهما أنسب بقواعد التعبير ، لم يكف ذلك لإثبات صدورها ، ما لم يحصل الاطمئنان الشخصي . فلعل أوجه التقريبات التقريب الرابع ، ولكن هل يمكن الاعتماد حقاً على كلمة : (مثله) ، في كلام صاحب

---

(١) في الجعفريات كما في جامع احاديث الشيعة ج١ ص ٢١ .

الوسائل ، لإثبات تطابق النقلين ، مع أنه في جملة من الموارد ، يعبّر بذلك مع وجود نحو من الاختلاف ؟ .

الرابع : أن يقال : ان الطائفة الاولى المطلقة ، لها معارض ، وهو ما ورد عن علي (ع) ، من أنه قال : « لا بأس بأن يتوضأ من سؤر الحائض »[1] ، والمتعارضان متساويان في الموضوع ، فإذا لوحظت الطائفة الثانية ، كانت هذه الطائفة مقيدة للطائفة الاولى : بغير المأمونة ، ولمعارضها : بالمأمونة ، وبهذا يزول التعارض المذكور . ولكن ، بعد ملاحظة الطائفة الثالثة ، تسقط الثانية والثالثة بالمعارضة ، وفي طول ذلك ، تسقط الطائفة الاولى مع معارضها ، ولا يبقى حينئذ دليل على أصل الحكم .

ويرد عليه : مضافاً إلى ضعف سند الرواية النافية للبأس مطلقاً لكونها من الجعفريات ، ان ظاهر البأس في نفسه البأس اللزومي ، فهي انما تدل على نفي البأس اللزومي . وانما حملنا البأس في الروايات المثبتة على التنزيهي ، للجزم بعدم اللزوم ، او للقرينة عليه ، وعليه ، فلا تعارض بين الرواية النافية والطائفة المثبتة للبأس ، بعد حمل هذه الطائفة على البأس التنزيهي .

الخامس : أن يقال : بان تعدد مراتب الكراهة محتمل ، بمعنى ان يكون سؤر الحائض مطلقاً مكروهاً ، ويكره سؤر غير المأمونة بمرتبة أشد ، فيحمل البأس المنفي في الطائفة الثانية ، على المرتبة الشديدة من الكراهة ، ويحمل البأس المثبت في الطائفة الثالثة حتى للمأمونة ، على مرتبة ضعيفة .

وليس هذا من باب تقييد البأس المنفي في الطائفة الثانية، بلحاظ الطائفة الثالثة ، لان التقييد فرع الاخصية ، والبأس المثبت في الطائفة الثالثة مجمل من حيث المرتبة ، وليس متعيناً في المرتبة الضعيفة ، ليكون أخص مطلقاً من النفي الثابت بالطائفة الثانية ، ولكنه نحو من التأويل ، الذي قد يساعد عليه العرف في مقام الجمع بين الدليلين ، ومعه لاتصل النوبة إلى التعارض .

بل مطلق المتهم(١)

ثم ، إن المأخوذ قيداً في الطائفة الثانية ، عنوان المأمونة ، فتخرج من المطلقات ، بناءاً على تقييد الطائفة الثانية لها بغير المأمونة . وتبقى تحت الاطلاقات المرأة غير المأمونة ، ولو من باب الجهل بحالها ، إذ لا يصدق عليها عنوان المأمونة ، وان لم يصدق عليها عنوان المتهمة أيضاً .

(١) التعدي من روايات الحائض ، إلى مطلق المتهم يتوقف : إما على الغاء خصوصية المورد ، او على استفادة التعليل من الشرط في قوله : (إذا كانت مأمونة) ، وكلاهما بلا موجب .

أما الأول : فلا يمكن الغاء خصوصية المورد، لروايات الحائض ، سواء كان مفادها الكراهة النفسية باعتبار جانب الحدث في الحائض ، أو الكراهة بلحاظ المعرضية للنجاسة . أما على تقدير استفادة الكراهة النفسية فواضح ، وأما على تقدير استفادة الكراهة بلحاظ المعرضية ، فلأن المعرضية تختلف مرتبتها من حال إلى أخرى ، وتختلف النجاسات ودرجة اهتمام الشارع بالتحفظ من ناحيتها ، فقد يكون للنجاسة الناشئة من دم الحيض ، وللدرجة الشديدة من المعرضية التي للحائض ، دخل في ثبوت الكراهة .

وأما الثاني : فلأن ظاهر الرواية ، كونه شرطاً لا تعليلاً ، فلا يوجب إسراء الحكم إلى غير مورده .

ولكن يمكن أن يقال : إن ظاهر قوله : « إذا كانت مأمونة » ، كفاية عدم الوثوق والائتمان في ثبوت الكراهة ، من دون فرق بين مراتب المعرضية للنجاسة كما ن معرضية سؤر الحائض للنجاسة ، لا تنحصر بملاقاة دم الحيض ، بل كثيراً ما يكون بنحو آخر ، ومعه لا يبقى فرق بين نجاسة وأخرى .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي-باب ٨ من بواب الأسئار حديث ٣ .

ومما يؤيد التعدّي ، رواية ابن أبي يعفور قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، أيتوضأ الرجل من فضل المرأة ؟ قال : إذا كانت تعرف الوضوء الخ . . »(١) فانها دلت على الحزازه فيما إذا لم تكن تعرف الوضوء ، أي الغسل ، الامر الذي يجعلها متهمة . غير أن سند الرواية ضعيف ، وعلى اي حال ، فلا شك في ان حسن الاحتياط بعنوان كونه احتياطاً ، لا يختص بمورد دون مورد .

ماء المطر

ماء الحمّام

المقام الأول ـ حكمه على مقتضى القاعدة

المقام الثاني ـ حكمه على ضوء الروايات الخاصة ٤٧ ـ ٥٢

ماء البئر

اعتصام ماء البئر

وجوه العلاج بين الطائفتين

طُرُق ثبوت النجاسة

٢ ـ البيِّنة وأدلة حُجِّيتها

٣ ـ خبر العدل الواحد

٤ ـ أخبار اليد

صُوَرُ التعارض في طرق ثبوت النجاسة

التعارض بين البيِّنتين

متى يستحكم التعارض بين البيِّنتين ؟

صُوَرُ تردّد البيّنتين بين الوجدانية والتعبُّدية

حرمة شُرْب النجس

الماء المستعمل

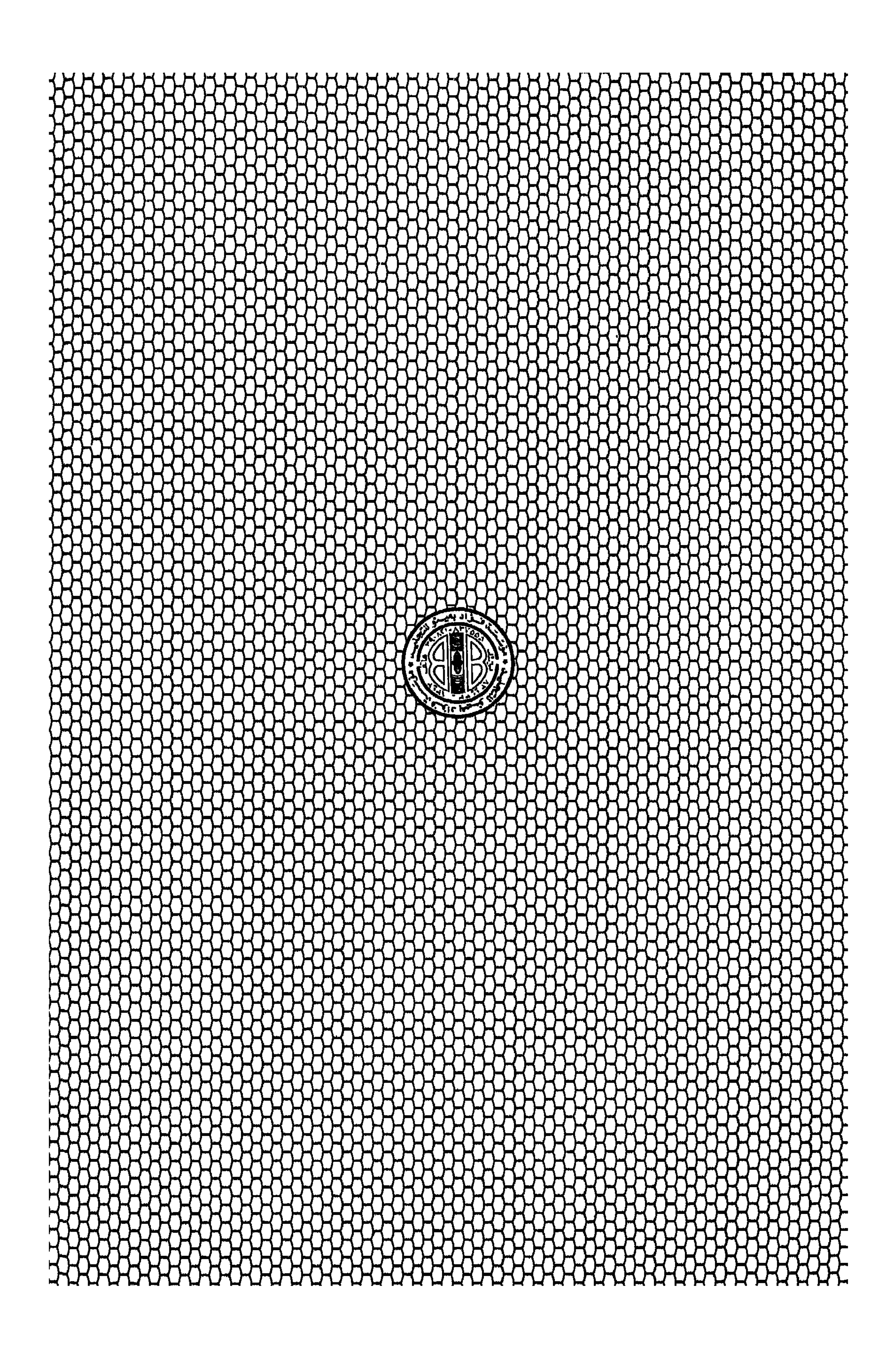
شرائط ماء الاستنجاء

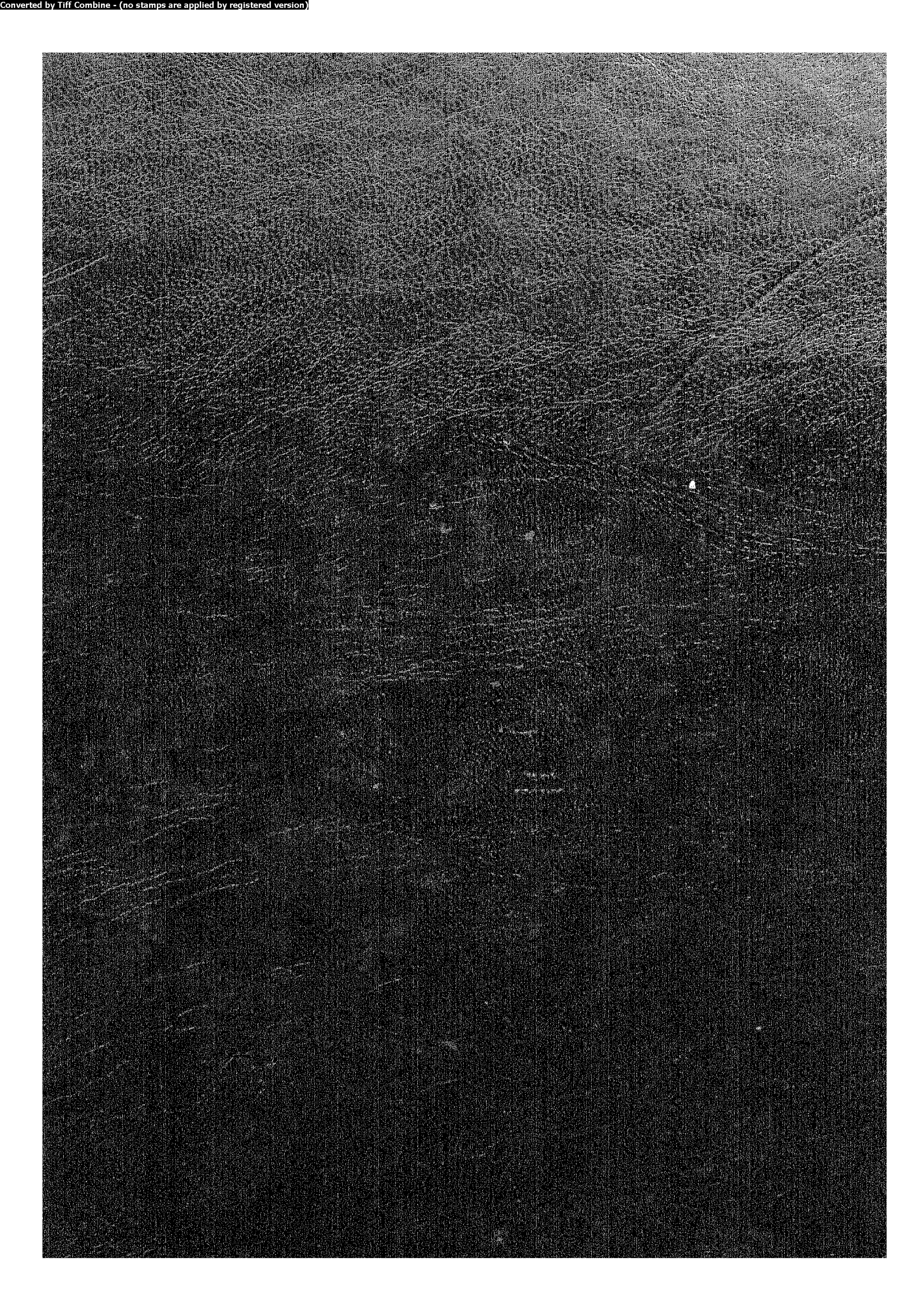
الماء المشكوك

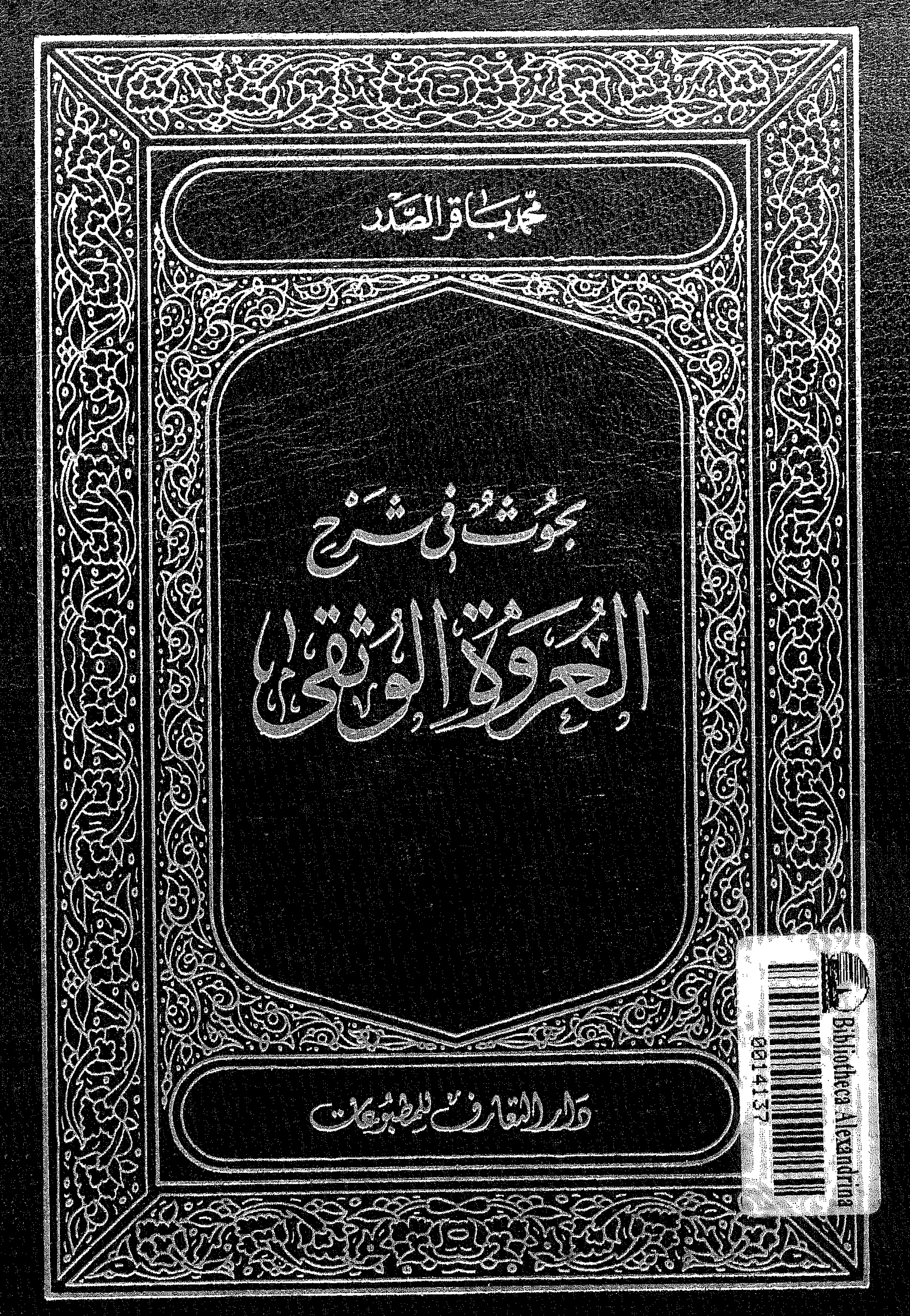
قاعدة الطهارة وجِهاتُ البحث عنها

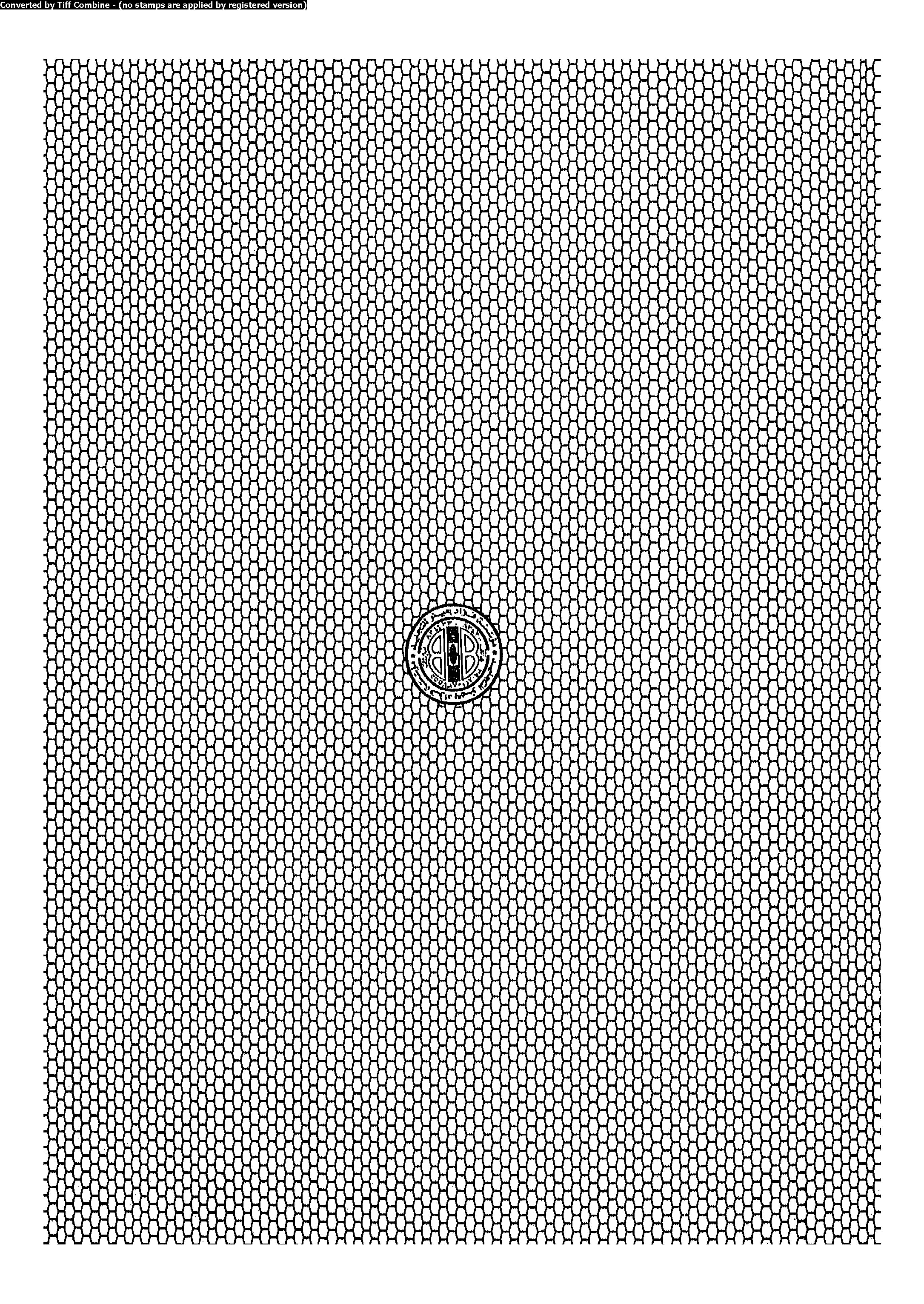


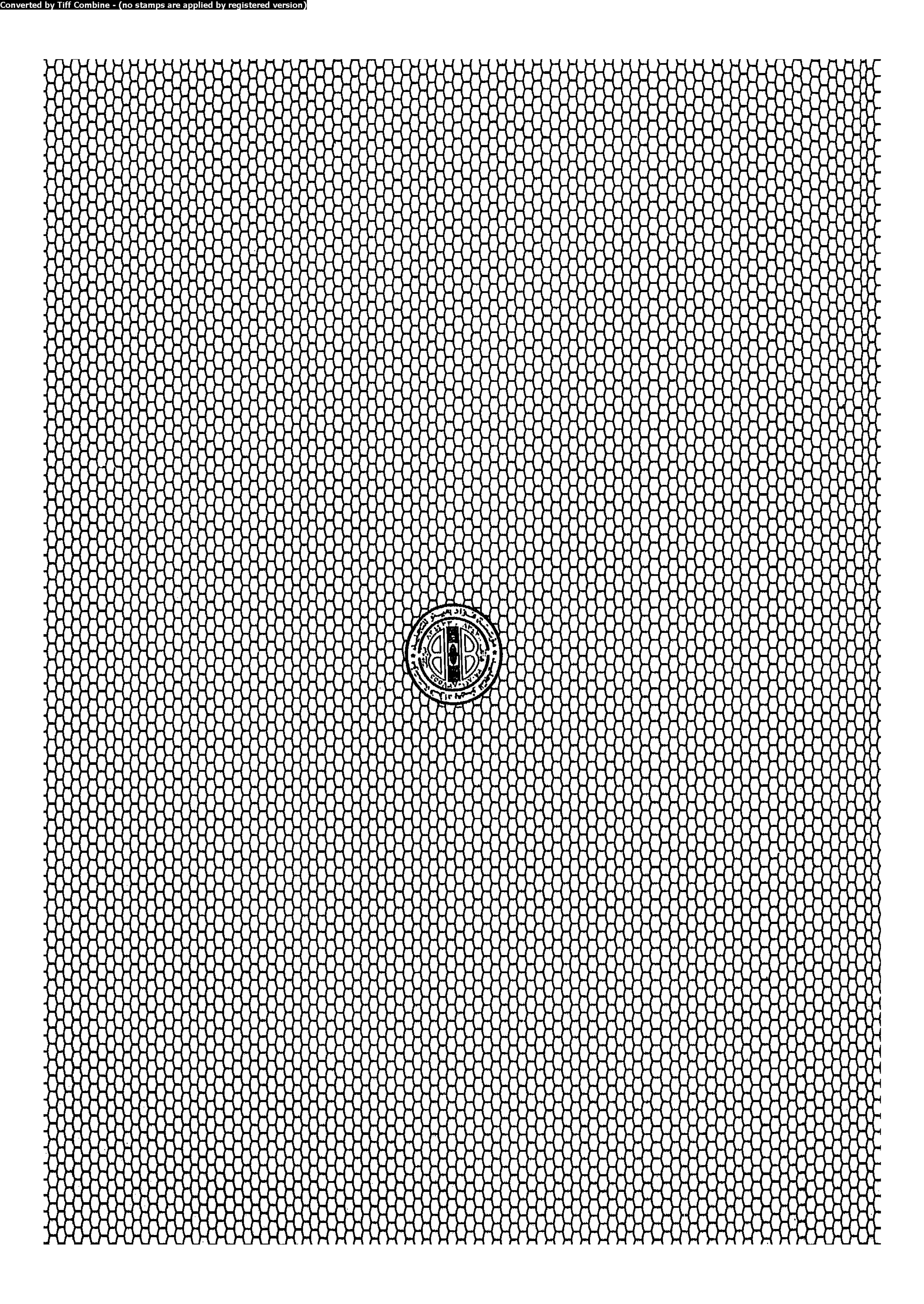







محمد باقر الصدر
بحوث في شرح
العروة الوثقى
١
دار التعارف للمطبوعات
Bibliotheca Alexandrina
0014137







بحوث في شرح

العروة الوثقى

١٩٨٨م - ١٤٠٨هـ



المكتب: شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض - حارة حريك - المنشية - شارع دكاش
ص - ب ٨٦٠١ - ١١
تلفون ٨٣٦٦٩٦ - ٨٣٧٨٦٨
تلكس تعارف ٢٣٦٤٤ - LE

بحوث في شرح

العروة الوثقى

الجزء الثالث

دار التعارف للمطبوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام

على محمد وآله الطاهرين

فصــل

النجاسات اثنتا عشرة :

الأول والثاني : البول والغائط من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه[١] .

---

(١) يشرع الماتن ـ قدس سره ـ في ذكر النجاسات ، مدعياً أنها اثنتا عشرة ، وسوف يتضح خلال البحث ، أنها أقل من ذلك . ثم يبدأ باستعراض كل قسم منها ، فيذكر البول والغائط من كل حيوان لا يؤكل لحمه .

أما البول ، فنجاسته في الجملة من الواضحات ، بل من الضروريات ، إلا أن الكلام في إطلاق هذا الحكم لجملة من الموارد ، إذ قد يقال أن عمدة الدليل على نجاسة البول هو الاجماع القطعي ، لأن الأخبار التي استدل بها على نجاسة البول بوجه عام ، مفادها الأمر بالغسل ، وهو أعم من النجاسة ، إذ قد يكون ملاكه التخلص من فضلات غير المأكول ، فلا يبقى إلا الاجماع ، وهو دليل لبّي لا يصلح لإثبات النجاسة في موارد الخلاف والكلام .

ويرد عليه :

١٤ أولاً : أن دليل نجاسة البول من الأخبار ، لا ينحصر بما ورد فيها بلسان

الأمر بالغسل ، بل من جملة أدلتها الأخبار الواردة في انفعال الماء القليل بملاقاة البول[1] ، وهي تدل على نجاسة البول ، وكذلك ما ورد في تشديد البول ، كصحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع):

قال : « ذكر المني وشدّده وجعله أشد من البول »[2] .

وثانيا : أن أوامر الغسل ، تقتضي باطلاقها وجوب الغسل حتى مع زوال الأثـر ، وهذا لا يبقى لـه وجه إلا النجاسة ، فتثبت النجاسة باطلاق الأمر بالغسل .

وثالثاً : ان بعض تلك الأوامر ، نصٌّ في وجوب الغسل مع زوال العين ، خصوصاً ما كان منها مشتملاً على الأمر بالتعدد في الغسل ، لوضوح عدم بقاء الأثر بعد الغسلة الأولى .

ورابعاً : ان المتيقن من مطلقات الأمر بالغسل هو بول الانسان ، ومانعية ما لا يؤكل لحمه لا يشمل موضوعها الانسان . والتفكيك في مفاد الأمر بالغسل غير عرفي . نعم ، إذا كان النظر في الاستشكال إلى الأمر بالغسل فيما لا يؤكل لحمه ، فقد يُدَّعى أن موضوعه مطابق لموضوع المانعية ، ولكن الأمر لا ينحصر بذلك .

وخامساً : أن الأمر بالغسل ، يدل عرفاً على النجاسة في المقام وفي سائر المقامات المماثلة .

وهذه الدلالة ، إما باعتبار ظهور الغسل المأمور به بمادته ، في أنه تنظيف وتخلص من القذر ، لدخل ذلك في مدلول المادة لغة ، أو دخله فيها عرفاً باعتباره الاستعمال المطهر عرفاً ، أو بملاحظة مناسبات الحكم والموضوع ، حيث ان مركوزية كبرى وجود نجاسات في الشريعة ، وكبرى أن الماء مطهر ومزيل لها

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب الماء المطلق .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٦ من أبواب النجاسات .

شرعاً ، وعدم ارتكازية نكتة أخرى للغسل كبروياً ، يوجب انسباق ذهن الانسان العرفي المتشرعي من خطاب : اغسل ، إلى كون الغسل بملاك النجاسة . وهذا الملاك بكلا تقريبيه ، هو الوجه العام في استفادة النجاسة من الأمر بالغسل في مختلف الموارد .

وعليه ، فالأخبار الدالة على الأمر بالغسل ، تصلح لإثبات النجاسة ، ودليل النجاسة لا ينحصر بالاجماع . وعلى هذا الأساس ، لا بد من ملاحظة العناوين الواقعة موضوعاً للنجاسة في الروايات ، لنرى ما إذا كان بالامكان تحصيل مطلق يرجع إليه في إثبات نجاسة كل بول ، ليكون مرجعاً في موارد الخلاف والشك .

وحاصل ما دل على نجاسة البول من الأخبار طوائف .

الأولى : ما دل على نجاسة البول بلا تخصيص أو إضافة ، كرواية ابن أبي يعفور . قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن البول يصيب الثوب . قال : اغسله مرتين »[1] . وخبر أبي بصير ، قال : « إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس ، إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة »[2] .

الثانية : ما دل على نجاسة بول الدّواب ، كخبر محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع) : « سئل عن الماء تبول فيه الدواب ، وتلِغُ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب . قال : إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء »[3] .

بدعوى : أن ظاهر الجواب ، إمضاء التنجس في فرض قلة الماء ، وعدم ردع السائل عما في ذهنه ، من كون ما ذكره موجباً للانفعال . وعنوان الدواب ينطبق على كل حيوان يدب على وجه الأرض ، إذا لم يسلم بالانصراف إلى الدابة العرفية .

---

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب النجاسات .
(٢)وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب الماء المطلق
(٣) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الماء المطلق .

ولو نوقش بعدم إمكان التمسك باطلاق الامضاء المقتنص ، لعدم كون الامام (ع) ، في مقام البيان من تلك الجهة ، أمكن الاستدلال ـ لولا الخدشة في السند ـ ، برواية أخرى لأبي بصير ، عن أبي عبد الله (ع) : « أنه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب . فقال : إن تغير الماء فلا تتوضأ منه »[1] مع ضم العلم من الخارج ، بأن التغير بغير النجس لا ينجِّس .

الثالثة : ما دل على نجاسة بول كل دابة لم تُعدَّ للأكل ، وإن حُلِّل أكلها شرعاً ، كخبر زرارة ، عن أحدهما (ع) : « في أبوال الدواب تصيب الثوب فكرهه . فقلت : أليس لحومها حلالاً . فقال : بلى ، ولكن ليس مما جعله الله للأكل »[2] .بناءاً على استفادة النجاسة من لفظ الكراهة في الرواية .

الرابعة : ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه . كخبر عبد الله ابن سنان ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه »[3] .

أما الطائفة الأولى ، فباعتبار فَرْض الاصابة فيها للثوب ونحوه ، وكون البول الذي يكون في نطاق ذلك عادة هو بول الانسان ، لا يبعد انصراف البول فيها إلى بول الانسان .

وأما الطائفة الثانية ، فلو تمت فيها رواية سنداً ودلالة ، أمكن الاشكال في إطلاقها ، لاحتمال انصراف كلمة الدواب إلى الدابة الخاصة .

ويبقى بعد ذلك عنوانان . **أحدهما** : عنوان بول ما لا يؤكل ، **والآخر** : عنوان بول ما لا يكون معداً للأكل .

فإن كان ما لا يؤكل ، ظاهراً فيما يحرم أكله ، اختلف العنوانان ، وأمكن

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الماء المطلق .
(٢) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب النجاسات .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب النجاسات .

حينئذ دعوى : رفع اليد عن هذا الظهور ، وتنزيل عنوان ما لا يؤكل على عنوان ما لا يكون معداً للأكل ، بدعوى : حكومة خبر زرارة ، لما فيه من النظر إجمالاً إلى القضية المركوزة في الذهن ، التي يناط فيها حكم النجاسة بالمأكولية . وسيأتي في بحث أبوال الخيل والبغال والدواب تتمة تحقيق لذلك .

وعلى أي حال ، يتحصل اطلاق يدل على النجاسة في حدود بول ما يحرم أكل لحمه على كل حال ، لأنه أضيق العنوانين .

وأما الخُرء ، فلم نعثر على ما يصلح جعله مطلقاً يرجع إليه في مورد الشك . وما قد يدعى كونه مطلقاً صالحاً للرجوع إليه في إثبات الموجبة الكلية أحد أمور .

الأول : صحيح ابن بزيع . قال : « كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا (ع) ، عن البئر تكون في المنزل للوضوء ، فيقطر فيها قطرات من بول أو دم ، أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ، ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها . فوقع (ع) بخطه في كتابي : ينزح دلاء منها »[1] . بدعوى : أن لفظ العذرة ، وإن كانت منصرفة إلى خرء الانسان خاصة ، إلا أنها مستعملة هنا في الأعم ، بقرينة التشبيه بالبعرة .

وفيه : بعد الاغماض عن أن التشبيه لعله بلحاظ تحديد الكمية لا بيان جنس العذرة . والإغماض عن أنها واردة في بئر تكون في المنزل للوضوء ، مما يكون بعيداً عادة عن خُرء غير الانسان والدواب المأكولة ، أن العبرة خرء الحيوان المأكول ، ولا إشكال في عدم نجاسته ، فدلالتها على النجاسة ساقطة في موردها ، فلا يمكن استفادة النجاسة منها في غيره .

أضف إلى ذلك ، أن الأمر بالنزح ، وإن كان صالحاً للارشاد إلى النجاسة وانفعال البئر ـ على ما تقدم في أبحاث ماء البئر ـ ، إلا أنا أثبتنا ، بملاحظة مجموع روايات الباب ، اعتصام البئر ، فتحمل أوامر النزح على درجة من

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من أبواب الماء المطلق .

الحزازة والتنزُّه . وهو غير كاشف عن نجاسة الملاقي معه .

نعم ، الانصاف ، أن هذا لا يمنع عن ظهور شخص هذه الرواية ، في أن السائل كان المرتكز في ذهنه نجاسة العذرة وانفعال البئر بها . خصوصاً بقرينة قوله : (ما الذي يطهرها) ، وظاهر سكوت الامام (ع) ، هو إمضاء كلا هذين الارتكازين ، وقد سقط ظهور السكوت في الامضاء عن الحجية ـ بلحاظ انفعال ماء البئر ـ ، وهذا لا يمنع عن التمسك بظهوره في الامضاء لاثبات نجاسة العذرة .

إلا أن هذا التقريب للاستدلال بالرواية ، لا يجدي في إثبات نجاسة الخُرء من كل حيوان بنحو الموجبة الكلية ، إذ لا يوجد دال على أن الارتكاز كان منعقداً بنحو الموجبة الكلية في ذهن السائل .

الثاني : نفس دليل نجاسة البول . بدعوى الملازمة بين نجاسة البول من حيوان ، ونجاسة خرئه . فتكون الروايات الدالة على نجاسة البول من الحيوان مطلقاً ـ لو كان فيها اطلاق ـ ، أو في الموارد الخاصة ، دالة على نجاسة خرئه أيضاً .

وفيه : أنه لو أريد الملازمة المتشرعية ، باعتبار أنهم يرون أن نكتة قذارة البول والخرء مشتركة ، فهي وإن كانت غير بعيدة في الجملة ، إلا أنها لا جزم ببلوغها مرتبة تشكّل ظهوراً لدليل نجاسة البول في نجاسة الخرء أيضاً ، كيف وقد ثبت التفصيل بين الروث والبول في كثير من الموارد ، فحكم بكراهة بول الخيل والحمير والبغال ، وورد الأمر بالغسل منها في روايات كثيرة ، مع عدم ورود شيء من ذلك في روثها .

وثبت أيضاً ، أن بول الانسان أشد قذارة من خرئه ، وأن الغسل من بوله لا بد فيه من التعدد ، بخلافه في خرئه ، بل يكتفى في التطهير منه بالحجر عند الاستنجاء .

فمع ثبوت مثل هذه الأحكام ، كيف يمكن الجزم بوجود ارتكاز متشرعي

على عدم الفرق ، لكي يشكّل لدليل نجاسة البول مدلولاً التزامياً عرفياً ؟ .

ولو أريد دعوى الملازمة العرفية الأعم من المتشرعية ، ففسادها أوضح . إذ العرف لا يملك ارتكازاً على أصل استقذار بول كل حيوان أو خرئه ، فضلاً عن ارتكاز الملازمة بينهما في القذارة .

الثالث : رواية عمّار ، التي نقلها العلاّمة في المختلف عن كتابه ، حيث جاء فيه ، أن الصادق (ع) قال : « خرء الخطّاف لا بأس به ، هو مما يؤكل لحمه ، ولكن كره أكله لأنه استجار بك وآوى إلى منزلك ، وكل طير يستجير بك فأجره »[1] .

وتقريب الاستدلال بها : أن قوله : (هو مما يؤكل لحمه) ، ظاهر في كونه تعليلاً بنفي البأس عن خُرء الخطّاف الذي هو نوع من الطيور ، وليس جملة مستقلة تبرع بها الامام (ع) ، لبيان حلّية أكل لحم الخطّاف ، إذ لو كان الأمر كذلك ، لناسب عرفاً الاتيان بما يدل على كون الجملة مستأنفة ومنفصلة عن سابقتها ، مع أنه لم يؤت بشيء من ذلك ، بل جُعلت الجملة تتمة وفضلة لما قبلها ، ولم يفصل بينهما بالعطف ، فيكون هذا سبباً في ظهورها في الارتباط بالحكم السابق ، وأنه تعليل له .

وعليه ، يدل التعليل بمفهومه ، على أن ما لا يحل أكله في خرئه بأس . وهذا يحقق المطلق المطلوب .

ويرد عليه : أن التعليل لا يدل على العلية الانحصارية ، المستلزمة لانتفاء الحكم المعلل عند انتفاء العلة ، فلو قيل : أكرم زيداً لأنه عالم ، لم يدل على عدم وجوب إكرامه لكونه جاراً ولو لم يكن عالماً ، فلا ينعقد للرواية المذكورة مفهوم دال على الانتفاء عند الانتفاء .

ومن ذلك يظهر الحال أيضاً في مثل رواية عمّار ، عن أبي عبد الله

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب النجاسات .

(ع) : قال : « كُلُّ ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه »[١] . فإن لسانها ليس لسان الحصر لينتزع منها المفهوم ، ويجعل دالاً على نجاسة مطلق ما يخرج من الحيوان غير مأكول اللحم .

الرابع : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) قال : « سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ، ثم تدخل في الماء ، يتوضأ منه للصلاة . قال : لا ، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء »[٢] . بدعوى أن كلمة العذرة ، مطلقة شاملة لتمام افراد المدفوع .

ويرد عليه : مضافاً إلى منع شمول كلمة العذرة ، لأنها لو لم تكن مختصة بعذرة الانسان ، فلا أقل من إجمالها ، وكون عذرة الانسان بنفسها معنى عرفياً لها بحيث يكون إرادتها من اللفظ من باب إرادة معنى اللفظ منه ، لا من باب التقييد . أن الرواية ناظرة سؤالاً وجواباً ، إلى تحقيق حال انفعال الماء وعدمه ، وليست في مقام البيان من ناحية نجاسة العذرة ، ليتمسك باطلاق جواب الامام (ع) من هذه الجهة .

ومنه يظهر الحال في مثل رواية موسى بن القاسم ، عن علي بن محمد (ع) ، في حديث قال : « سألته عن الفارة والدجاجة والحمام وأشباهها ، تطأ العذرة ، ثم تطأ الثوب أيغسل ؟ قال : إن كان استبان من أثره شيء فاغسله وإلا فلا »[٣] . فإنه ، مضافا إلى المناقشة في إطلاق كلمة العذرة في نفسها ، يلاحظ ظهور الرواية ، في النظر إلى حيثية قابلية الحيوان لنقل النجاسة إلى الثوب ، وهذا يعني أن أصل النجاسة للعذرة مفروغ عنه ، فلا يمكن التمسك باطلاق الجواب لإثبات نجاسة مطلق العذرة .

الخامس : رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله (ع) قال : « سألت أبا

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من أبواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الماء المطلق .
(٣) وسائل الشيعة باب ٣٧ من أبواب النجاسات .

عبد الله (ع) ، عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سِنَّور أو كلب ، أيعيد صلاته ؟ قال : إن كان لم يعلم فلا يعيد »[1] .

بدعوى : أن الترديد بين الانسان والسِنَّور والكلب ، قرينة عرفا على أن هذه العناوين مجرد أمثلة ، وان المقصود جنس العذرة بمعناها العام الشامل لمدفوع الانسان وغيره ، وبعد حمل العناوين المذكورة على المثالية يثبت الاطلاق .

ويرد عليه : أن الحمل على المثالية ، لا يقتضي أكثر من ملاحظة جامع عرفي بين العناوين الثلاثة ، وهذا لا يعيِّن تقديره بنحو من السعة بحيث يشمل الطير مثلاً ، أو السمك ، ليكون مطلقاً فوقياً يرجع إليه في موارد الشك .

هذا مضافاً إلى النكتة التي أشرنا إليها سابقاً ، وهي كون النظر متجهاً إلى حكم آخر مترتب على النجاسة ، وهو بطلان الصلاة مع الجهل ، فحيثية السؤال ، أن ما يبطل الصلاة مع العلم ، هل يبطلها مع الجهل أَوْ لا ؟ .

وكلما كان هناك حكمان طوليان ، من قبيل نجاسة العذرة ، وانفعال الماء بالنجس منها ، أو نجاسة العذرة ، ومانعية نجاستها في حق المصلي الجاهل بوجودها ، وكان النظر إلى استطلاع حال الحكم الثاني وحدوده ، كان للرواية ، بقرينة هذا النظر ، ظهور في الفراغ عن أصل الحكم الأول وافتراضه ، فلا يتمسك باطلاقها من ناحيته .

وهكذا يتبين : أنه لا يوجد ما يصلح أن يكون مرجعاً للحكم بالنجاسة ، إلا في البول من الحيوان غير المأكول خاصة . وأما في غير ذلك من البول والخرء ، فلا بد فيه من ملاحظة الأدلة الخاصة في كل مورد ، فإن ثبت بها النجاسة فهو ، وإلا كان المرجع قاعدة الطهارة أو غيرها من الأصول المؤمِّنة .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤ من أبواب النجاسات .

إنساناً أو غيره[١] .

---

(١) لا إشكال في أن بول الانسان هو القدر المتيقن من أدلة نجاسة البول . إلا أنه ربما يقع الاشكال في بول الصبي قبل أن يطعم ، حيث نسب إلى الاسكافي القول بطهارته ، ولا ريب في أن مقتضى إطلاقات أدلة نجاسة البول ، شمولها لبول الصبي أيضاً ، بحيث لا بد في القول بالطهارة من التماس مقيد لها .

وما يتوهم كونه مقيداً رواية السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام ، أن علياً (ع) قال : « لبن الجاريه وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم ، لأن لبنها يخرج من مثانة أمها ، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم ، لأن لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين »[١] .

حيث يستفاد من نفي الغسل عن الثوب الملاقي مع بوله ، الارشاد إلى الطهارة .

وقد يورد على ذلك : أن الغسل إن كان لا يشمل الصب ، فنفيه لا يدل على الطهارة ، لإمكان افتراض نجاسة تطهر بالصب ، وإن قيل بشموله للصب ، فهو إنما يدل على الطهارة باطلاق النفي لتمام مراتب الغسل بما فيها الصب ، فيقيد هذا الاطلاق بما دل على وجوب الصب في بول الصبي غير المتغذي .

ولكن دلالة الرواية على الطهارة ، ليست بلحاظ مجرد نفي الغسل ، بل بلحاظ تعليل هذا النفي في الصبي ، وتعليل ثبوت الغسل في الجارية ، بما يناسب أن يكون النظر إلى أصل الطهارة والنجاسة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب النجاسات الحديث ٤ .

بـرياً أو بحـرياً ، صغيـراً أو كبيراً(١) ، بشـرط ان يكون لـه دم

هـذا ، غير أن الصحيـح ، عدم إمكـان التعويـل على الـرواية ، بـاعتبار سقوطها سنداً ومتناً ومضموناً .

أما السند : فلأنه قد ورد فيه النوفلي ، وهو ممن لا طريق لاثبـات توثيقـه عدا مجيئه في رجال كامل الزيـارات ، ونحن لا نقول بـوثاقـة جميع رجـال كامـل الزيارات .

وأما المتن : فلأن مفاد الرواية ، الحكم بنجاسة لبن الجارية أيضاً ، وهذا مما لم يفت به فقيـه ، ولا يحتمل في نفسـه فقهياً ، ممـا يكشف عن وجود وهن في الـرواية من جهـة من الجهات ، ومعـه لا يمكن التعويـل عليها ولـو كـانت نقيـة السند .

واما المضمون : ففي نفسه غريب وبعيد ، وذلك باعتبار أن بـول الغلام لو كان طاهراً في نفسه ، لا يحتاج إلى التطهير منه ولا التجنب عنه ، لاشتهر هذا الحكم وذاع بين المتشرعة ، وكثرت الروايات الـدالة عليـه باعتبـار شدة الحـاجة والابتلاء في حياة الناس به ، مع أن الأمر على العكس تماماً ، مضافـاً إلى غرابـة نفس التعليل الوارد فيها ، من أن لبن الجارية يخرج من مثانة الأم ، ولبن الغلام من بين عضديها ومنكبيها ، مع وضوح خلافه .

فالصحيح ، ما أفتى به الماتن ـ قدس سرّه ـ ، من عدم الفـرق في نجاسـة البول بين الصبي وغيره ، وإن كان بوله أخف مؤونة في مقام التطهير منه ، على ما سوف يأتي البحث عنه مستوعباً في فصول المطهِّرات .

(١) بمقتضى إطلاق ما تمت دلالتـه على نجـاسة بـول غير المـأكول ، وأمـا الخُرء فقد قلنا إنه لا يوجد مطلق يمكن التمسك به في تمام الموارد ، بل لا بد من الرجوع إلى القدر المتيقن ، من الضرورة الفقهية ، والارتكازات المتشرعية ، وما

سائل حين الذبح(١) ، نعم ، في الطيور المحرَّمة ، الأقوى عدم النجاسة ، لكن الاحوط فيها ايضاً الاجتناب(٢) .

يمكن التعدي إليه من الموارد المنصوصة ، بنكتة عدم الفرق عرفاً ، واثر ذلك يظهر في موارد الخلاف على ما سيأتي .

(١) سوف يأتي وجه هذه الشرطية .

(٢) اختلفت كلمات الفقهاء في نجاسة بول وخرء غير المأكول من الطير ، بين قائل بنجاستهما معاً ، وقائل بطهارتهما معاً ، ومتردد في نجاسة بوله مع الجزم بطهارة خرئه .

والسبب في ذلك ، يرجع إلى كيفية الاستفادة من الروايات المتعارضة بهذا الشأن ، فهناك موثقة أبي بصير ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه »(١) . الواضحة في الدلالة على عدم النجاسة في مطلق الطير ، فتقع طرفاً للمعارضة مع ما دل على نجاسة بول غير المأكول . ومورد التعارض هو البول من الطير غير المأكول ، بناءاً على إنكار الملازمة بين نجاسة البول ونجاسة الخرء . وهو مع الخرء بناءاً على الملازمة .

ويمكن أن تذكر عدة وجوه في علاج هذا التعارض .

الأول : أن يقال بتقديم دليل النجاسة ، باعتبار موافقته مع السنَّة الدالة على نجاسة البول مطلقاً ، تطبيقاً لكبرى الترجيح بموافقة الكتاب والسنة .

وفيه : **أولاً** : ما حقّقناه فيما سبق ، من عدم وجود مطلق دال على نجاسة البول ، وكل ما ورد من الروايات الدالة على نجاسة البول من دون تقييد ، كانت منصرفة إلى بول الآدمي خاصة . فلا تكون موافقة مع دليل نجاسة البول

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من أبواب النجاسات .

غير المأكول ، في مورد تعارضه مع دليل طهارة بول الطير كي ترجح بها ، بل لا تكون موافقة معه حتى في غير مورد التعارض أيضاً ، لمكان دعوى انصراف دليل نجاسة بول غير المأكول ، إلى غير الإنسان من الحيوان غير المأكول ، فيختص كل من دليل نجاسة البول من دون تقييد ، ودليل نجاسة بول غير المأكول ، بموضوع غير موضوع الآخر .

وثانياً : أن ترجيح أحد المتعارضين على الآخر ، إنما يكون بموافقة السنّة القطعية ، بناءاً على إلغاء خصوصية الكتابية في الترجيح بموافقة الكتاب ، واستظهار أن مناط الترجيح ، هو موافقة دليل قطعي السند . وفي المقام ، لم يبلغ ما دل على نجاسة البول بقول مطلق ، مبلغ القطع والتواتر .

وثالثاً : أن الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ، من الترجيح السندي الذي مورده ما إذا كان التعارض بين الدليلين بحسب سَنَدَيْهما ، كما في موارد التباين ، فلا يجري في مورد تكاذب الدليلين بحسب الدلالة فقط ، كما فيما نحن فيه ، على ما حقّق في محله .

ورابعاً : أن الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في أخبار العلاج ، إنما يكون بعد فقْد الجمع الدلالي بين المتعارضين ، فإذا تم شيء من وجوه الجمع الدلالي الآتية ، لم تصل النوبة إلى هذا العلاج .

ثم ان السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، بعد أن ذكر هذا الوجه ، أورد عليه : بأن المقام ليس من موارد الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ، لأن ذلك إنما يكون فيما إذا كان عموم الكتاب أو السنة لفظياً ، لا بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، لأن مقدمات الحكمة ، ليست من الكتاب والسنة ، كي تكون موافقتها موافقة الكتاب ، وروايات نجاسة البول في المقام ، لو سلّم دلالتها ، فهي بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا بالعموم[1] .

وهذا بيان يطبقه الأستاذ ـ دام ظله ـ ، في تمام موارد المعارضة مع إطلاق

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٤٠٦ .

الكتاب الثابت بمقدمات الحكمة .

إلا أن هذه المناقشة غير صحيحة . إذ ـ مضافاً إلى عدم تمامية التفصيل المذكور بين العموم والاطلاق في نفسه ، على ما أوضحناه مفصَّلاً في بعض الأبحاث السابقة من هذا الشرح ـ ، أن تطبيقه في المقام على موافقة السنة قياساً على الكتاب ، في غير محله ، إذ الاطلاق ومقدمات الحكمة في الكتاب ، لو سلّم أنه ليس قرآناً ، فلا ريب في أن الاطلاق في السنة سنة أيضاً ، إذ السنة تعمّ القول والفعل والسكوت ، كما هو واضح .

الثاني : أن يقال : بتعارض الموثّقة مع دليل نجاسة بول غير المأكول ، وتساقطهما ، والرجوع بعد ذلك إلى مطلقات نجاسة البول بوصفها عموماً فوقياً .

وقد اعترض عليه السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ : بأن تلك المطلقات ، على القول بانقلاب النسبة، تكون هي أيضاً طرفاً للمعارضة بالعموم من وجه مع موثقة أبي بصير ، للعلم بتخصيص المطلقات بما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه من البقر والغنم ، فيكون حالها ، بعد هذا التخصيص ، حال ما دل على نجاسة بول غير المأكول[1] .

وهذا الاعتراض غريب في بابه . ذلك أن القائلين بانقلاب النسبة ، لا يقولون به فيما إذا كان هناك عام ومخصِّصان ، إذ لا موجب لملاحظة العام أولاً مع أحد الخاصين ، ثم ملاحظته مع الآخر كي تنقلب النسبة بينهما . ومقامنا من هذا القبيل ، إذ كلّ من دليل طهارة بول المأكول وموثقة أبي بصير ، مخصص في عرض واحد لمطلقات النجاسة .

والصحيح في إبطال هذا العلاج أن يقال :

---

(١) التنقيح ج ١ ص ٤٠٦ .

أولاً : بعدم تمامية مطلقٍ دال على نجاسة البول في نفسه ، على مَا تقدم تحقيقه .

ثانياً : بعدم الانتهاء إلى هذا الموقف ، فيما إذا صح شيء من وجوه الجمع الدلالي بين المتعارضين .

الثالث : إيقاع المعارضة بين موثّقة أبي بصير ، ورواية عبد الله بن سنان ، اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه(١) ، باعتبار أنهما معاً بالعموم ، وبعد التساقط ، نرجع إلى رواية عبد الله بن سنان الأخرى : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه »(٢) ، باعتبارها بالاطلاق المحكوم في نفسه لموثقة أبي بصير ، لَوْلَا ابتلائها بالمعارض ، فيكون مرجعاً بعد التساقط بنفس نكتة الرجوع إلى العام الفوقاني .

وهذا الوجه في العلاج أيضاً غير تام ، وذلك .

أولاً : لعدم تمامية سند رواية عبد الله بن سنان ، الدالة على النجاسة بالعموم ، لأنها منقولة في الكافي ، عن علي بن محمد ، عن عبد الله بن سنان ، ونحن نعلم بأن علي بن محمد ، الذي ينقل عنه صاحب الكافي ، إن كان هو شيخه ، فقد وقع بينه وبين عبد الله بن سنان سقط في السند ، للعلم بعدم معاصرته له . وإن كان شخصاً آخر ممن يمكن افتراضه معاصراً مع ابن سنان ، فيعلم أن نقل صاحب الكافي عنه لا يكون إلا مع الواسطة ، فيكون في السند إرسال على كل حال .

وثانياً : إنه موقوف ، على أن لا يتم وجه من وجوه الجمع الدلالي بين المتعارضين .

الرابع : تقديم رواية أبي بصير ، على رواية عبد الله بن سنان ، باعتبار أن دلالتها بالعموم ، ودلالة الأخيرة بالاطلاق ، والعموم مقدّم على الاطلاق ،

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٨ من أبواب النجاسات .

على ما حقّق في محله ـ ، ولو فرض تساويهما في الظهور أيضاً ، كانت النتيجة التساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة .

وهكذا يكون هذا الوجه للعلاج ، خلافاً للوجوه السابقة ، مثبتاً لطهارة البول والخرء من الطير غير المأكول .

الخامس : دعوى حكومة موثقة أبي بصير ، على أدلة نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، باعتبار ظهورها في الاستثناء والتقييد ، لأنها تفترض ثبوت النجاسة للبول بنحو القضية المهملة ، فتتعرض لنفي اطلاقها لبول الطير ، والقرينة على هذا الافتراض ، هي ان كل نفي للحكم عن حصة ، إذا لم يكن من المحتمل عادة اختصاص الحكم المنفي بها . يكون له ظهور في أنه نفي استثنائي ، وانه استثناء من الحكم الثابت على المطلق .

ولهذا قلنا : بأن لسان لا ضرر ـ مثلاً ـ ، لسان الاستثناء ، لأن ما هو المحتمل في نفسه ، شمول الحكم لحال الضرر ، لا تشريع الأحكام الضررية خاصة ، فيكون للسان لا ضرر نظر إلى أدلة الأحكام ، وبذلك يحكم عليها ، وهكذا في المقام ، فإن المحتمل في نفسه شمول الحكم بنجاسة البول لبول الطائر ، لا اختصاصها به ، فيكون النفي ظاهراً عرفاً في اللسان الاستثنائي ، المساوق للنظر إلى دليل نجاسة البول ، وهو يقتضي الحكومة .

السادس : تقديم دليل طهارة بول الطير وخرئه ، على دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، باعتبار أن العكس يؤدي إلى إلغاء عنوان الطير المأخوذ موضوعاً في دليل الطهارة ، حيث يتقيد الحكم بما إذا كان الطير حلال اللحم ، والطهارة ثابتة على عنوان ما لا يؤكل لحمه في نفسه ، سواء كان طيراً أم لا .

وتوضيح هذا الوجه وتمحيصه أن : هنالك ظهورين لكل عنوان يؤخذ في موضوع حكم .

أحدهما : الظهور في دخالته في الحكم ، وعدم كونه أجنبياً عنه بالمرة .

الثـاني : ظهوره في كـونه دخيـلاً بنحو تمـام الموضـوع للحكم ، وأنـه كلما صدق ذلك العنوان صدق الحكم أيضاً .

والظهور الأول : ظهور عرفي ناشيء من أخذ عنـوان وإيراده في مـوضوع الكلام ،والثاني: إطلاق معتمد على مقدمات الحكمة ، وعلى هذا الأساس ، كلما وقع التعارض بين الظهور الأول في دليل ، مع الظهور الثاني في دليل آخر ، قدّم الأول على الأخير ، لأن رفع اليد عن اطلاق موضـوعية عنـوان للحكم ، أخف مؤ ونة من إلغاء العنوان المأخوذ في موضوع الكلام عن الموضوعيـة رأساً، ومقامنا من هذا القبيل ، فإن دليل طهارة بول الطير لو قيد بالمأكول ، كـان ذلك إلغـاءاً لعنوان الطير عن المـوضوعيـة رأساً ، وجعـل موضـوع الحكم عنوانـاً آخر ، قـد يكون طيراً وقد لا يكون . وهذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسة بول غير المأكول بمـا إذا لم يكن طيراً ، إذ غـاية مـا يلزم ، هو رفـع اليد عن إطـلاق موضـوعيتـه للنجاسة .

وهذا البيان موقوف ، على أن يكون كل ما يحـل أكل لحمـه من الحيوان ، طاهر البول ، وأما لو قيل باختصاص الطهارة ، بمـا إذا كان الحيـوان المحلل غير الطير مما يتعارف أكله ، لا من قبيل الخيل والبغال ـ كما اختار صاحب الحـدائق ـ قدس سره ـ ،فلا يلزم من تخصيص طهارة بول الطير بما إذا كان محلل الأكـل ، إلغاء عنوان الطير عن الموضوعية ، إذ ليس كل محلل الأكل طاهر البول ، بل لا بد إما أن يكون مما يتعارف أكله ، أو طائراً ، فيحفظ بذلـك دخل عنـوان الطير في موضوع الحكم .

وعلى أي حال ، يرد على هذا الوجه ، أنه موقوف على أن يكون عنوان ما يؤكل لحمه ، ملحوظاً على نحو الموضوعية ، لا المعرِّفيـة إلى واقع العنـاوين التي تثبت فيها الحلية .

ومقتضى الـطبـع الأوّلي في أخـذ عنـوان ، وإن كـان هـو المـوضـوعيـة لا المعرفية ، إلا أن المقام خاصة ، يستظهر فيه العرف ، بمناسبات الحكم والموضوع

المركوزة لديه ، أن الطهارة والنجاسة لا تكون بملاك الحرمة التكليفية وحلّيتها ، وإنما تكون بملاك الطيب والاستقذار ، الذي يثبت لواقع تلك العناوين التفصيلية في عرض الحلّية والحرمة . وبناءاً على هذا الفهم ، لا يلزم من تخصيص الحكم بطهارة بول الطير ، بما إذا كان حلالاً ، إلغاء عنوان الطير عن الموضوعية ، بل لعل طهارة بول الطير الحلال ، إنما كان بلحاظ كونه طيراً ، كما هو مقتضى دليل طهارة بول الطير ، وطهارة بول ما يؤكل لحمه ليس إلا معرّفاً إلى ما يثبته دليل طهارة بول الطير .

ثم إن هنا رواية أخرى ، ربما يستدل بها على التفصيل في الطير ، بين ما يؤكل وما لا يؤكل ، وهي رواية عمّار ، التي نقلها العلّامة في المختلف ، عن كتابه ، عن الصادق (ع) قال : « خرء الخطّاف لا بأس به ، هو مما يؤكل لحمه ، ولكن كره أكله لأنه استجار بك وآوى إلى منزلك ، وكل طير يستجير بك فأَجِرْه »[1] .

وتقريب الاستدلال بها ، مبني على أن تكون جملة : (هو مما يؤكل لحمه) ، تعليلاً للحكم بطهارة خرء الخطّاف ، لا جملة مستقلة تبرّع بها الامام (ع) ، وقد تقدم أن هذا هو ظاهر السياق ، حيث لم يأت بما يدل على كون الجملة مستأنفة ومنفصلة عن سابقتها ، وإنما ذكرت في سياق واحد ظاهر في الارتباط والتعليل للحكم بالطهارة .

وحينئذ يقال : بأنه لو كان الطير طاهر الخرء من حيث هو طير ، لم يكن وجه للتعليل المذكور ، بعد افتراض كون السؤال عن الخطّاف ، الذي هو نوع من الطير ، لأن العدول عن الأمر الذاتي في مقام التعليل إلى الأمر العرضي ، ليس عرفياً ، فالتعليل المذكور ، دليل على أن الميزان في طهارة خرء الطيور ونجاسته أيضاً ، هو حلّية الأكل وحرمته ، فتقيد بها موثقة أبي بصير ، الدالة على طهارة بول الطير وخرئه ، فيحكم بنجاسة خرء الطير غير المأكول ، بل

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من أبواب النجاسات .

بنجاسة بوله أيضاً ، إما لتمامية الملازمة بين نجاسة الخرء ونجاسة البول ، وإن لم تتم الملازمة بين نجاسة البول ونجاسة الخرء . وإما لعدم احتمال الفرق بين الخرء والبول ، بأن يكون الميزان في نجاسة الأول هو حلّية اللحم وحرمته دون نجاسة الثاني ، مع كون روايات التفصيل واردة في البول . وإما بدعوى أن الطيور تدفع البول والخرء معاً من مخرج واحد ، وكثيراً ما تكون أبوالها مختلطة مع خرءها ، فلا يفهم العرف ارادة خصوص الخرء المجرد عن البول في الحكم المذكور ، بل يفهم أن المراد بخرء الطير ، الفَضَلات التي تخرج منه ، سواء كانت خرءاً خالصاً ، أو بولاً ، أو مختلطاً .

وقد يجاب عن ذلك : بأن العدول في مقام التعليل عن الأمر الذاتي إلى الأمر العرضي ، إنما لا يصح عرفاً إذا كان دخلهما على حد سواء ، وأما إذا كان دخل الأمر العَرَضي من باب نفي المقتضي ، ودخل الأمر الذاتي من باب وجود المانع ، فلا بأس بالعدول . والمقام من هذا القبيل ، فإن حرمة اللحم ، هي المقتضي للحكم بالنجاسة ولو بحسب مقام الاثبات وألسِنَة الروايات .

والصحيح في الجواب على الاستدلال المذكور ، هو التشكيك في سنَد الرواية ومتنها .

أما الأول : فلعدم معلومية طريق العلاّمة إلى كتاب عمّار .

وأما الثاني : فلأنها منقولة بطريق الشيخ عن كتاب عمّار ، مع حذف كلمة الخرء ، مما يجعلها بياناً لحكم الخطّاف في نفسه وأنه لا بأس به من حيث الحلّية وجواز الأكل ، فتكون بهذا المتن أجنبية عن محل الكلام ، ومع هذا التهافت ، لا يمكن الاعتماد على نقل العلاّمة بعد استبعاد تعدد المنقول ، مع التشابه المطلق في فقراتها من غير ناحية كلمة الخرء ، وكونها منقولة عن كتاب واحد ، وهو كتاب عمّار .

وهكذا يتلخص ، أن الصحيح هو طهارة بول الطير وخرئه مطلقاً .

خصوصاً الخفّاش ، وخصوصاً بوله[١] .

---

(١) البحث عن خرء الخفّاش وبوله ، يقع تارة : بلحاظ دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، باعتبار كونه من الحيوان محرّم الأكل ، وأخرى : بلحاظ دليل طهارة بول الطير باعتبار كونه طائراً ، وثالثة : بلحاظ الروايات الخاصة ، فالكلام في مقامات .

أما المقام الأول : فقد يقال فيه : إن دليل : اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل ، شامل لبول الخفافيش أيضاً ، فلا بد من الحكم بنجاسته لولا الدليل المخصص ، وأما خرؤه ، فشمول الدليل له مبني على الملازمة المتقدمة .

إلا أن هذا الاطلاق يمكن منعه بأحد وجهين .

الأول : ما أفاده السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، من أن الخفاش مما لا نفس سائلة له ـ على ما شهد بذلك جماعة ـ ، فيحكم بطهارة بوله وخرئه من باب أنه لا نفس له . ولو فرض الشك في كونه كذلك ، كفى ذلك أيضاً في عدم إمكان التمسك بعموم النجاسة ، لكون الشبهة مصداقية بالنسبة إليه ، فتجري أصالة الطهارة ، أو استصحاب عدم كونه ذا النفس ، بناءاً على جريانه في الأعدام الأزلية[١] .

وهذا الوجه موقوف ، على تمامية كبرى طهارة بول وخرء ما لا نفس له ، وهي غير تامة على ما يأتي إن شاء الله تعالى .

الثاني : إن موضوع الاطلاق ، هو ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات ، فلا يشمل الحيوان غير اللحمي عرفاً . والخفاش لا يكون حيواناً لحمياً عند العرف ، فإسراء الحكم إليه يحتاج إلى إلغاء خصوصية اللّحمية ، وجعل تمام

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . الجزء الأول ص ٤٠٩ .

الموضوع حرمة الأكل ، وهو بلا موجب ، بعد احتمال الفرق عقلاً وعرفاً بينهما .

وهذا الوجه صحيح ، وبه يثبت في هذا المقام ، عدم تمامية مقتضي النجاسة في نفسه لبول الخفاش وخرئه .

وأما المقام الثاني : فلو افترض تمامية الاطلاق في المقام الأول لدليل نجاسة البول لبول الخفاش ، يقع البحث عن النسبة بينه وبين موثقة أبي بصير ، الدالة على طهارة بول الطير ، حيث قد يقال : بأنه في خصوص الخفّاش ، لا بد من تقديم الموثقة والحكم بطهارة بوله ، ولو فرض عدم تقدمها على دليل النجاسة في غير الخفّاش من الطيور المحرمة ، وذلك ، بدعوى انحصار البول في دائرة الطيور بالخفاش ، إذ سائر الطيور لا بول لها بصورة منفصلة عن الخرء ، فتكون الموثقة كالنص في طهارة بول الخفاش .

وفيه ، أنه لو سلّم انحصار البول في دائرة الطيور بالخفاش ، وسلّم أن المايع الخارج مع الخرء ليس بولاً عرفاً إلا بالعناية . فلا بد من حمل قوله (ع) : كل شيء من الطير فلا بأس ببوله ، على إرادة هذا المايع نفسه الذي يكون بولاً عناية ، إذ لا يمكن أن يكون مثل هذا الخطاب المشتمل على أداة العموم ، والواضح في إعطاء قاعدة عامة في باب الطير، ناظراً إلى خصوص بول الخفّاش كما هو واضح .

وأما المقام الثالث : فقد استدل على نجاسة بول الخفّاش برواية داوود الرقي : « قال : سألت ابا عبد الله (ع) ، عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجده . فقال : اغسل ثوبك »[1] .

حيث يستفاد من الأمر بغسل الملاقي في أمثال المقام ، الارشاد إلى نجاسة الملاقي .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من النجاسات .

ولا فرق في غير المأكول ، بين ان يكون اصلياً كالسباع ونحوها ، أو عارضياً كالجلّال وموطوء الانسان ، والغنم الذي شرب لبن خنزيره[١] .

وفيه : أن الرواية ضعيفة سنداً ، لا باعتبار داوود الرقي ، فانه وان لم يوثق ، ولكنه ممن روى عنه الازدي بسند صحيح ولكن باعتبار غيره كيحي بن عمر الواقع في السند ، والارسال الواقع في طريق السرائر إلى داوود، مضافاً إلى أنها معارضة مع ما لا يقل عنها شأناً ـ وان كان غير نقي السند أيضاً ـ ، وهي رواية غياث : « لابأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف »[١] ، فتكون قرينة على ارادة مرتبة من التنزه والاستحباب في الأمر بغسل الثوب ، بناءاً على ما هو الصحيح ، من ثبوت مراتب التنزه والاستحباب عرفاً في مثل النجاسة ، رغم كونها حكماً وضعياً . هذا ،

مضافا إلى إمكان منع دلالتها على النجاسة ، حيث لم يسأل فيها عن نجاسة بول الخشاف أو طهارته، وإنما افترض أصابته للثوب وتصدّيه لتشخيص موضعه والتنزه عنه ، ولكنه لم يجده ، فكأن النظر إلى كيفية الموافقة القطعية ، وان الجهل لا يرفع الحكم ، سواء كان ذلك الحكم لزومياً أو تنزهياً ، ومعه لا يمكن أن يستظهر من الامر بالغسل الارشاد إلى لزومية المحذور .

وهكذا يتضح عدم دليل تام على نجاسة بول الخفاش ، فضلاً عن خرئه .

(١) وذلك تمسكاً باطلاق الروايات الدالة على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، بعد استظهار ان المراد ما لا يؤكل بحسب نظر الشارع ، أي ما يحرم أكل لحمه .

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ من النجاسات .

وقد يمنع عن هذا الاطلاق ، بدعوى : أن عنوان ما لا يؤكل ، معرِّف إلى العناوين التفصيلية من الحيوانات التي لا يؤكل لحومها كالسباع ونحوها ، والتمسك بالاطلاق المذكور ، مبني على أن يكون عنوان ما لا يؤكل بنحو الموضوعية ، وهذا خلاف الظاهر ، كما تقدم فيما سبق أيضاً ، ولهذا لا يتوهم اطلاقه لما إذا حرم أكل الحيوان لجهة طارئة كالغصبية مثلاً .

وفيه : ان المستظهر من روايات نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، أن موضوع الحكم هو الحيوان حرام اللحم ، الذي تكون حرمته ثابتة للحمه بما هو لحم ، لا بما هو غصب أو ضرر أو نحو ذلك ، وهذا شامل للحيوان الذي حرم لحمه ، ولو كانت الحرمة لطروّ حالة في اللحم كالجلّال .

ولا يمنع عنه ، كون عنوان ما لا يؤكل مشيراً إلى العناوين التفصيلية الواقعية من الحيوان ، فان العناوين الواقعية التفصيلية ، قد تكون دائمية ، وقد تكون عارضة كالجلّال والموطوء .

وقد يتوهم أن الاطلاق ، على تقدير تسليمه ، معارض بالعموم من وجه ، مع مثل ما دل على طهارة بول الشاة ، الشامل باطلاقه للجلّال منها ، وبعد التعارض والتساقط ، وعدم وجود مطلق فوقي للنجاسة ، يرجع إلى أصالة الطهارة .

ويندفع : بأن ما دل على طهارة بول الشاة ، يتكفل حكماً ترخيصياً وهو نفي النجاسة ، وغاية ما يقتضيه ، عدم كون العنوان المأخوذ موضوعاً فيه مقتضياً للنجاسة ، وهو لا ينافي ثبوت المقتضي لها بعنوان آخر .

نعم ، لو كان يدل على اقتضاء العنوان المأخوذ في موضوعه للنفي ، لحصلت المعارضة ، ولكن ارتكازية نشوء الأحكام الترخيصية من عدم المقتضي لا مقتضي العدم ، تكون قرينة عرفية على تعيين مفاد الدليل في بيان عدم المقتضي من ناحية عنوان بول الشاة ، لا المقتضي للعدم ، وهذه هي النكتة

وأما البول والغائط من حلال اللحم فطاهر ، حتى الحمار والبغل والخيل(١) .

العامة فى عدم المعارضة بين أدلة الأحكام الترخيصية ، وأدلة الأحكام الالـزامية في أمثال المقام .

وعلى هذا ، فالاطلاق تام . ويمكن أن نضيف إليه أيضاً ، ما دل على نجاسة عرق الجلّال ، بضم الملازمة العرفية المتشرعية بين العرق والبول في النجاسة ، ولو باعتبار ارتكازية أَهْوَنِيَّة العرق من البول ، فما يدل على نجاسة العرق ، يدل على نجاسة البول بالفحوى العرفية .

ثم ان هذا كله في بول الجلّال ، وأما خرؤه ، فالاطلاق غير تام بالنسبة إليه كما تقدم ، فان أمكن اجراء الفحوى العرفية التي أشرنا إليها ، أمكن اثبات نجاسة خرء الجلّال ، بلحاظ دليل نجاسة عرقه ، على القول بتمامية ذلك الدليل .

(١) لا اشكال في طهارة بول وخرء الحيوان المحلّل شرعاً والمأكول خارجاً كالشاة . وانما البحث والاشكال في بول الحمار والبغل والخيل من ناحيتين : **احداهما** : من ناحية كونه بول ما لا يعتاد اكله ، **والاخرى** : من ناحية كونه بول هذه الاشياء بعناوينها التفصيلية .

اما الناحية الاولى : فيقع البحث عنها تارة : بلحاظ مقتضي النجاسة ، واخرى بلحاظ المانع . فهنا مقامان .

اما مقام المقتضي للنجاسة ، فهو يرتبط بكيفية فهم الروايات الدالة على نجاسة بول ما لا يؤكل .

وتفصيل الكلام في ذلك . ان جملة ما لا يؤكل لحمه ، تارة تحمل على كون عدم الاكل بلحاظ الذوق العرفي ، ولو كان من ناحية استعماله في غرض

آخر كالركوب مثلا ، واخرى تحمل على ما لا يجوز اكل لحمه شرعاً ، وثالثة تحمل على الجامع بينهما ، اي مطلق وجود نكتة لعدم الاكل سواء كانت عرفية أو شرعية .

فعلى الاول والثالث ، يتم الاطلاق لدليل النجاسة لبول الحمار والبغل والخيل ، لانها مما لا تؤكل بحسب الذوق العرفي .

وعلى الثاني ، لا يتم الاطلاق . والإحتمال الأول من هذه الاحتمالات غير وارد في نفسه ، إذ لا يحتمل ان يكون عنوان : (ما لا يؤكل) ، الوارد في لسان الشارع ، غير ناظر إلى ذوقه هو ، ولا يبعد دعوى ان مناسبات الحكم والموضوع العرفية ، تقتضي ان نكتة الحكم بالنجاسة ، هي الحزازة في لحم الحيوان ، التي تكون الحرمة كاشفة عنها ، لا مجرد عدم المأكولية عرفاً ولو من جهة استعماله في غرض آخر كالركوب مثلاً . ولا اقل من احتمال ذلك ، المساوق للاجمال وعدم انعقاد الاطلاق .

لا يقال : مثل رواية عبد الرحمن ، عن ابي عبد الله (ع) : « قال : يغسل بول الحمير والفرس والبغل ، فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله »[1] ، قرينة على ان المراد من عنوان ما يؤكل لحمه في ألسنة الروايات ، ما يكون حلالاً شرعاً ومأكولاً عرفاً ، حيث جعل مقابلاً للحمير والبغال .

فانه يقال : غاية ما تدل عليه الرواية ، ارادة المعنى الاخص من الحلّية الشرعية ، في شخص الاستعمال الواقع في هذه الرواية ، ولا يمكن ان يستظهر منها اصطلاح عام للشارع ، يقصده من عنوان ما لا يؤكل دائماً ، فالصحيح ، عدم تمامية المقتضي لنجاسة غير المأكول الحلال من الحيوان .

واما المقام الثاني : فلو سلّمنا تمامية المقتضي للنجاسة ، فهنالك ما يمنع عنه ، وهو رواية عبد الله بن بكير ، التي جاء فيها : « فأخرج (ع) كتاباً زعم

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من النجاسات .

أنه إملاء رسول الله (ص) ، أن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله ، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد ، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله اكله ، فان كان مما يؤكل لحمه ، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز ، إذا علمت انه ذكي وقد ذكّاه الذابح ، وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله ، وحرم عليك اكله ، فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكّاه الذبح أو لم يذكّه »[1] .

فانها ، وان كانت ناظرة إلى حكم المانعية لا النجاسة ، الا أن تجويزها الصلاة في كل شيء مما احل الله اكله ، حتى بوله وروثه ، يدل على عدم نجاستهما أيضاً ، وهي واضحة في الدلالة على ان ما اخذ في موضوع الحكم ، انما هو حلّية الاكل ، وان لا يكون مما قد نهينا عن اكله ، أو حرم علينا اكله ، ولو فرض كونه غير متعارف الاكل . وحينئذ ، يقع التعارض بين اطلاقها ، واطلاق ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل ، وبعد التساقط ، يرجع إلى اصالة الطهارة .

فالصحيح ، هو طهارة بول وخرء غير المأكول من الحيوان المحلَّل شرعاً .

وأما الناحية الثانية : وهي في حكم بول الحمير والبغال والخيل ، بلحاظ عناوينها .

فقد وقع الخلاف بين الأصحاب ، في نجاسة أبوالها ، بعد التسالم تقريباً على طهارة أرواثها ، استناداً إلى عدة نصوص ادّعى دلالتها على نجاسة أبوالها .

والانصاف ، أن هنالك في الروايات الواردة بهذا الشأن ، ما لا ينبغي الاستشكال في تماميتها سنداً ودلالة ، على التفصيل بين أبوال الخيل والبغال والحمير وأرواثها .

من قبيل رواية الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن أبوال

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من لباس المصلي .

الخيل والبغال ، فقال : اغسل ما أصابك منه »[١] .

ورواية أخرى عنه أيضاً : « عن أبي عبد الله (ع) ، قال : لابأس بروث الحمير وأغسل أبوالها »[٢] .

ورواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال : « سألت أبا عبد الله ، عن الرجل يمسه بعض أبوال البهائم أيغسله أم لا . قال : يغسل بول الحمار والفرس والبغل ، فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله »[٣]

نعم مثل رواية أبي مريم : ما تقول في أبوال الدواب وأرواثها قال : أما أبوالها فاغسل ما أصاب ثوبك ، وأما أرواثها فهي أكثر من ذلك[٤] . ونحوها رواية عبد الأعلى[٥] .

لا يمكن أن يستفاد منها النجاسة ، وذلك باعتبار ما جاء في ذيلها من قوله (ع) : « وأما أرواثها فهي أكثر من ذلك » ، فانه سواء حمل على التفصيل بين البول والروث ، بأن يراد من الأكثرية الكثرة في الكم الموجب لعسر التجنب عنه ، أو حمل ـ ولو بعيداً ـ ، على أن الروث أولى بالغسل باعتباره أكثر قذارة وأشد ، كان شاهداً على عدم المحذور اللزومي في الغسل من البول .

أما على الأول : فلوضوح أن مجرد الأكثرية لا تكون موجبة ، بحسب المناسبات العرفية ، لرفع اليد عن الحكم بالنجاسة الا في الاحكام التنزيهية ، مما يجعل الأمر بالغسل عن البول ظاهراً في التنزه .

وأما على الثاني : فبعد البناء المتشرعي ، والتسالم فتوى ونصاً ، على طهارة الروث من الحيوانات المذكورة ، لا يبقى للأمر بالغسل من البول ، الذي هو أقل محذوراً من الروث ، دلالة على غير التنزه والاستحباب .

ومثلها أيضاً : رواية محمد بن مسلم التي جاء فيها : « فان لم تعلم مكانه

---

(١) (٢) (٣) (٤) (٥) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من ابواب النجاسات .

فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه »[١] . حيث قد يقال : إن المستفاد من أمره بالنضح في فرض الشك ، أن المحذور المراد التخلص عنه ليس محذور النجاسة اللزومية ، فانها لا ترتفع بالنضح ، بل تزداد وتتسع ، وباعتبار وحدة السياق ، يفهم أن الأمر بالغسل في فرض العلم أيضاً ليس لزومياً ، ولا أقل من صلاحيته للاجمال وعدم ظهوره في اللزوم .

وعلى أي حال . ففي الروايات الأولى الواضحة في الدلالة على نجاسة البول كفاية .

غير أن المشهور ، ذهبوا إلى القول بالطهارة ، حيث لم ينقل القول بالنجاسة عن غير ابن جنيد (رحمه الله) ، والشيخ (رحمه الله) في بعض كتبه من المتقدمين ، وصاحب الحدائق والمحقق الأردبيلي (رحمهما الله) من المتأخرين .

وما يمكن أن يذكر لتخريج فتوى المشهور أحد طريقين .

الأول : ما أفاده السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، بعد أن ناقش في سند بعض الروايات التي استدل بها لاثبات الطهارة ، من دعوى قيام السيرة القطعية على معاملة أبوال هذه الحيوانات وأرواثها معاملة الطاهر ، فلا بد من حمل ما يأمر بالغسل منها على التنزه .

والتحقيق : أن السيرة المدّعاة في المقام بالامكان تقريبها بأحد أنحاء :

النحو الأول : أن يراد بها السيرة العملية لدى المتشرعة بما هم متشرعة ، ويستند في ثبوت هذه السيرة في عصر الأئمة عليهم السلام ، إلى قيامها في العصور المتأخرة التي تعلم حالها مباشرة ، فسيتكشف من قيامها في هذه العصور ، أنها كانت قائمة منذ عصر الأئمة ، وعمل المتشرعة في ذلك العصر ، يكشف إنّاً عن الدليل على الطهارة .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من النجاسات

وهذا الطريق في اثبات السيرة عهدته على مدَّعيه . لأن تَكَوُّن السيرة في زمان متأخر بمجرده وبدون ضم نكتة خاصة ، لا يكشف عن ذلك ، إذ قد يكون متأثراً بعوامل حادثة ، كانتشار الفتوى بالطهارة تدريجاً ونحو ذلك ، لا إلى انعقادها منذ عصر الأئمة عليهم السلام . ومما يؤيد ذلك ، ذهاب بعض العلماء المتقدمين إلى النجاسة ـ كما أشرنا إليه ـ ، فانه لا يناسب استقرار السيرة القاطعة منذ ذلك الزمان على الطهارة .

النحو الثاني : ان يقال : ان مقتضى الطبع العقلائي ، أو مقتضى شدة ابتلاء الناس بابوال الدواب ، وصعوبة التحرز عنها ، هو مساورتها ، وكل ما توفرت الدوافع النوعية على الإقدام عليه ، لو كان ممنوعاً شرعاً ، لحصل الردع عنه ، وحيث لم يحصل ردع عن ذلك في المقام ، فيستكشف امضاء ما يقتضيه طبع القضية من مساورة تلك الابوال .

وهذا استدلال بالسيرة العقلائية ، ولهذا يحتاج إلى ضم دعوى عدم الردع ، بينما التقريب السابق ، استدلال بسيرة المتشرعة ، التي هي بنفسها دليل إنّي على الطهارة .

والجواب عليه ، ان أوامر الغسل الواردة في الروايات ، صالحة للردع ، لو سلِّم اقتضاء طبع القضية للاقدام على مساورة تلك الأبوال .

النحو الثالث : ان يُدَّعى ثبوت سيرة المتشرعة في عصر الأئمة (ع) على الطهارة ، ولكن لا يستدل على هذه السيرة بقيامها في العصور المتأخرة ، كما هو الحال في النحو الأول ، بل ببيان آخر ، وحاصله : ان هذه المسألة ، حيث انها كانت محل ابتلاء المتشرعة آنذاك كثيراً ، فلا بد وأن يكون الحكم فيها واضحاً عندهم ، كما هي العادة في المسائل التي يعم فيها الابتلاء ويكثر التعرض لها .

وعليه نتساءل : ما هو الحكم الذي كان واضحاً عندهم وثابتاً في ارتكازهم ؟ فان كان هو الطهارة ، ثبت المطلوب ، وان كان هو النجاسة ،

فكيف نفسر ذهاب مشهور فقهاء الامامية إلى الحكم بالطهارة ، رغم تظافر الروايات الآمرة بالغسل ، والمطابقة لارتكاز النجاسة المفترض . وبقدر ما يضعف احتمال ذهاب المشهور ، إلى خلاف ارتكاز متشرعي عام ، متطابق مع روايات عديدة ، يقوى الظن بان الارتكاز كان منعقداً على الطهارة .

ولكن ، في قبال ضعف احتمال ذهاب المشهور إلى خلاف ارتكاز متشرعي عام مطابق لعدد من الروايات ، يوجد استبعاد آخر ، وهو استبعاد قيام ارتكاز متشرعي عام على الطهارة ، مع أن الارتكازات تعتمد في نشوئها عادة على بيان الأئمة (ع) ، وما وَصَلَنا من بياناتهم ، مما يدل بظاهره على النجاسة ، لعله أضعاف ما وصل مما يدل على الطهارة .

ولكن هذا على أي حال ، ان أزال وثوقنا بانعقاد الارتكاز المتشرعي المعاصر للنصوص على الطهارة ، بنحو يمتنع الاستدلال بالسيرة مباشرة ، فلا يزيل احتمال ذلك بنحو معتد به .

وهذا الاحتمال ينفع حينئذ ، لا في تتميم الاستدلال بالسيرة ، بل في إيجاد الاجمال في البيانات الآمرة بالغسل المروية ، لأن الارتكاز المذكور على تقدير ثبوته ، يصلح ان يكون بمثابة القرينة اللبية المتصلة ، للحمل على التنزه والاستحباب ، فيكون احتماله من احتمال القرينة المتصلة . واحتمال القرينة المتصلة ، كاحتمال قرينية المتصل ، يوجب الاجمال عندنا حيث لا يكون المحتمل من سنخ القرائن اللفظية ونحوها ، مما تدخل في نطاق تعهد الراوي بنقلها ، ويعتبر عدم نقله لها شهادة بعدمها . وذلك كما في القرائن اللبية الارتكازية ، التي لا يوجد من الراوي تعهد بالتعرض لها ، ليكون سكوته شهادة بعدمها .

اللهم الا أن يقال : ان بعض الروايات الدالة على النجاسة ، قوية الظهور في ذلك ، على نحو لا يصلح الارتكاز المفترض ، ان يكون قرينة على تأويل ظهورها أو اسقاط صراحتها . من قبيل ما يأتي ، مما دل على ان ابوالها كبول الانسان ، فان حمل مثل هذا اللسان على التنزه بعيد جداً .

الثاني : تصحيح بعض ما يدل على الطهارة من الروايات . من قبيل رواية ابي الأغر النحاس قال : « قلت لابي عبد الله (ع) ، اني اعالج الدواب ، فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب احدها برجله فينضح على ثيابي ، فأصبح فأرى أثره فيه . فقال : ليس عليك شيء »(١) .

وهي واضحة الدلالة في نفي المحذور عن ابوالها وأرواثها ، والاشكال في سندها بأبي الاغر النحاس ، يمكن دفعه بالتوثيق العام لمن يروي عنه احد الثلاثة ، فانه قد روى عنه ابن ابي عمير ، وصفوان ، والطريق صحيح . فتتم الرواية سنداً ودلالة ، وبها يحمل الأمر بالغسل في الروايات الاخرى على التنزه والاستحباب .

ومنها : رواية عبد الله بن ابي يعفور قال : « كنا في جنازة وقدّامنا حمار ، فبال ، فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا ، فدخلنا على ابي عبد الله (ع) ، فأخبرناه ، فقال : ليس عليكم بأس »(٢) .

وهي كسابقتها في الدلالة . كما ان الاشكال في سندها بالحَكَم بن مسكين ، يندفع برواية ابن ابي عمير ، والبزنطي عنه ، فتصح ، وتكون قرينة على حمل الأمر بالغسل على الاستحباب .

نعم هنا اشكال . وهو : أن هاتين الروايتين إذا صحّتا ، لا تصلحان قرينة في مقابل رواية سماعة قال : « سألته عن أبوال السِّنّور والكلب والحمار والفرس قال : كأبوال الانسان »(٣) .

لقوة ظهورها في النجاسة ، على نحو يكون حمل تشبيه بول الحمار ببول الانسان على مجرد التنزه ، غير عرفي . وحينئذ تحصل المعارضة بين رواية سماعة ، وما دل على الطهارة ، وبعد التساقط ، يمكن الرجوع إلى الأوامر

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب النجاسات .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٩ من ابواب النجاسات .

وكذا من حرام اللحم الذي ليس له دم سائل كالسمك المحرَّم ونحوه(١) .

بالغسل في سائر الروايات . لأن تلك الاوامر ، لا تقع طرفاً في هذه المعارضة ، لصلاحية ما دل على الطهارة للقرينية بالنسبة إليها ، فتكون بمثابة العام الفوقي فتثبت النجاسة .

وقد يمكن التخلص عن ذلك ، بدعوى عدم تسليم التساقط ، ولزوم ترجيح روايات الطهارة لأنها مخالفة للعامة ، ومع وجود المرجِّح العلاجي ، لا تصل النوبة إلى التساقط .

(١) مما استثني عن كبرى نجاسة بول ما لا يؤكل ، ما لا نفس سائلة له .

والبحث فيه يقع تارة : بلحاظ مقتضي النجاسة وإطلاقه له في نفسه ، وأخرى : بلحاظ ما نخرج به عن ذلك .

أما البحث عن المقتضي : فالظاهر تمامية الاطلاق في روايات : اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل ، فإنه شامل لكل حيوان لحمي محرم الأكل شرعاً . ولا وجه لدعوى الانصراف عما ليس له نفس سائلة منه . نعم الحيوان غير اللحمي ، قد أشرنا فيما سبق ، إلى أنه لا يبعد انصراف العنوان المذكور عنه ، فالمقتضي لنجاسة بول مثل السمك المحرَّم تام . وأما الخرء منه ، فنجاسته مبنية على دعوى الملازمة المتقدمة ، أو عدم القول بالفصل .

وأما البحث عن المانع : الذي نرفع اليد به عن اطلاق دليل النجاسة ، فيتمثل في إحدى روايتين .

الأولى : رواية حفص بن غياث ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ـ عليهما السلام ـ ، قال : « لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة »(١) .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من أبواب النجاسات .

وتقريب الاستدلال بها ، هو دعوى اطلاقهـا لما إذا لاقى المـاء مع بـول أو خرء ما ليس له نفس سائلة .

وفيه : بقطع النظر عن الاشكال في سند الرواية ، الذي سـوف يأتي حله في بعض الأبحـاث المقبلة ، أنها لا تدل عـلى المدَّعى ، فـإن تمام النـظر فيها إلى حيثية فساد المـاء بالحيـوان أو بميتته من حيث كـونه حيـواناً ذا نفس ، أو ليس ذا نفس ، فلا تكون الرواية في مقام بيان فسـاد الماء بنجـاسة حيثيـات الحيوان ذي النفس ، وعـدم فساده بشيء من حيثيـات الحيوان غـير ذي النفس كي يتمسك بالاطلاق فيها .

ثم ، لو فرضنا اطلاقهـا ، تقع طـرفاً للمعـارضة مـع عموم نجـاسة بـول الحيـوان غير المـأكول بنحـو العمـوم من وجـه ، فهـل تقـدم الـروايـة ، أو ذاك العموم ؟

الصحيـح ، أن تقديمهـا على ذلـك العموم ، مـوقـوف عـلى تمـاميـة أحـد وجهين :

الوجه الأول : دعـوى حكومتهـا عليه ، بمـلاك النظر المستفـاد من ظهور سيـاقها في الاستثنـاء ، بعد الفـراغ عن ثبوت النجـاسة في الجملة بنحـو القضية المهملة .

الوجه الثـاني : دعوى أن هـذه الروايـة ، أخص مطلقـاً من مجموع أدلـة نجاسة الميتة ، وأدلة نجاسة بول ما لا يؤكـل لحمه ، لأن تقـديم هذا المجمـوع عليها يوجب إلغاءها .

وحينئـذ ، فتارة نقـول ، بأن اخصيـة دليـل من مجمـوع دليلين ، تـوجب صلاحيته للقرينية عليهما ، وتقدمه عليهما معـاً ، بلحاظ أن الأخص من مجمـوع الدليلين ، لو فرض اتصالهما واتصاله بهما ، لكان صالحاً للقرينيـة على تقييـد كل منهما ، وكل ما كان كذلك في فرض الاتصال ، فهو موجب لهدم الحجية والتقدم

بالقرينية في فرض الانفصال .

وأخرى ، نقول : بأن الدليل الأخص من مجموع دليلين ، يستحق التقدم بملاك الأخصية على المجموع بما هو مجموع ، لا على الجميع ، وبعد التقديم على المجموع ، يحصل التعارض بين إطلاق الدليلين المكَوِّنين للمجموع الأعم .

فعلى الأول : تقدم الرواية على كل من دليلي نجاسة الميتة ونجاسة البول ابتداءاً . وعلى الثاني : تقدم الرواية على مجموع الدليلين لا جميعهما ، وتقع المعارضة بعد ذلك بين اطلاق دليل نجاسة الميتة ، وإطلاق دليل نجاسة البول ، فيتساقطان ، وتكون النتيجة هي الطهارة أيضاً .

إلا أن جعل المعارضة بين الرواية ومجموع دليلي نجاسة الميتة ونجاسة البول ، يتوقف : **أولاً** : على افتراض وجود اطلاق في كل من الدليلين . مع إمكان نفي الاطلاق في أدلة نجاسة الميتة لمثل ميتة السمك ونحوها ، مما لا نفس له سائلة ، كما سيأتي . **وثانياً** : بعد فرض تسليم الاطلاق في كل منهما ، على أن تكون نسبة الرواية إلى كل من الاطلاقين على حد واحد ، مع أن الرواية صريحة في نفي نجاسة الميتة ، فاطلاق دليل نجاسة الميتة ساقط على كل حال ، وليس الأمر دائراً بين سقوطه وسقوط اطلاق دليل نجاسة البول .

الرواية الثانية : موثقة عمّار الساباطي ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك ، يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه ؟ قال : كل ما ليس له دم فلا بأس »[١] . وتقريب دلالتها . أنها نفت البأس عن موت ما ليس له نفس ، وتفسخه في شبه الزيت والسمن من المايعات ، فتدل على طهارته وطهارة ما في جوفه من البول أو سائر الفضلات[٢] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من أبواب النجاسات .
(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . ص ٤١٨ ج ١ .

(مسألة ـ ١) ملاقاة الغائط في الباطن لا توجب النجاسة ،

ويرد عليه : أن المنفي عنه البأس في قوله : (كل ما ليس له دم فلا بأس) ، إما أن يكون هو الميت من الحيوان ، بمعنى أن كل ما ليس له دم فلا بأس بميتته . وإما أن يكون هو موت الحيوان في الزيت والسمن ، بمعنى أنه لا بأس بموت الحيوان الذي ليس له دم في الزيت ونحوه . فعلى الأول : تكون الرواية بمدلولها المطابقي ، دالة على نفي النجاسة عن الميتة الواقعة في الزيت التي ليس لها دم ، ولا تكون ناظرة إلى نفي النجاسة عن بولها وخرئها . ولا معنى للتمسك باطلاقها لصورة تفسخ الميتة ، واشتمالها على البول والخرء ، لأن الاطلاق إنما يقتضي تعميم ما هو المنظور والمقصود بالافادة في الرواية ، وهو طهارة الميتة لا طهارة شيء آخر .

نعم لو ثبتت الملازمة العادية أو الغالبية ، بين اشتمال الزيت على الميتة ، وتفسخها ، وظهور مدفوعها بولاً وخرءاً ، أمكن جعل الرواية دليلاً بالالتزام على طهارة المدفوع ، لئلا يلزم كون الحكم بالطهارة ونفي البأس جهتياً محضاً . ولكن هذه الملازمة غير ثابتة ، خصوصاً أن مورد الرواية هو الذباب والجراد ونحوهما .

وأما على الثاني : فمن الواضح ، أن موت ما ليس له دم في الزيت بما هو ، ليس مما يحتمل كونه محذوراً ، وإنما يحتمل كونه منشأً للمحذور ، فنفي البأس يعني نفي نشوء محذور منه . فإن ادعي انصراف هذا المحذور المنفي إلى محذور الميتة ، فالأمر كما تقدم . وإن أنكرنا هذا الانصراف ، وتمسكنا بالاطلاق ، أمكن تتميم الاستدلال في المقام .

وهكذا يتضح ، عدم وجود ما يمكن أن يخرج به عن اطلاق دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه من الحيوان غير ذي النفس السائلة ، وإن كانت الشهرة منعقدة على الطهارة ، فيكون الحكم بالنجاسة هو الأحوط .

كالنّوى الخارج من الانسان ، او الـدود الخارج منـه ، إذا لم يكن معه شيء من الغائط ، وان كان ملاقياً له في الباطن . نعم ، لو ادخل من الخارج شيئاً فـلاقى الغائط في البـاطن ، كشيشة الاحتقـان ، ان علم ملاقاتها له ، الاحوط الاجتناب عنه ، واما إذا شك في ملاقـاته ، فـلا يحكم عليـه بالنجـاسـة ، فلو خـرج مـاء الاحتقـان ولم يعلم خلطه في الغائط ، ولا ملاقاته له ، لا يحكم بنجاسته[1] .

---

(١) بعد الفراغ عن تنجس الملاقي مع النجس في الخـارج ، يقع البحث عن النجـاسة الـداخلية والملاقـاة في الـداخـل . وتحقيق هـذه المسألـة يقـع في جهات :

الأولى : فيما إذا كان النجس الملاقى ـ بالفتـح ـ داخلياً بـالمعنى الأخص ، أي على نحو لا يمكن إدراكه والوصول إليه عادة ، كالبول في المثانة ونحو ذلك .

والـظاهر في مثـل ذلك ، عـدم انفعال الملاقي ـ بالكسـر ـ ، سـواء كـان داخليـاً أو خارجيـاً ، وذلك لعـدم ثبوت نجـاسة تلك الأعيـان في حـالـة كـونها داخلية ، لكي يترتب على ذلك انفعال الملاقي لها . لأن أدلة نجاسة النجـاسات كـالبول والغـائط والدم وغيـره ، لم تدل عليهـا بعناوينهـا المطلقـة المنـطبقـة عـلى مصداقها ، في الـداخل أيضـاً ، وإنما هي روايـات خاصـة واردة كلها في مـوارد النجـاسات في الخـارج ، وليس لها اطـلاق للمصداق الـداخـلي المـذكـور ، ولا يقتضي الارتكاز العرفي التعدي وإلغاء الخصوصية ، لاحتمـال الفرق عـرفاً بـين الـداخلي والخـارجي ، على حـد الفرق بـين ماء الـريق والبصاق ، وعليـه ، فلا مقتضي لنجاسة الملاقي في مثل ذلك ، بل مقتضى القاعدة الطهارة ، سواء كان الملاقي داخلياً أو خارجياً .

وقد يستدل على طهارة الملاقي الداخلي بالخصوص ، بتقريبات أخرى كـما

في كلمات السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ .

منها : الاستناد إلى ما دل على طهارة المذي أو البلل الخارج من فرج المرأة[١] ، فإنه يلاقي مجرى البول والدم والمني ، فلو كانت ملاقاة شيء من ذلك موجبة لنجاسة مواضعها الداخلية ، لكان البلل الملاقي لتلك المواضع ، محكوماً عليه بالنجاسة لا محالة .

ومنها : الاستناد إلى ما دل على عدم وجوب غسل ما عدا الظاهر في الاستنجاء ، وفي دم الرعاف ، ففي رواية ابراهيم بن أبي محمود : « إنما عليه أن يغسل ما ظهر منه »[٢] ، مع أن البواطن ملاقية للدم والغائط ، وهذا يدل على عدم انفعالها .

ومنها : أن النجاسة تستفاد من الأمر بغسلها ، ولم يرد أمر بغسل البواطن ، فيستكشف من ذلك عدم انفعالها بالملاقاة[٣] .

أما التقريب الأول ، فهو لا يثبت عدم انفعال الملاقي الداخلي ، وإنما يثبت ـ على أفضل تقدير ـ ، أنه على فرض انفعاله ، ليس مما تبقى نجاسته بعد انفصاله عن عين النجاسة وزوالها عنه . وهذا متيقن على أي حال ، سواء قيل بالنجاسة أوْ لا ، للفراغ عن أن البواطن إذا لاقت مع النجاسة لا تحتاج إلى غسل لكي تطهر ، فأي محذور في فرض نجاسة المجرى بالملاقاة للبول ، وارتفاع النجاسة عنه بزوال عين النجاسة عنه ، بل في فرض نجاسة الرطوبة الخارجة نفسها عند ملاقاتها للبول ، وزوال النجاسة عنها بانفصالها عن البول . والحاصل أن تنجس الباطن بالملاقاة شيء وعدم بقاء النجاسة بعد انفصال عين النجاسة شيء آخر ، وما يثبت بالتقريب المذكور الثاني ، وما يراد نفيه الأول .

فإن قيل : ان مقتضى اطلاق دليل طهارة البلل الخارج من فرج المرأة ،

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٥ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٢٤ من أبواب الماء المطلق .
(٣) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . الجزء الأول ص ٤٢٠ .

طهارته ولو كان المجرى متلوثاً بالبول فعلاً ، وهذا يعني عدم انفعاله بملاقاة البول وهو المراد .

قلنا : ان الاطلاق المذكور ، لو سلّم ، لا ينفي انفعال البلل عند ملاقاته للبول ، غاية الأمر أنه يطهر بانفصاله عن عين النجاسة باعتباره شيئاً باطنياً ما لم يخرج ، فيكون زوال العين عنه من المطهرات ، وهذا غير عدم الانفعال رأساً .

هذا على أن دليل طهارة البلل المذكور ، ناظر مطابقة إلى نفي النجاسة الذاتية ، ولا ينفي فرض النجاسة العَرَضية أحياناً .

نعم ، لو التزم بنجاسته العرضية غالباً ، للزم حمل دليل الطهارة على أمر جهتي وحيثي غير مفيد في مقام العمل ، وهو خلاف ظاهر الدليل ، فبدلالة الاقتضاء العرفية ، تنفى النجاسة العَرَضية أيضاً ، بمقدار يخرج به مفاد الدليل عن كونه مجرد أمر جهتي غير عملي ، ويكفي في ذلك الالتزام بعدم النجاسة العَرَضية في موارد عدم العلم بالملاقاة مع البول في الداخل ، وإن علم بالملاقاة مع المجرى ، لأن المجرى لو تنجس يطهر بزوال العين .

وأما التقريب الثاني ، فيرد عليه : أن نفي الأمر بغسل البواطن ، كما قد يكون بنكتة طهارة تلك الأشياء الداخلية وعدم تنجس البواطن ، كذلك قد يكون بنكتة أن نجاسة البواطن غير مضرة بالوظايف العملية الشرعية ، لأن المطلوب في الصلاة طهارة الظاهر فقط .

وأما التقريب الثالث ، ففيه : أن نجاسة الباطن على تقدير ثبوتها ، لا إشكال في عدم احتياجها في مقام التطهير إلى الغسل ، لكفاية زوال العين في طهارتها ، فلا يمكن أن يستكشف من عدم ورود أمر بغسل البواطن أنها لا تتنجس أصلاً .

فالعمدة في إثبات عدم النجاسة ، الرجوع إلى الأصل ، بعد قصور أدلة

النجاسات عن الشمول للبول والدم الداخليين وأمثالها .

الجهة الثانية : فيما إذا كان النجس داخلياً بالمعنى الأعم ، من قبيل الدم المتكون في فضاء الفم ، أو في داخل الأنف ، وكان الملاقي داخلياً أيضاً كالأسنان الملاقية لذلك الدم . وفي مثل ذلك ، إذا منعنا من اطلاق أدلة نجاسة الدم ونحوه لمثل هذا المصداق الداخلي أيضاً ، فلا إشكال في عدم الانفعال ، وإذا سلمنا بالاطلاق المذكور ، فلا موجب أيضاً للحكم بانفعال الملاقي ، لأن الحكم بانفعاله إنما يثبت باطلاقات الأمر بالغسل ، وحيث ان من المفروغ عنه في البواطن ، عدم توقف طهارتها على الغسل ، وكفاية زوال العين في ارتفاع النجاسة عنها على تقدير انفعالها ، فلا تشملها الاطلاقات المذكورة، ومع عدم الشمول ، لا يبقى دليل على انفعال البواطن بالملاقاة ، فيرجع إلى القاعدة المقتضية للطهارة .

الجهة الثالثة : فيما إذا كان النجس خارجياً ، وكان الملاقي باطنياً ولو بالمعنى الأعم ، وفي مثل ذلك ، لا إشكال في نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، لِفَرْضِ كونه خارجياً ، ولكن لا دليل على انفعال الباطن بملاقاته لنفس التقريب السابق ، حيث ان دليل الانفعال هو اطلاقات الأمر بالغسل ، وهي غير شاملة للبواطن حتى لو قيل بانفعالها بالملاقاة ، فلا يبقى دليل على تنجس الباطن بالملاقاة .

الجهة الرابعة : فيما إذا كان النجس داخلياً بالمعنى الأعم ، كما فرض في الجهة الثانية ، وكان الملاقي خارجياً ، كما إذا ادخل الانسان اصبعه إلى فمه فلاقى مع الدم في الداخل ، ولم يعلق به شيء منه عند اخراجه ، وثبوت التنجيس هنا موقوف على أمرين :

أحدهما : شمول دليل نجاسة الدم للدم الداخلي بالمعنى الأعم .

والآخر : عدم الفرق في الملاقاة المنجسة ، بين الملاقاة الواقعة في الخارج والملاقاة الواقعة في الداخل .

والأمر الثاني تام على ما يأتي ، وإنما الكلام في الأمر الأول .

إذ قد يقال : إن دليل نجاسة الدم ، كما يكون قاصراً عن الشمول للدم الداخلي بالمعنى الأخص ، كذلك يقصر عن الشمول للدم الداخلي بالمعنى الأعم .

وقد يقال : بأن إطلاقات روايات الأمر بغسل ما أصابه الدم ، كافية لاثبات نجاسة الدم المفروض في المقام ، وانفعال الأمر الخارجي بملاقاته ، إذ يصح أن يقال : حين يدخل الشخص اصبعه في فمه فيلاقي الدم ، إن اصبعه أصابه الدم ، فتشمله اطلاقات الأمر بالغسل .

ولكن الانصاف ، أن الحصول على اطلاقات تشمل محل الكلام في غاية الاشكال ، لأن الروايات التي فرض فيها أن الثوب ونحوه أصابه الدم ، مسوقة على الأكثر ، لبيان حكم طولي بعد الفراغ عن النجاسة ، من قبيل الحكم بوجوب الاعادة على من صلّى في ذلك الثوب وعدم وجوبها . ويأتي في بحث نجاسة الدم ، الاستشكال في أصل وجود إطلاق يدل على نجاسة كل دم ، فضلاً عن أن يشمل الدم الداخلي . ولعل أحسن ما يُدَّعى هناك من اطلاق ، قوله في موثقة عمّار : « إلا أن ترى في منقاره دماً فلا تتوضأ ولا تشرب »[1] ، ومن الواضح أن هذا الاطلاق لو تم شموله لكل دم خارجي ، فلا يشمل محل الكلام .

الجهة الخامسة : فيما إذا كان الملاقي والملاقى معاً خارجيين ، غير أن ظرف ملاقاتهما كان في الباطن ، كما لو أدخل الانسان اصبعه النجس إلى فمه فلاقى مع اصبعه الآخر داخل فضاء الفم .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٤ من الأسئار .

(مسألة ـ ٢) لا مانع من بيع البول والغائط من مأكول

والحكم بعدم التنجيس هنا موقوف ، على أن تتم دعوى احتمال الفرق عرفاً بين الملاقاة بين شيئين في الخارج ، والملاقاة بينهما في الداخل ، بعد افتراض عدم الاطلاق اللفظي في أوامر الغسل .

وكلا المطلبين محل تأمل بل منع . إذ لا وجه للمنع عن اطلاق الأمر بالغسل في رواية عمّار لكل ما أصابه ذلك الماء من الأمور الخارجية ، سواء كانت الاصابة في الخارج أو الداخل . كما أن دعوى إلغاء العرف خصوصية الخارج ، وكون الملاقاة في هذا المكان أو ذاك لا غبار عليها .

لا يقال : هذا الارتكاز مناقض بارتكاز عدم الفرق بين ملاقاة الخارجيين في الباطن ، كملاقاة الاصبع مع دم محمول إلى جوف الفم من الخارج ، وبين ملاقاة الخارجي مع الدم الداخلي في جوف الفم ، التي حكم فيها بعدم الانفعال ، كالدم الخارج من الاسنان ، فإن كليهما بحسب النظر العرفي من سنخ واحد ، ولعله إليه استند من أفتى بالطهارة في هذه الجهة .

فإنه يقال :

أولاً : أنه يوجد احتمال الفرق بينهما ، لما تقدم من اختلاف النظر العرفي في باب الاستقذارات ، بين المادة الخارجة عن موطنها وغير الخارجة .

وثانياً : لو سلّم ارتكاز عدم الفرق ، فهو يقتضي الحكم بالنجاسة في الصورتين لا الطهارة ، لوضوح أن الحكم بالطهارة في المسألة الثانية ، لم يكن من جهة قيام الدليل عليه ، وإنما كان من جهة عدم الدليل المثبت للنجاسة ، فلو فرضت الملازمة عرفاً بينهما ، كانت أوامر الغسل دالة على النجاسة في المسألتين معاً كما هو واضح .

اللحم[١] ، واما بيعها من غير المأكول فلا يجوز[٢] . نعم يجوز الانتفاع بها في التسميد ونحوه[٣] .

(مسألة - ٣) إذا لم يعلم كون حيوان معيَّن انه مأكول اللحم أوْلا ، لا يحكم بنجاسة بوله وروثه[٤]

---

(١) تمسكاً باطلاقات أدلّة حلّية البيع ، بعد فرض وجود المالية بلحاظ بعض المنافع المحللة ، أو فرض انكار دخل المالية في مفهوم البيع ، أو تمسكاً باطلاقات صحة العقود والتجارات ، لو سلّم تقوّم عنوان البيع بالمالية وعدمها في المقام ، ولا مقيد لكل تلك الاطلاقات إلا النبوي المرسل : « إذا حرم الله أكل شيء حرم ثمنه »[١] ، وهو ساقط عن الحجية . وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محله .

(٢) إما للاجماع ، أو لعدم المالية ، أو لقيام دليل على عدم جواز بيع النجس بعنوانه ، أو للملازمة بين تحريم الشيء وتحريم ثمنه المستفادة من النبوي المرسل ، أو للروايات الخاصة المانعة في العذرة المبتلاة بالمعارض ، وكل هذه الوجوه لا يمكن التعويل عليها كما حققناه في محله ، فالظاهر جواز بيعها .

(٣) لعدم تمامية ما استدل به المانعون على عدم جواز الانتفاع بالنجس ، ولو تم الدليل على ذلك ، لاقتضى سلب المالية عنه وبطلان بيعه ، والصحيح عدم وجود دليل يقتضي المنع من سائر الانتفاعات بالنجس ، على نحو يحتاج جواز الانتفاع إلى مخصص، بل الاصل جواز الانتفاع إلا حيث يقوم دليل على حرمته ، ولم يقم دليل على ذلك في المقام. وتفاصيل هذه المسائل موكولة إلى محلها .

(٤) تارة يكون الشك في نجاسة البول والخرء ، من جهة الشك في كون

---

(١) المستدرك باب ٦ من أبواب ما يكتسب به .

الحيـوان شاةً فيكـون مأكـول اللحم ، أو ذئباً فـلا يكون مـأكولاً ، وهـذه شبهة موضوعية .

واخـرى يكون من جهـة الشك في ان الحيـوان المتـولـد من ابـوين حـلال وحرام ، هل يلحق بالحرام أو الحـلال ، وهذه شبهـة حكمية ، من حيث حلّيـة اللحم وحـرمته ، وإن كـانت بلحاظ النجـاسة قـد يترائى أنها شبهـة موضـوعية دائماً ، لدليل نجاسة بول غير المأكول ، غير انه سوف يتضـح انه ليس بصحيـح على اطلاقه .

وتفصيل الكـلام في هذا الفرع : أنا تارة نفترض اخذ عنـوان غير المـأكول في دليـل النجاسـة بنحو المعـرّفية إلى العنـاوين التفصيلية من الحيـوان المحـرّم ، وأخرى نفترضه بنحو الموضوعية . فالبحث يقع على تقديرين .

الأول : ما لو كان عنوان غير المأكول مأخـوذاً بنحو المعـرّفية إلى العنـاوين التفصيليـة للحيوان ، فـوقع الشـك في حلّية لحم حيـوان وحرمتـه بنحو الشبهـة الموضوعية أو الحكمية . والبحث على هذا التقدير ، على مستوى الاصل اللفظي تارة ، والاصل العملي اخرى .

اما الاصل اللفظي : ففيها إذا كـانت الشبهة مـوضوعيـة ، من جهة تـردد الحيـوان بين الشـاة والـذئب مثـلاً ، لا يـوجـد اصـل لفـظي يمكن ان يثبت بـه النجاسة أو الطهارة ، لان الشك في موضوع دليل النجاسة ، فلا يمكن التمسك به .

واما إذا كانت الشبهة حكمية ، من جهة تردد الحيوان بين اللحوق بالحرام أو الحـلال من أبويـه ، فالشبهـة تكون حكميـة ايضاً بلحـاظ دليل نجـاسة غـير المأكول ، لأن موضوعه واقع الحيوان غير المأكول من الذئب والسبع ونحوه ، كما إذا قال : اغسل من أبـوال الكلب والذئب والسبع .

وحينئـذ ، إن تم مطلق فـوقاني عـلى نجاسـة كل بـول ، وخرج عنـه بول

المأكول ، كان المقام من موارد الشك في التخصيص الزائد بعد إجمال المخصص المنفصل . فيتمسك فيه بالعام لاثبات النجاسة .

وإذا منعنا عن وجود مطلق فوقاني ، وكان المطلق الثابت في حدود غير المأكول من الحيوان ، أصبح المقام من موارد الشك في شمول العام واجماله بالنسبة للمشكوك ، فلا يمكن التمسك به لاثبات النجاسة .

واما الاصل العملي : فلا يفيد لاثبات الطهارة أو نفي النجاسة اجراء استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم الازلي ، الثابت قبل وجود الحيوان ـ على القول به في الاعدام الازلية ـ ، أو اجراء اصالة الحل ، إذ المفروض عدم ترتب الحكم على عنوان الحرام أو الحلال .

بل التحقيق ان يقال : ان الشك ، ان كان من جهة الاشتباه الخارجي ، وتردد الحيوان بين ان يكون ذئباً أو شاة ، امكن اجراء استصحاب عدم كونه ذئباً لنفي موضوع النجاسه ، لو كان دليل نجاسة البول موضوعه ما يحرم اكله بالخصوص ، او استصحاب عدم كونه شاة ، لإثبات موضوع النجاسة ، لو كان موضوعه مطلق البول ، خرج منه ما يحل اكله .

وقد يتوهم : عدم جريان هذه الاستصحابات للاعدام الازلية في المقام ، على اساس ان المشكوك عنوان ذاتي وليس عَرَضياً ، بناءً على التفصيل في جريان استصحاب العدم الازلي بين العناوين الذاتية وغيرها .

ويندفع هذا التوهم : بأن موضوع الحكم ، هو العنوان العرفي للذئب والشاة مثلاً ، ولا شك في تقوّمه بجملة من الخصوصيات العَرَضية القابلة لاستصحاب العدم الازلي ، حتى عند من يقول بالتفصيل المذكور .

واما إذا كانت الشبهة من جهة الشك في حلّية الحيوان المتولد من ابوين مختلفين ـ والمفروض عدم تحصيل دليل اجتهادي على الحلية اثباتاً ونفياً ـ ، فبالامكان اثبات الحكم بالطهارة ، باستصحاب عدم نسخها الثابت في اول

عصر التشريع، حيث امضى ما كان عليه العرف والعقلاء أوّلاً، ثم استثنى عنه شيئاً فشيئاً. بناءً على ان لا يكون هنالك استقذار عرفي لبول الحيوان المتولد، على نحو يمنع عن استفادة امضاء الحكم بالطهارة.

واما التمسك باصالة الطهارة، فسوف نبحث عن تماميتها في التقدير الآتي.

التقدير الثاني: أن يكون عنوان غير المأكول مأخوذاً بنحو الموضوعية في دليل النجاسة، والبحث هنا ايضاً فيما تقتضيه الادلة الاجتهادية تارة، والاصل العملي اخرى.

اما الدليل الاجتهادي: فقد يقال فيه: بأن التمسك بمطلقات نجاسة البول الفوقانية - بناءً على القول بها -، متعذر، حتى لو كانت الشبهة في حلّية الحيوان وحرمته حكمية، لان الشبهة بلحاظ ما هو موضوع نجاسة البول وطهارته، مصداقية بين العام ومخصصه، لان الحرمة والحلية موضوعان للنجاسة والطهارة.

ولكن الصحيح، إمكان التمسك بعموم نجاسة البول - لو تم في نفسه -، إذا كانت الشبهة في حرمة الحيوان وحلّيته حكمية - كما في المتولد من أبوين مختلفين -، وذلك بناءاً على ما سلكناه وحققناه في الأصول، من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه، فيما إذا كانت شبهة حكمية في نفسها، وفي المقام. الشك في حلية الحيوان وحرمته شبهة حكمية في نفسها، وإن كانت مصداقية بلحاظ العام المخصص، فيجوز التمسك فيها بالعام.

غير ان هذا البيان، موقوف على ان يكون دليل نجاسة البول قد دل على ذلك بالعموم لا بالاطلاق، فإنا إنما صحّحنا التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه في العمومات دون المطلقات. مع أنك عرفت عدم تمامية ما

يدل على نجاسة البول بالاطلاق فضلاً عن العموم . وعليه فلا أصل على مستوى الأدلة الاجتهادية ، يمكن التمسك به لإثبات النجاسة أو الطهارة في المقام .

وأما الأصل العملي : فإن كانت الشبهة حكمية ، كالحيوان المتولد من حلال وحرام ، فإن فرض وجود عموم يدل على حلية كل حيوان أو حرمته إلا ما خرج بالتخصيص ، كان هو المرجع ، وبه يتنقح موضوع دليل الطهارة أو النجاسة . وإن لم يكن هناك عموم من ذلك القبيل ، فالمرجع استصحاب عدم الحرمة الثابت ولو في صدر التشريع ، بناءاً على جريان استصحاب عدم النسخ ، وبه يتنقح موضوع نفي النجاسة أو الحكم بالطهارة ، ولو لم نَبْنِ على جريان استصحاب عدم النسخ ، كان المرجع أصالة الحل ، وحيث انها أصل تنزيلي، فيترتب عليها آثار الحلية الواقعية التي منها طهارة المدفوع. نعم لو لم نبنِ على تنزيليتها ، أو بنينا على أصالة الاحتياط في اللحوم ، تعذر تنقيح موضوع الحكم بالطهارة بالأصل ، وتعيّن الرجوع إلى أصل حكمي كأصالة الطهارة ، على تقدير جريانها في أمثال المقام على ما سنشير إليه .

وان كانت الشبهة موضوعية ، فان فرض وجود عموم يدل على حرمة كل حيوان ، وخرج منه بالتخصيص ما خرج ، امكن اجراء استصحاب العدم الازلي لعنوان المخصص ، كاستصحاب عدم الغنمية مثلاً ، وبذلك يثبت موضوع الحرمة، وفي طول ذلك يثبت موضوع النجاسة، وإن فرض وجود عموم يدل على حلّية كل حيوان ، خرج منه بالتخصيص ما خرج ، أمكن اجراء استصحاب العدم الازلي لعنوان المخصِّص ، كاستصحاب عدم السبعية مثلاً ، وبذلك يثبت موضوع الحلية ، وفي طول ذلك تثبت الطهارة .

وان فرض عدم العموم من الطرفين ، وانما دل الدليل على حلية بعض الحيوانات وحرمة بعضها ، فالمرجع حينئذ استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم

وان كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل(١) .

الازلي أو اصالة الحل ، وفي كيفية اثبات الطهارة ونفي النجاسة بها اشكال ، حتى مع فرض اصالة الحل أصلاً تنزيلياً ، لأن اجراءهما في شخص هذا الفرد المشكوك يثبت حليته الواقعية تعبداً، فإن كان موضوع نفى النجاسة عدم حرمة الحيوان شخصاً ، ثبت هذا الموضوع ، وأما إذا كان الموضوع عدم حرمته نوعاً ، اي عدم كونه من نوع محرّم ، فلا يثبت هذا الموضوع باجراء الاصل في شخص هذا الحيوان ، بل لا بد من محاولة اجرائه حينئذ في نوع هذا الفرد المردد ، على اجماله وتردده ، بين ما هو معلوم الحلية وما هو معلوم الحرمة ، فان منع عن مثل ذلك في اصالة الحل ايضاً ، كما يمنع عن استصحاب الفرد المردد ، تعين الرجوع إلى الاصول الحكمية ، كاستصحاب عدم النجاسة الازلي ، وكاصالة الطهارة في مدفوع الحيوان المشكوك ، بناءً على جريان القاعدة في موارد الشك في النجاسة الذاتية، وفي حالة كون المشكوك النجاسة من اول الأمر .

وقد مر تحقيق ذلك مفصّلاً ، في مباحث قاعدة الطهارة في الجزء الثاني من هذا الشرح .

(١) لأن الاصل ، سواء اريد به اصالة الاحتياط في اللحوم ، أو استصحاب الحرمة الثابتة قبل الذبح ، لا يثبت الحرمة الذاتية الواقعية ولو تعبداً ، لكي يكون منقحاً لموضوع الحكم بالنجاسة ، اما اصالة الاحتياط فواضح ، لان مفادها وجوب الاحتياط ، وهو لا يثبت الحكم الواقعي ولو تعبداً ، واما الاستصحاب المذكور ، فلأنه يثبت الحرمة الفعلية بعد ذبح الحيوان ، ولا يثبت كونها حرمة بعنوانه الذاتي الا من باب الملازمة والأصل المثبت .

وتحقيق الكلام في حكم أكل لحم الحيوان المشكوك : أنه لو احرز قابليته

للتذكية ، وشك في حليته وحرمته الذاتية ، فالمرجع العملي اصالة الاباحة ، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية .

والمرجع الاجتهادي ، عمومات واطلاقات الحل إذا كانت الشبهة حكمية ، من قبيل قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إليّ . . ﴾[1] الخ . ولا يوجد في مقابل الرجوع إلى اصالة الاباحة ، الا دعوى تخصيص ادلتها باصالة الحرمة في اللحوم ، أو دعوى حكومة استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة قبل تذكيته ، فانه كان محرماً قبل التذكية على أي حال ، ويشك في زوال تلك الحرمة بالتذكية فتستصحب حرمته . اما الدعوى الأولى ، فلا دليل عليها ، لعدم ثبوت أصالة الحرمة في اللحوم بدليل معتبر ، ليخصص به عموم أصالة الحل .

واما الدعوى الثانية ، فقد يورد عليها بوجوه .

الأول : ان الحرمة المعلومة حال حياة الحيوان ، كانت بعنوان عدم التذكية ، والمفروض قابلية الحيوان لها ووقوعها ، ومعه يقطع بارتفاع تلك الحرمة بارتفاع موضوعها ، فيمتنع استصحابها[2] .

والتحقيق ، ان حيثية عدم التذكية المأخوذة في موضوع الحرمة المجعولة على هذا العنوان ، إما ان تكون حيثية تعليلية عرفاً غير مكثّرة للموضوع ، وإما ان تكون حيثية تقييدية وموجبة لتعدد الموضوع ، فعلى الثاني : يمتنع جريان الاستصحاب ، لأجل عدم وحدة الموضوع . وعلى الأول : يكون الموضوع واحداً ، وبوحدته تعتبر الحرمة المشكوكة بقاءً للحرمة المعلومة ، وان كان كل منها مجعولاً بجعل مغاير لجعل الآخر ، لأن مناط الحدوث والبقاء في استصحاب المجعول ، انما هو الموضوع الذي له حدوث وبقاء ، ويكتسب المجعول بتبعه الحدوث والبقاء ، فالمجعول ، إذا لوحظ في عالم وجود الموضوع ، فلا يتعدد

---

(١) الأنعام : ١٤٥ .

(٢) التنقيح ج ١ ص ٤٣٧ .

بتعدد الجعل ، بل بتعدد الموضوع ، والجعل يرى عرفاً كحيثية تعليلية لوجوده على موضوعه ، والمفروض وحدة الموضوع في المقام .

وإذا لوحظ في عالم الجعل ، فليس له حدوث وبقاء أصلاً في هذا العالم ، ولا معنى لاجراء استصحابه بلحاظ هذا العالم .

وبتعبير آخر : إن المجعول إذا لوحظ وجوده الحقيقي بالذات الثابت بنفس الجعل ، فلا محالة يتعدد ويتغاير بتعدد الجعل وتغايره ، ولكنه بهذ اللحاظ ، لا يتصور له حدوث وبقاء ، فلا يمكن اجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية بهذا اللحاظ ، وإذا لوحظ ما للمجعول من نحو ثبوت تابع لفعلية وجود موضوعه ، فهذا النحو من الثبوت يتصف بالحدوث والبقاء تبعاً لاتصاف الموضوع بذلك ، وهذا النحو من الثبوت ، يكون الجعل بالنسبة إليه بمثابة الحيثية التعليلية ، فلا يتغاير ويتعدد بتعدد الجعل بل بتعدد الموضوع ، فمع تعدد الجعل ، تنحفظ الوحدة في الحرمة المجعولة ويجري استصحابها ، كما هو الحال فيما إذا كان بياض جسم ثابتاً حدوثاً بعلة واحتمل بقاؤه بعلة اخرى فيجري استصحابه .

الثاني : ان الاستصحاب المذكور ، من القسم الثالث من استصحاب الكلّي ، وذلك لأن الحرمة المحتملة التي يراد تنجيزها بالاستصحاب ، هي الحرمة الذاتية ، ومن الواضح أنها على تقدير ثبوتها ، تكون موجودة من اول الأمر مع وجود الحرمة الاخرى ، التي كانت ثابتة بعنوان عدم التذكية ، ومتى كان المشكوك على تقدير وجوده ثابتاً من اول الأمر ، على نحو يكون معاصراً للمتيقن السابق ، فيمتنع اجراء استصحاب شخص الحرمة السابقة المتيقنة ، ويتعين اجراء استصحاب جامع الحرمة ، وهو من القسم الثالث من استصحاب الكلّي ، لانه جامع بين فرد معلوم الارتفاع وفرد مشكوك الوجود من أول الأمر . والفرق بين هذا الوجه وسابقه ، ان نكتة امتناع استصحاب شخص الحرمة المتيقنة سابقاً في ذلك الوجه ، هو تعدد الجعل ، بقطع النظر عن المعاصرة بين المجعولين ، والنكتة هنا ، ان المعاصرة بين المشكوك والمتيقن ، تمنع

عن صدق كون احدهما بقاءاً للآخر .

ويرد عليه : ان هذا مبني على ان يكون دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية شاملاً للحيوانات المحرمة ذاتاً أيضاً ، واما إذا قيل باختصاصه بالحيوان الذي يحل بالتذكية لوروده في ذلك المورد ، فلا تحتمل المعاصرة بين الحرمتين ، بل يعلم اجمالاً بثبوت احدى حرمتين على الحيوان المشكوك قبل الذبح ، إما حرمة بملاك العنوان الذاتي ، وإما حرمة بملاك عنوان عدم التذكية ، وهذا المعلوم الاجمالي ، يحتمل بقاؤه ، لانه على تقدير باق ، وعلى تقدير مرتفع ، فيجري استصحابه .

هذا مضافاً ، إلى اننا لو التزمنا بشمول دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية للحيوانات المحرمة ذاتاً ، فهذا لا يقتضي ثبوت الحرمة المتيقنة والحرمة المشكوكة في وقت واحد قبل الذبح على الحيوان المشكوك ، لو كان حراماً ذاتاً في الواقع ، لكي يمتنع ان يكون المشكوك بقاءً للمتيقن ، بل يلتزم بثبوت حرمة واحدة مؤكدة ، بناءً على التأكد عند اجتماع فردين من حكم واحد وهذا يوجب بطلان النكتة التي كانت تسبب عدم صدق عنوان البقاء على الحرمة المشكوكة ، اذ لا يكون في الحيوان المشكوك قبل الذبح الا حرمة واحدة ، وهي إما حرمة مؤكدة ، إذا كان الحيوان محرم الاكل ذاتاً ، وإما حرمة غير مؤكدة ، إذا لم يكن الحيوان كذلك ، وتعتبر الحرمة المشكوكة بعد الذبح بقاءً لها وان لم يكن لها ذلك التأكد المحتمل في الحرمة المتيقنة فيجري الاستصحاب .

ودعوى : استحالة التأكد بين الحرمتين في امثال المقام ، لأن الحرمة الناشئة من الخصوصية الذاتية ليست في رتبة الحرمة الناشئة عن الجهة العَرَضية ، وهي عدم التذكية ، فلا يمكن تأكدهما المساوق لوحدتهما مع تعدد الرتبة .

مدفوعة : بأنه لا موجب للطولية بين الحرمتين رتبة لمجرد الطولية بين الموضوعين ، فان كلاً من الحرمتين في طول موضوعها ، وفي طول ما يكون

موضوعها متأخراً عنه رتبة ، وليست في طول الحرمة الأخرى .

الثالث : إن الاستصحاب المذكور إنما يجري ، لو سلّم ، في مقابل أصالة الحل ، ولا يجري في الشبهة الحكمية في مقابل عمومات الحل ، ولا في الشبهة الموضوعية في مقابل الاستصحاب الموضوعي المنقح لموضوع الحلية ، وذلك لأن كل حيوان حكم عليه بالحلية بمقتضى العمومات إلا ما خرج ، فيجري استصحاب العدم الأزلي للعنوان المخصص ، ويكون هذا الاستصحاب موضوعياً وحاكماً على استصحاب الحرمة .

الرابع : ما ذكره السيد الاستاذ -دام ظله- ، من انكار الحالة السابقة رأساً ، لعدم قيام الدليل على حرمة اكل الحيوان الحي ، وانما الثابت حرمة أكل الميت الا ما ذكّي ، فالحرمة بملاك عدم التذكية ، موضوعها ليس مطلق الحيوان ، بل موضوعها الحيوان الميت غير المذكّى ، فلا علم بالحرمة السابقة لكي تستصحب[١] .

وهذا اعتراض متين ، ومعه يسقط الاستصحاب المذكور .

هذا كله فيما إذا كان الشك في حلّية الحيوان وحرمته ، بعد احراز قابليته للتذكية ، فقد اتضح ان المرجع في الشبهة الحكمية عمومات الحل ، وفي الشبهة الموضوعية اصالة الحل ، وكذلك يجري ايضاً الاستصحاب الموضوعي المثبت للحلية واستصحاب عدم الحرمة ، بناءاً على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية .

واما إذا كان اصل قابلية الحيوان للتذكية مشكوكة ، فتارة تكون الشبهة موضوعية ، كما إذا شك في ان الحيوان غنم او خنزير ، واخرى تكون حكمية .

ففيما إذا كانت الشبهة موضوعية ، ان قلنا : بان التذكية عبارة عن نفس فعل الذابح بلا قيد ، فهو خلف الفرض ، لأن معناه احراز القابلية

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٤٣٧ .

للتذكية والشك في الحرمة من غير تلك الناحية ، فيدخل في الكلام المتقدم . وان قلنا : بأن التذكية عبارة عن فعل الذابح المقيد بخصوصية في الحيوان ، او عن اعتبار شرعي مترتب على ذلك الفعل مع تلك الخصوصية ، كان استصحاب عدم تلك الخصوصية ـ ولو بنحو العدم الازلي ـ ، تام الاركان في نفسه ، وكذلك استصحاب عدم ذلك الاعتبار الشرعي المسبب ، ونسبة الاستصحاب الثاني إلى الاستصحاب الأول ، نسبة الاستصحاب الحكمي إلى الموضوعي . ولكن الكلام في ان هذا الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي النافي للتذكية ، هل تترتب عليه الحرمة أو لا أثر له فيلغو جريانه ؟ .

وتفصيل ذلك : ان موضوع الحكم بالحرمة ، إن اخذ مركّباً من موت الحيوان وعدم تذكيته ، امكن اثبات الحرمة في المقام باجراء الاستصحاب المذكور ، اذ يحرز به الجزء الثاني ، والجزء الاول محرز وجداناً ، ويكون الاستصحاب الحكمي ، اي استصحاب عدم المسبب ، جارياً حتى عند من لا يقول باجراء الاستصحاب في الاعدام الازلية . نعم الاستصحاب الموضوعي ، وهو استصحاب عدم الخصوصية الدخيلة في التذكية ، يكون من استصحاب العدم الازلي ، إذا كانت الخصوصية المشكوكة من الخصوصيات المحتمل حدوثها مع الحيوان .

وإذا كان موضوع الحرمة عدم تذكية الميت ، أي عدم التذكية المضافة إلى الميت بما هو ميت ، جرى الاستصحاب أيضاً وثبت به الحرمة ، غير أنه يكون من استصحاب العدم الأزلي على أي حال ، لأن عدم تذكية الميت غير محرز إلا بانتفاء الموت . وإذا كان موضوع الحرمة عدم التذكية المضاف إلى الميت بما هو ميت ، أي العدم النعتي للتذكية الملحوظ بما هو وصف للميت ، فلا يمكن إثبات الحرمة باستصحاب عدم التذكية ، لأنه من إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي وهو متعذر .

وعلى جميع هذه المحتملات ، لا يمكن إثبات النجاسة بالاستصحاب .

المذكور ، لأن موضوعها في أدلتها ، عنوان الميتة لا مجرد عدم التذكية ، ولا يثبت عنوان الميتة باستصحاب عدم التذكية .

ولا شك أن الأخير من الاحتمالات المذكورة ساقط جداً ، لأن لسان : (إلا ما ذكّيتم) ، لا يقتضي أخذ العدم النعتي للتذكية في موضوع الحكم بالحرمة ، بل غاية ما يقتضيه الاستثناء ، أخذ نقيض المستثنى في موضوع حكم العام ، فيكون المأخوذ ، العدم المحمولي للتذكية ، وحينئذ ، إن كانت التذكية المأخوذ عدمها المحمولي في الموضوع ، قد لوحظت مضافة إلى الميت بما هو ميت ، تعينّ الاحتمال الثاني ، وإن كانت قد لوحظت مضافة إلى ذات الحيوان ، تعين الاحتمال الأول ، وهناك تتمة تفصيل وتحقيق سوف تأتي الاشارة إليها في أبحاث الميتة .

وأما إذا كانت الشبهة حكمية ، كما إذا شك في قابلية نوع مخصوص من الحيوان للتذكية ـ بناءاً على أن التذكية ، ليست مجرد فعل الذابح الذي لا شك في قابلية الحيوان له ـ ، فإن كانت هناك عمومات دالة على قابلية الحيوان للتذكية إلا ما خرج فهي المرجع ، وإلا ، فإن كانت التذكية اعتباراً مسبباً عن فعل الذابح ، جرى استصحاب عدم التذكية ، مع أخذ الاحتمالات السابقة في دليل حرمة غير المذكّى بعين الاعتبار ، وإن كانت التذكية نفس فعل الذابح مع الخصوصية ، امتنع إجراء استصحاب عدم التذكية ، إذ لا شك في خصوصيات الحيوان ، وإنما الشك في تقيد التذكية شرعاً بغيرها ، فالمتعين حينئذ هو الرجوع إلى أصالة الحل .

وأما تحقيق الحال في وجود عمومات دالة على قابلية الحيوانات للتذكية ، فقد استدل السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، على وجود عموم كذلك ، برواية علي ابن يقطين قال : « سألت أبا الحسن (ع) ، عن لباس الفراء والسمّور والفنك والثعالب وجميع الجلود . قال : لا بأس بذلك »[1] ، بتقريب أن معنى نفي

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من أبواب لباس المصلي .

البأس في جميع الجلود ، أنه لا مانع من لبسها مطلقاً ولو في حال الصلاة ، فتدل بالدلالة الالتزامية على تذكيتها ، إذ لو لم تكن كذلك لم يجز لبسها ، إما مطلقاً ، لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة ، أوفي خصوص حال الصلاة . وكل ما ثبت من الخارج عدم قابليته للتذكية ، يكون خارجاً بالتخصيص عن العموم المذكور[1] .

ويرد على ذلك :

أولاً : أنه إذا بني على عدم حرمة الانتفاع بالميتة في غير حال الصلاة ، لا يتم هذا الاستدلال ، لوضوح أن النظر في السؤال والجواب ، إلى لبس تلك الأشياء من حيث الجواز التكليفي والحرمة ، ولا نظر إلى الجواز الوضعي لاستعمالها في الصلاة ، ولهذا حكم الامام (ع) ، بنفي البأس ، مع أن جملة من العناوين المأخوذة في مورد السؤال ، مما لا يؤكل لحمه ، وهو مما لا تجوز الصلاة فيه على أي حال ولو كان قابلاً للتذكية ، فحال الرواية ، حال ما لو سأل شخص عن شرب الحليب فأجيب بالجواز ، فإنه لا يستفاد من ذلك جوازه وضعاً في الصلاة أيضاً ، وإن كانت الاستفادة في المقام ، أقل غرابة منها في هذا المثال . لأن من يلبس الشيء ، يصلي فيه عادة ، فقد يقال على هذا الأساس ، إن النظر المطابقي وإن كان إلى الحكم التكليفي ، ولكن يدل بالملازمة العرفية على عدم بطلان الصلاة في تلك الملابس أيضاً .

وثانياً : إن الرواية المذكورة ، تدل على جواز استعمال كل الجلود ، ولا شك في أن دليل عدم جواز استعمال غير المذكّى ، يكون مخصصاً لذلك العموم ، فإذا شك في كون حيوان مذكى أوْ لا ، للشك في قابليته للتذكية ، كان شبهة مصداقية لذلك العموم ، فمن يقول بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً ، لا يمكنه أن يتمسك في المقام بالعام لنفي عنوان المخصص عن الفرد المشكوك .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ١ ص ٤٣٩ .

وكذا إذا لم يعلم ان له دماً سائلاً أم لا[١] .

نعم ، من يرى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، فيما إذا كانت الشبهة المصداقية للعام شبهة حكمية في نفسها ، جاز له التمسك المذكور ، لأن الشك في قابلية الحيوان للتذكية في المقام شبهة حكمية في نفسها ، وإن كان شبهة مصداقية بلحاظ العام المخصص .

والأَوْلى، اقتناص عموم دال على قابلية الحيوان للتذكية من مثل موثّقة سماعة قال : « سألته عن جلود السباع ينتفع بها ؟ قال : إذا رمَيْتَ وسمَّيْتَ فانتفع بجلده ، وأما الميتة فلا »[١] ، غير أن هذا العموم مخصوص بالسّباع ، ويتعدى منه بمقدار ما تساعد عليه القرائن المتصلة أو المنفصلة ، فإن ظاهر جواب الامام (ع) ، بقرينة المقابلة بين الرمي والتسمية وبين الميتة ، أن الحكم بعدم البأس في الانتفاع بالجلد في فرض الرمي والتسمية ، إنما هو بلحاظ حصول التذكية بذلك ، وهذا هو المطلوب ولا يؤثر فيه أن يكون النهي عن الانتفاع في غير فرض الرمي والتسمية الزامياً أو تنزيهياً .

(١) لقاعدة الطهارة ، إذا قيل بجريانها في أمثال المقام من موارد الشك في النجاسة الذاتية للشيء ، أو لاستصحاب عدم النجاسة الأزلي ، أو لاستصحاب موضوعي هو استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائلة ، نظراً إلى أن موضوع النجاسة أمر وجودي ، وهو كونه ذا نفس سائلة ، كما يتحصل من ضم عموم نجاسة البول إلى المخصص الذي حصر النجاسة بعنوان وجودي ، هو عنوان ذي النفس السائلة ، فمع الشك ، يجري استصحاب عدمه الأزلي ، وتنفى بذلك النجاسة . وكل ذلك بناءاً على عدم شمول أدلة النجاسة لمدفوع ما لا نفس له ، وإلا فلا مجال لفرض المسألة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤٩ من أبواب النجاسات .

كـــما أنـــه إذا شـــك في شيء انـــه من فَضْلة حـــلال اللحم او حرامه[١] ، أو شك في انه من الحيـوان الفلاني حتى يكـون نجساً ، أو من الفلاني حتى يكون طاهراً ، كما إذا رأى شيئاً لا يدري أنه بعرة فأر أو بعرة خنفساء[٢] ، ففي جميع هذه الصور يبنى على طهارته .

(مسـألة ـ ٤) لا يحكم بنجـاسة فضلة الحيَّـة لعـدم العلم بـأن دمها سائل[٣] نعم حكي عن بعض السادة، أن دمها سائل، ويمكن اختـلاف الحيّات في ذلـك ، وكـذا لا يحكم بنجـاسـة فضلة التمسـاح للشك المذكور ، وان حكي عن الشهيد ان جميـع الحيوانـات البحريـة ليس لها دم سائل الا التمساح ، لكنـه غير معلوم ، والكليـة المذكـورة أيضاً غير معلومة .

---

(١) كـما إذا شـك في أنـــه من فضلة الغنم أو الهرة ، فتجــري قـاعــدة الطهارة ، بناءاً على شمولها لأمثال المقام . كما يجري استصحـاب عدم النجـاسة الأزلي ، الثابت قبل صيرورة الشيء المشكوك فضلة .

(٢) فتجـري قاعـدة الطهـارة ، أو استصحاب العـدم الأزلي للنجاسـة ، ويشكل في المقام الاستصحـاب الموضـوعي الذي أشـرنا إليـه ، فيما إذا شـك في كـون الحيوان ذا نفس سـائلة أم لا ، إذ لا شـك هنـا في كـون الفـأر ذا نفس ، والخنفساء ليست كذلك ، وإنما الشـك في انتساب العـذرة إلى أحدهمـا ، فيكون إجـراء الاستصحاب المـذكور في الحيـوان هنا ، من استصحـاب الفـرد المـردد ، بخلافه في الفرض الأول من فروض المسألة ، الـذي يتعين فيـه انتساب الفضلة إلى حيوان ويشك في حاله .

(٣) يندرج الشك المذكور في الفرض الأول من الفروض المتقدمة في ذيـل المسألة السابقة .

الثالث : المني من كل حيوان له دم سائل ، حراماً كان أو حلالاً ، برياً أو بحرياً(١)

(١) تارة يتكلم في نجاسة المني بنحو القضية المهملة ، وأخرى يبحث عن حدودها ، فهنا مقامان :

المقام الأول : في إثبات نجاسته في الجملة ، وهو ما لا إشكال فيه فتوى بين الأصحاب . وقد استدل عليه بعدة روايات . كرواية محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « ذكر المني وشدّده وجعله أشد من البول . ثم قال : إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة ، فعليك إعادة الصلاة ، وإن نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد ، فلا إعادة عليك وكذلك البول »(١) .

وهي باعتبار تشبيهها للمني بالبول ، بل جعله أشد منه ، تكون واضحة الدلالة على نجاسته .

وفي قبال هذه الروايات ، طائفة أخرى يظهر منها عدم نجاسة المني . ففي صحيحة زرارة أنه قال : « سألته عن الرجل يجنب في ثوبه أيتجفف فيه من غسله ؟ فقال : نعم لا بأس به ، إلا أن تكون النطفة فيه رطبة ، فإن كانت جافة فلا بأس »(٢) ، فإنه يستفاد من نفي البأس عن التجفيف مع افتراض رطوبة البدن ، عدم نجاسة الثوب الملاقي مع المني ، وأما استثناؤه صورة رطوبة النطفة في الثوب ، فلعله للتنزّه عن علوقها ، لوضوح عدم الفرق في السراية بين فرضي رطوبة الملاقي أو الملاقى .

وحملها على ما إذا لم يكن التنشف بموضع المني - كما فعله الشيخ قدس

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٦ من أبواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة باب ٢٧ من أبواب النجاسات .

سره ـ في غاية البعد ، إذ يأباه تفصيل الامام (ع) بين صورتي جفاف النطفة ورطوبتها .

ومثلها أيضاً رواية أبي أسامة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) ، تصيبني السماء وعليّ ثوب فتبله وأنا جنب فيصيب بعض ما أصاب جسدي من المني ، أفأصلي فيه ؟ قال : نعم »[1] .

وهي أيضاً واضحة الدلالة على نفي البأس عن الصلاة في ملاقي المني مع الرطوبة ، فتدل على عدم نجاسته .

وكذلك أيضاً روايتا الشحام وأبي أسامة ، عن أبي عبد الله (ع) : « عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتى يبتل عَلَيّ ؟ قال : لا بأس »[2] .

وحمل قوله: ـ يكون فيه الجنابة ـ على وقوع الجنابة فيه، لا وجود أثر الجنابة عليه فعلاً ، فيكون محط النظر فيها الحزازة النفسية في ذلك ، بعيد ، لظهور قوله : ـ يكون فيه الجنابة ـ ، في فعلية الجنابة في الثوب ، لا مجرد حدوثها فيه ، وذلك لا يكون إلا بأن يراد بالجنابة ، الأثر الذي يتقذر به الثوب ، لاحدث الجنابة .

وكذلك يبعد حملها على أن نفي البأس بملاك تطهير المطر للثوب ، باعتبار أن الجنابة في الثوب ، من البعيد زوالها بمجرد الابتلال بالمطر ، من دون فرض شيء من الفرك والعناية في مقام التطهير .

والتحقيق : أن في الروايات المذكورة جميعاً ، توجد قرينة عرفية على أن النظر ، سؤالاً وجواباً ، ليس إلى الحكم بنجاسة أصل المني وطهارته .

وتفصيل ذلك : أن السائل قد فرض المني في ثوبه تارة ، كما في الأولى والثالثة ، أو في بدنه أخرى ، كما في الثانية ، وبعد ذلك فرض ملاقاة الجسد للثوب الذي فيه المني ، أو الثوب للجسد الذي عليه المني ، فلو كان نظر السائل إلى الاستفهام عن أصل حكم المني ، لما احتاج التعبير عن هذا الاستفهام ، إلى

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٧ من أبواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٦ ، ٢٧ من أبواب النجاسات .

فرض ملاقاة الجسد للثوب ، أو الثوب للجسد ، وراء فرض ملاقاة المني لأحدهما مباشرة ، بل يكفي للتعبير عن ذلك ، نفس الفرض الأول لوقوع المني على أحد الأمرين ، لأن المكلف بحاجة إلى طهارة بدنه وثوبه معاً ، وإنما تصح الاستعانة بفرض ملاقاة أخرى في مقام الاستفهام ، فيما إذا كانت الملاقاة الأولى مع شيء لا يدخل في محل الابتلاء طهارته ونجاسته ، فلو قال السائل : أصاب البول الأرض فوقع ثوبي عليها ، أمكن أن يكون النظر إلى استعلام حال أصل البول من حيث الطهارة والنجاسة ، ويفسر افتراضه للملاقاة الثانية ، وعدم اكتفائه بفرض ملاقاة البول للأرض ، بأنه يقصد إيصال الملاقاة إلى ما يلزم طهارته وهو الثوب والبدن .

وأما لو قال : أصاب البول بدني فأصاب بدني الثوب ، لم يفهم منه عرفاً كون النظر إلى استعلام حال أصل البول ، إذ يكفي في ذلك ، فرض الملاقاة الأولى ، بل يكون ضم فرض الملاقاة الثانية في كلام السائل ، قرينة على أن المقصود استعلام حيثية كانت تتوقف على فرض الملاقاة الثانية ، من قبيل حيثية أن المتنجس بالبول ينجس أو لا . ومقامنا من هذا القبيل ، فيكون ما ذكرناه قرينة على الفراغ في تلك الروايات عن أصل نجاسة المني ، وكون النظر إلى حيثية أخرى كحيثية أن الثوب المتنجس بالمني ينجس أوْ لا ، أو حيثية تشخيص الوظيفة عند الشك في الملاقاة مع فرض الرطوبة ونحو ذلك .

وعليه ، فإن تمت هذه القرينة ، ولو بنحو توجب الاجمال على أقل تقدير ، فلا إشكال ، وإلا وقعت المعارضة بين روايات النجاسة وروايات الطهارة ، والتخلص من مأزق هذه المعارضة يكون بأحد وجوه .

الأول : حمل روايات الطهارة على التقية ، باعتبار موافقتها مع فتاوى الشافعية والحنابلة .

وفيه : أن هذين المذهبين قد نشئا في زمان متأخر عن صدور هذه الروايات ، حيث انها صادرة عن الصادق (ع) ، بينما نشأة المذهبين متأخرة عن زمانه (ع) .

وأما احتمال كون الفتوى المتأخرة بالطهارة ، امتداداً لشيوع ذلك بين فقهاء العامة المعاصرين للامام الصادق ، على نحو يصح حينئذ معه حمل روايات الطهارة على التقية ، فيرد عليه :

أولاً : ان الأمر كان على العكس في أيام الامام الصادق ، فإن الحنفي والمالكي معاً كانا يفتيان بالنجاسة(١) .

وثانياً : أنه لو لم يمكن التأكد من واقع الحال في أيام الامام الصادق ، لم يكف مجرد احتمال ذلك لإسقاط أخبار الطهارة عن الحجية ، لإمكان إجراء استصحاب عدم كونها موافقة للعامة ولو بنحو العدم الأزلي .

الثاني : سقوط روايات الطهارة عن الحجية في نفسها ، باعتبار حصول الظن الاطمئناني ولو نوعاً على خلافها ، من اتفاق علماء الامامية في تمام العصور والأزمنة على النجاسة ، ولم يشذ عنهم أحد في حدود المنظور من كلماتهم . وكذلك الاتفاق العملي من المتشرعة على الاحتراز من المني والتجنب عنه ، حتى عد نجاسة المني من ضروريات المذهب ، وقد حققنا في الأصول سقوط الخبر عن الحجية ، إذا ما حصل الوثوق ولو نوعاً بوجود خلل فيه . ومعه تبقى روايات النجاسة بلا معارض ، فيُعَوَّل عليها ، وإن كان الاتفاق المذكور قولاً وعملاً ، قد يكفي بنفسه للقطع أو الاطمئنان الشخصي بنجاسته أيضاً بنحو القضية المهملة .

الثالث : إيقاع المعارضة بين روايات الطهارة الصريحة في نفي النجاسة ، مع الصريح من روايات النجاسة ، كرواية محمد بن سلم ، التي ورد فيها التشديد على المني وأنه أشد من البول ، فإنها لا تقبل الحمل على التنزه ، ويرجع بعد التساقط إلى سائر روايات النجاسة ، الظاهرة فيها ظهوراً قابلاً للحمل على التنزه في نفسه ، بقرينية روايات الطهارة لولا ابتلاءها بالمعارض ، تطبيقاً

---

(١) راجع المحلّى لابن حزم .

للقاعدة التي استخلصناها ، من الرجوع إلى العام الفوقاني بعد تساقط الأدلة الخاصة على ما تقدم توضيحها مرارا .

وهكذا يثبت نجاسة المني بنحو القضية المهملة ، التي قَدَرُها المتيقن مني الانسان .

المقام الثاني : في تشخيص حدود تلك القضية . ويقع البحث عنه ضمن جهات .

الجهة الأولى : في شمولها للحيوان ذي النفس غير المأكول .

ولا إشكال في أن أكثر روايات الباب ، منصرفة إلى المني من الانسان ، بقرينة ما ورد فيها من فرض الاصابة للثوب أو البدن أو نحو ذلك ، مما لا يكون عادة بغير مني الانسان .

غير أن رواية محمد بن مسلم المتقدمة ، حيث لم يفرض في صدرها الملاقاة مع الثوب أو البدن ، وإنما ذكر المني فشدده وجعله أشد من البول ، قد يُدَّعى اطلاقها للمني من غير الانسان أيضاً ، وكون الحكم بالنجاسة المستفاد من قوله : ذَكَرَ المني فشدَّده ، من شؤون طبيعة المني بما هو .

وقد منع عن الاطلاق المذكور المحقق الهمداني (رحمه الله) باعتبار ما ورد في ذيل الرواية : « إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة ، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد ، فلا إعادة عليك ، وكذلك البول » ، حيث يكون قرينة على أن النظر فيها أيضاً إلى مني الانسان ، كما هو الحال في سائر الروايات .

ويرد عليه : أنه فرق بين أن يأتي الحكم بالنجاسة على فرض إصابة المني للثوب ، وبين أن يأتي على طبيعي المني ، ثم يفرع عليه أنه إن أصاب الثوب فالصلاة فيه حكمها كذا .

ففي الأول : لا يكون للحكم بالنجاسة اطلاق لغير المني الذي يتعارف إصابته للثوب ، وهو مني الانسان ، وأما في الثاني : فلا يكون فرض الاصابة بلحاظ حكم آخر مترتب على النجاسة وهو البطلان ، قرينة على اختصاص موضوع الحكم الأول ، وهو النجاسة ، بمني الانسان .

وهكذا يثبت بمثل هذا الاطلاق في الأدلة اللفظية على نجاسة المني ، الشمول لمني الحيوان غير المأكول إذا كان ذا نفس سائلة .

الجهة الثانية : في حكم مني ما يؤكل لحمه من الحيوانات ذات النفس السائلة ، والبحث فيه تارة يقع بلحاظ المقتضي للحكم بالنجاسة إثباتاً ، وأخرى بلحاظ المانع عن ذلك .

أما البحث باللحاظ الأول ، فأكثر روايات الباب ، وإن كان من الممكن دعوى انصرافها عن مني غير الانسان كما عرفت ، إلا أن اطلاق رواية محمد ابن مسلم ، لا بأس به للشمول لمني ما يؤكل لحمه أيضاً ، لأن موضوع التشديد هو طبيعي المني الشامل باطلاقه لذلك .

ودعوى : اختصاص نجاسة المني المستفادة من هذه الرواية ، بمني الحيوان الذي يكون بوله نجساً ، لأن ذلك مقتضى الأشدية . وأما حيث يكون البول طاهراً فأشدية المني منه لا تقتضي نجاسته .

مدفوعة : بأن الرواية لم تقتصر على الحكم بأشدية المني من البول ، بل شددته وجعلته أشد من البول ، والنجاسة تستفاد من التشديد المذكور أولاً ، والذي موضوعه طبيعي المني ، والأشدية من البول التي بينت ثانياً وإن كانت لا تقتضي نجاسة مني حيوان طاهر البول ، ولكنها لا تأبى عن نجاسته أيضاً ، إذ لا يستفاد منها الملازمة بين النجاستين ، فيبقى اطلاق التشديد الدال على النجاسة على حاله .

وأما البحث عن وجود المانع على تقدير تمامية الاطلاق ، فقد ذكر السيد

الاستاذ ـ دام ظله ـ ، في المقام ، روايتين اعترف بمعارضة احداهما مع الاطلاق ، ومنعها في الأخرى[1] .

أما التي قبل معارضتها ، فهي ما تقدم في بحث نجاسة البول ، مما دل على أن ما يؤكل لحمه لا بأس بما يخرج منه ، كرواية عمّار ، عن أبي عبد الله (ع) ، « قال : كُلُّ ما أُكِلَ لحمه فلا بأس بما يخرج منه » ، وهي شاملة باطلاقها للمني الذي يخرج منه أيضاً ، فيقع التعارض بينها وبين اطلاق رواية محمد بن مسلم ، في نجاسة المني بنحو العموم من وجه ، ويرجع بعد التساقط إلى الأصول العملية .

وفيه : أن هذه الرواية حاكمة باطلاقها على اطلاق دليل النجاسة ، باعتبار ما اشرنا إليه فيما سبق ، من أن لسانها لسان الاستثناء عن المحذور المفروغ عن ثبوته فيما يخرج من الحيوان بنحو القضية المهملة ، ودليل الاستثناء يكون ناظراً إلى دليل المستثنى منه فيتقدم عليه بالحكومة .

وأما الرواية التي لم يقبل معارضتها مع دليل النجاسة ، فصحيحة ابن بكير المتقدمة في : « أن ما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وبوله وكل شيء منه جائز » ، حيث يشمل عمومها المني أيضاً ، وإنما منع عن ايقاع المعارضة بينها وبين دليل النجاسة ، بدعوى أنها ناظرة إلى حيثية المانعية ونفيها ، فلا يستفاد منها نفي النجاسة .

والصحيح أن هذه الرواية أيضاً ، معارضة مع دليل النجاسة ، فإن المحذور المنظور إليه في الرواية ، وإن كان هو المانعية في الصلاة ، إلا أن تجويز الصلاة في كل شيء مما يؤكل لحمه ، يدل بالالتزام على نفي محذور النجاسة فيها أيضاً ، إذ لولا ذلك ، لكان الحكم بالجواز جهتياً ، وهو خلاف ظاهر حال المولى وتصدّيه بنفسه بالعموم ، لبيان جواز الصلاة في كل شيء منه . نعم لو

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي الجزء الأول ص ٢٤٤ .

واما المذي ، والوذي ، والودي ، فطاهر من كل حيوان ، الا نجس العين[١] .

كان الجواز معلقاً على عنوان ما يخرج من المأكول ، من دون استعمال ادوات العموم ، لم يكن يستفاد منه ذلك ، إذ لا يقتضي اكثر من الجواز وعدم المانعية من ناحية ذلك العنوان .

وهكذا يتلخص تمامية المانع اثباتاً ، عن الحكم بنجاسة المني مما يؤكل لحمه ، على تقدير تمامية المقتضي .

الجهة الثالثة : في حكم مني ما لا نفس له من الحيوانات . والبحث فيه من ناحية المقتضي ، هو البحث في الجهة السابقة ، إذ لا بأس بالاطلاق في رواية محمد بن مسلم ، إلا إذا شكك في اصل صدق عنوان المني حقيقة على ماء الحيوانات التي ليس لها نفس سائلة ، وهو تشكيك ليس بالبعيد .

واما البحث من ناحية المانع ، فالمقيد للاطلاق ، إما الاجماع المدعى على الطهارة ، وإما مثل قولهم (ع) : لا يفسد الماء إلا ماكانت له نفس سائلة ، حيث يتمسك باطلاق المستثنى منه ، للمني من الحيوان غير ذي النفس ، غير أنه قد تقدم النظر في الاستدلال به على طهارة بول ما لا نفس له فراجع .

(١) المعروف بين فقهائنا ، هو الحكم بطهارة المذي والوذي والودي الخارج من حيوان طاهر العين ، بل لا يبعد دعوى حصول الاطمئنان الشخصي بالطهارة ، حيث لم نجد مخالفاً ، عدا ما نسب إلى ابن الجنيد ، من الحكم بنجاسة المذي اذا كان عن شهوة ، وهو غير ضائر بحصول الوثوق أو الجزم من اجماع فقهاء الطائفة .

وبه يحمل بعض الروايات ، التي قد يستظهر منه نجاسة المذي ، ولزوم الغسل منه ، على التنزه والاستحباب ، وذلك من قبيل رواية الحسين بن أبي

العلاء قال : « سألت أبا عبد الله عن المذي يصيب الثوب ؟ قال (ع) : إن عرفت مكانه فاغسله ، وان خفي عليك مكانه فاغسل الثوب كله » .[١] فإن الأمر بغسل الملاقي ، دال عرفاً على نجاسته ونجاسة الملاقي ، ولو قطع النظر عن الاجماع ، يتعين ايضاً حمل الأمر بالغسل على التنزه ، بقرينة الروايات الظاهرة في عدم وجوب الغسل ونفي النجاسة ، كرواية محمد بن مسلم : « عن المذي يصيب الثوب ، فقال (ع) : ينضحه بالماء ان شاء » ،[٢] ورواية الحسين بن أبي العلاء : « سألت أبا عبد الله (ع) عن المذي يصيب الثوب ؟ قال : لا بأس به ، فلمّا رددنا عليه فقال : ينضحه بالماء »[٣] .

واما دعوى حمل الرواية الآمرة بالغسل على فرض خروج المذي بشهوة ، والروايات النافية على فرض خروجه بدون شهوة ، فمدفوعة : بأن هذا الحمل ، إن كان بلحاظ تقييد كل من الاطلاقين بالمتيقن من معارضه فهو جمع تبرعي كما حقق في محله ، مضافاً إلى أن التقييد بعدم الشهوة تقييد بالفرد النادر . وإن كان بلحاظ وجود مفصّل بين الفرضين ، وهو يوجب تقييد مطلقات الأمر بالغسل بفرض الشهوة ، ومطلقات نفيه بفرض عدمها ، فيرد عليه : مضافاً إلى عدم صحة التقييد الثاني لندرة فرض عدم الشهوة ، ان ما يتوهم كونه مفصلاً كذلك ، رواية أبي بصير : « قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : المذي يخرج من الرجل ؟ قال : أحدّ لك فيه حداً ؟ قال : قلت نعم جعلت فداك . فقال : إن خرج منك على شهوة فتوضأ ، وإن خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء » ،[٤] بعد حمل الوضوء فيها على الغسل ، ولكنه حمل بلا قرينة ، ومع فرض ارادة الوضوء المقابل للغسل منها ، تكون الرواية اجنبية عن محل الكلام .

وأما الوذي والودي ، فلا يوجد ما يتوهم دلالته على نجاستها ، فيكفي

---

(١) (٢) (٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٧ من أبواب النجاسات .
(٤) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء .

وكذا رطوبات الفرج والدبر ، ما عدا البول والغائط[١]

في نفي نجاستها الاصل ، مضافا الى ما دل على طهارة البلل المشتبه بالبول ، الكاشف عن عدم نجاسة البديل المحتمل للبول واقعاً . ورواية زرارة : « عن أبي عبد الله (ع) ، قال : إن سال من ذكرك شيء من مذي أو ودي أو وذي وانت في الصلاة فلا تغسله ، ولا تقطع له الصلاة ولا تنقض له الوضوء ، وإن بلغ عقبيك ، فإنما ذلك بمنزلة النخامة ، وكل شيء خرج منك بعد الوضوء ، فإنه من الحبائل أو من البواسير ، وليس بشيء ، فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقذره »[١] .

(١ كما دلت على ذلك رواية زرارة المتقدمة ، ورواية ابراهيم بن أبي محمود : « سألت ابا الحسن الرضا (ع) ، عن المرأة عليها قميصها ، أو ازارها يصيبه من بلل الفرج وهي جنب ، أتصلي فيه ؟ قال : إذا اغتسلت صلّت فيهما » .[٢]

وقد يدعى الاطلاق في هذه الرواية لمني الرجل الذي يدخل الى فرج المرأة بالجماع ثم يخرج بالتدريج ، فتكون الرواية دليلاً على طهارة المني المذكور إذا خرج من فرج المرأة ، وقد يؤيد ذلك فرض المرأة جنباً ، الذي قد يكون اشارة الى ترقب خروج مني الرجل من فرجها .

ولكن وجود مثل هذا الاطلاق محل اشكال ، لاحتمال النظر في الرواية إلى رطوبات الفرج بما هي ، لا إلى ما يدخل إليه من خارج ، وفرض المرأة جُنُباً ، قد يكون لاحتمال الاختلاف في حكم رطوبات الفرج بين الجنب وغيرها . ولو سلم الاطلاق ، فهو معارض باطلاق ما دل على نجاسة المني ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء .
(٢) وسائل الشيعه باب ٥٥ من أبواب النجاسات .

الرابع : الميتة من كل ما له دم سائل ، حلالاً كان أو حراماً[1] .

لعدم حصول الاستحالة بمجرد مكثه في فرج المرأة أو خروجه منه ، ومع التساقط ، يرجع الى استصحاب النجاسة .

(١) قد اختلفت كلمات الأصحاب في مدرك الحكم بنجاسة الميتة ، بين من يقول باستفاضة الأخبار الدالة عليها ، وبين من ينكر وجود دليل واحد لفظي تام الدلالة على النجاسة ، كصاحب المدارك ، والمعالم ـ قدس سرهما ـ . حيث ادعيا : انحصار مدرك القول بالنجاسة في الاجماع ، والتسالم الفقهي الذي يكون دليلاً لبياً .

ونحن نذكر فيما يلي ، الروايات التي استدل بها على النجاسة ، ثم نذكر ما قد يجعل معارضاً لها . فالكلام في مقامين :

المقام الأول : في الروايات التي يستدل بها على النجاسة ، وهي طوائف :

الأولى : ـ روايات النزح من البئر إذا وقعت فيه الميتة ،[1] وهي لو لاحظناها في نفسها ، لا ينبغي الأرتياب في دلالتها عرفاً على نجاسة الميتة التي لاقت الماء ، كما يدل الأمر بالغسل على نجاسة ملاقي المغسول .

ولا يصغى إلى ما قد يقال : من أن النزح الذي هو مجرد تقليل من الماء المتنجس ، لا يكون تطهيراً كالغسل ، كي يرشد إلى نجاسة الملاقي . فإنا قد أوضحنا في ابحاث ماء البئر : أن نزح البئر غير تقليل الماء ، بل هو نوع تطهير للبئر بحسب النظر العرفي ، لأن البئر لا يكون مجرد مستودع للماء ، وإنما هو منبع له ، بحيث كلما نزح منه نبع فيه الماء النقي ثانياً ، فيكون بهذا الاعتبار تنظيفاً .

---

(١) وردت جملة منها في باب (١٧) من أبواب الماء المطلق من وسائل الشيعة للحر العاملي .

غير أن الإشكال على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات ، معارضتها بما دل على اعتصام البئر من الروايات التي استعرضناها في ابحاث ماء البئر .

وهذه المعارضة ، ان فرض استحكامها بدرجة تؤدي إلى سقوط روايات النزح عن الحجية سنداً ، إما حدها ، لمرجّح في اخبار الاعتصام ، أو معها ، فلا اشكال حينئذ ، في عدم امكان الإستدلال بها في المقام على نجاسة الميتة . وإن فرض عدم سريان التعارض إلى سندها ، بل غاية ما يلزم سقوط ظهور الأمر بالنزح فيها ، وحمله على التنزه والاستحباب . فينفتح حينذاك بحث في المقام ، عن امكان الإستدلال بها على نجاسة الميتة وعدمه .

وتفصيل الكلام في ذلك : ان هناك وجوهاً ثلاثة لتقريب دلالتها على نجاسة الميتة ، بعد سقوط دلالتها على نجاسة ماء البئر

الوجه الأول : ـ دعوى كفاية الأمر بنزح ماء البئر ، ولو تنزهاً ، في الارشاد إلى وجود محذور النجاسة في الملاقي ، وان النزح المذكور كان بملاكه ، وإن كان الماء معتصماً مما أدى إلى عدم لزوم النزح .

وفيه : أن الأمر التنزيهي بالنزح ، لا يدل إلا على وجود حزازة تنزهية في الملاقي دون اللزومية ، ومن هنا ، لم يستكشف من الأمر بالنزح فيما إذا لاقاه الجنب ، نجاسةُ بدنه .

الوجه الثاني : ـ دعوى أن جهة السؤال في هذه الروايات ، لم تكن هي الشك في نجاسة الميتة وعدمها ، كي يقال : بأن الأمر التنزيهي بالنزح لا يستلزم الإرشاد إلى نجاستها ، وإنما السؤال عن ماء البئر واعتصامه ، وهذا لا يكون إلا بعد فراغ السائل عن نجاسة الملاقي معه ، لاستكشاف اعتصام الماء وعدمه ، والإمام عليه السلام ، قد امضى ما فرغ عنه السائل ارتكازاً من نجاسة الميتة الملاقية مع الماء . فيكون ذلك دليلاً على النجاسة ، وإن لم تكن منجسة للبئر باعتبار اعتصامه .

والحاصل : أن في روايات النزح ظهورين عرضيين : ظهور في امضاء ما ارتكز في ذهن السائل وفرغ عنه من نجاسة الميتة ، وظهور للأمر بالنزح في نفعال ماء البئر . والساقط من الظهورين هو الأخير ، بقرينة روايات الإعتصام دون الأول .

وفيه : ان استظهار كون جهة السؤال في هذه الروايات هو اعتصام البئر وعدمه مع المفروغية عن نجاسة الميتة ، يتوقف على ثبوت ارتكاز نجاسة الميتة في ذهن المتشرعة ، على حد بعض النجاسات الأخرى المعروفة المركوزة لديهم . ومثل هذا الارتكاز المتشرعي ، وإن لم يكن ببعيد ، إلا أنه لو كان ، فهو بنفسه كاف للكشف القطعي عن الحكم بالنجاسة ، دون حاجة الى استئناف الإستدلال عليه بالروايات . واما حيث لا يدعى الجزم بثبوته ، فلا يبقى ما يعين جهة السؤال لروايات النزح فيما ذكر ، بل لعل السائل كان يسأل عن حكم الميتة بلسان السؤال عن ملاقياتها ، التي احدها ماء البئر ، فلا يستفاد من النزح التنزهي عندئذ محذور النجاسة .

الوجه الثالث : ـ انا نثبت نجاسة الميتة ، حتى لو فرض أن حيثية السؤال عن الميتة ونجاستها ، وذلك بقانون حجية الدلالة الإلتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية . فإن روايات النزح ، تدل بالمطابقة على لزوم النزح ، وبالإلتزام على نجاسة الميتة . والذي يسقط بأدلة اعتصام البئر ، هو حجية المدلول المطابقي مع بقائه ذاتاً ، فيكون المدلول الإلتزامي ايضاً باقياً ذاتاً ، فيشمله دليل الحجية بلا مانع .

وفيه : انا اوضحنا في محله من علم الأصول ، أن الدلالة الإلتزامية كما هي تابعة للمطابقية ذاتاً ، كذلك هي تابعة لها حجية .

وهكذا يتلخص ، أن الإستدلال بروايات نزح البئر من الميتة ، على نجاستها ، غير تام .

الطائفة الثانية : ـ الروايات الدالة على نجاسة البئر بالتغير بالميتة . وتمتاز هذه الطائفة على سابقتها ، بعدم معارضتها مع ادلة اعتصام البئر ، فتكون حجة في كلا مدلوليها المطابقي والالتزامي ، فتكون سليمة عن الاعتراض السابق .

وربما يناقش في الإستدلال بهذه الطائفة : بأن الأمر بالنزح في هذه الطائفة ، لم يرد منفصلاً عن الطائفة السابقة ، وإنما الروايات تكفلت بيان حكم صورة الملاقاة من دون تغير ، والملاقاة مع التغير معاً ، مع التفريق بينهما في مقدار النزح ، فإذا فرض أن الأمر بالنزح بلحاظ فرض الملاقاة من دون تغير ، تنزهيٌ لا لزومي ، بقرينة ادلة الإعتصام ، لا ينعقد للأمر بالنزح في فرض التغير ظهور في الإلزام ، كي يستفاد منه الإرشاد إلى نجاسة الميتة ، لاتحاد سياقه مع سياق الأمر بالنزح في صورة عدم التغير .

وفيه : عدم انحصار روايات هذه الطائفة ، فيما يكون ظاهراً في وحدة سياق الأمر بالنزح للصورتين ، بل هناك عدة روايات يمكن الأخذ بظاهر الأمر فيها بالنزح لصورة التغير .

منها : ما ورد في فرض التغير فقط ، كرواية محمد بن مسلم : « أنه سأل أبا جعفر (ع) ، عن البئر يقع فيها الميتة . فقال : إن كان لها ريح نزح منها عشرون دلواً »[1] .

إذ هي مختصة بصورة التغير ، بناءً على رجوع الضمير في : (لها ريح) ، إلى البئر لا إلى الميتة ، كما هو الظاهر ، ولو بقرينة قوله : (نزح منها) الظاهر في عود الضمير إلى البئر لا الميتة .

ومنها : ما تكفل حكم الصورتين معاً ، ولكن مع عدم اتحاد السياق فيه ، كرواية سماعة : « قال : سألت أبا عبد الله عن الفأرة تقع في البئر أو الطير . قال : إن ادركته قبل أن ينتن نزحت منها سبع دلاء ، وإن كانت سنوراً

(١) وسائل الشيعة باب ٢٢ من أبواب الماء المطلق .

أو اكبر منه ، نزحت منها ثلاثين دلواً أو اربعين دلواً ، وإن انتن حتى يوجد ريح النتن في الماء ، نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء »[١] . بناءً على أنه يستظهر من الترديد والتخيير في النزح بين الثلاثين والأربعين دلواً ، أن النزح في صورة عدم التغير تنزهي ، بخلاف صورة التغير ، فإنه لا بد من النزح حتى يذهب النتن الظاهر في اللزوم .

ومنها : ما امر فيها بالنزح ، فيما إذا وقعت الميتة في البئر ، من دون تفصيل بين ما إذا تغير الماء بها أم لم يتغير ، وهي بعد تخصيصها بصورة التغير ـ بقرينة ادلة الإعتصام ـ ، تكون دالة على النجاسة لا محالة .

الطائفة الثالثة : ـ وهي احسن الطوائف الثلاث في مقام الإستدلال على نجاسة الميتة ـ ، ما دل على انفعال المائع غير المعتصم بملاقاة الميتة ، من قبيل ما ورد من الروايات المتفرقة ، الآمرة باراقة المايعات الملاقية مع الميتة ، وهي روايات عديدة تامة الدلالة على نجاسة الميتة عرفاً[٢] .

لأن الأمر باراقة مثل السمن والزيت والمرق ، لو كان ذائباً ، يفهم منه عرفاً ، بقرينة ارتكازية سراية النجاسة في فرض الذوبان ، أن الأمر المذكور من جهة النجاسة السارية ، لا لجهة تعبدية نفسية ، كما هو واضح .

ومن جملة روايات هذه الطائفة ، ما دل على افساد الميتة للماء ، من قبيل : « لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة » . ودليل منجّسية شيء يدل بالإلتزام العرفي على نجاسته .

الطائفة الرابعة : ـ ما دل على تنجيس الميتة أو المائع الملاقي للميتة لما يلاقيه من الجامدات ، من قبيل ما دل على الأمر بغسل كل ما اصابه الماء الذي

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب الماء المطلق .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٦ من أبواب ما يكتسب به وباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة وباب ٤ من الماء المطلق .

وقعت فيه الميتة ، وما دل على النهي عن الاكل في آنية اهل الكتاب ، إذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ، كما في رواية محمد بن مسلم ، عن أحدهما (ع) : « قال : سألته عن آنية اهل الكتاب فقال : لا تأكل في آنيتهم ، إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير » .[1] بناءً على ظهور النهي ـ سواء كان الزامياً أو تنزيهياً ـ ، في كونه بلحاظ الصفة المشتركة ، المنسبقة إلى الذهن من عناوين الميتة والدم ولحم الخنزير ، وهي النجاسة .

وهناك طائفة خامسة ربما يستدل بها على النجاسة ، وهي الروايات الناهية عن الصلاة في الميتة ، فيؤخذ ذلك ارشاداً إلى نجاستها .

غير أن الاستدلال المذكور غير وجيه ، بعد وضوح احتمال أن يكون النهي المذكور ، بملاك المانعية النفسية في الصلاة في الميتة ، كما هو كذلك فيما لا يؤكل لحمه ولو كان طاهراً . ولذلك ذهب بعض الفقهاء ، إلى المنع عن الصلاة في الميتة ولو كانت طاهرة ، كميتة ما لا نفس سائلة له :

وعليه ، ففيما تقدم من الطوائف الدالة على النجاسة ، وغيرها من الروايات المتفرقة التي لم نذكرها ، علاوة على التسالم الفقهي والإرتكاز المتشرعي على نجاسة الميتة ، كفاية لإثبات تمامية المقتضي للنجاسة .

المقام الثاني : في الروايات التي قد يدعى معارضتها لما تقدم وهي روايتان :

الأولى: مرسلة الصدوق ، التي ذكرها الفقهاء في المقام ، وهي قوله في الفقيه : « سئل الصادق (ع) ، عن جلود الميتة ، يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه ؟ قال : لا بأس أن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن ، وتتوضأ منه وتشرب ، ولكن لا تصلّ فيها »[2]

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥٤ من الاطعمة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٤ من النجاسات .

وهي واضحة الدلالة على طهارة الميتة ، خصوصاً وقد عطف فيها اللبن والسمن على الماء ، مما يسد باب احتمال ان يكون الحكم بجواز الوضوء أو الشرب من الماء الملاقي مع الميتة ، باعتبار عصمة الماء مثلاً وعدم انفعاله حتى بعين النجاسة ، لو احتمل ذلك في نفسه .

وقد ادعى صاحب المدارك : ان نقل الصدوق لهذه الرواية ، ثلم للاجماع والتسالم على نجاسة الميتة ، إذ قد تعهد في صدر كتابه ، انه لا يروي الا ما يعتمد عليه في مقام الإفتاء ، فيدل على انه كان يفتي بعدم النجاسة .

ومن هنا ينفتح البحث حول هذه المرسلة ، تارة : من ناحية الاستدلال بها كرواية معارضة مع الروايات الظاهرة في نجاسة الميتة . واخرى : من ناحية ثلمها للاجماع والتسالم الفقهي .

اما الإستدلال بها فيرد عليه : ـ

اولاً : ضعف السند ، باعتبار الإرسال. والصدوق (رحمه الله) وان كان يرويها بنحو الجزم ، حيث يقول : سئل الصادق (ع) ، الا ان ذلك لا يكفي في شمول دليل الحجية له ، ما دام لا يحتمل في حق مثل الصدوق ، أن ينقل الرواية عن الصادق (ع) بالحس، أو ما يكون بحكمه، كأن تكون الرواية المذكورة متواترة النقل إلى زمانه ، وان النقل بالنحو المذكور ، يكشف عن تأكد الصدوق من صدور الرواية ، وهذا لا يكفي لحجيتها .

ثانياً : ـ لو فرض صحة سندها ـ ، لا تكون ـ ايضاً ـ ، مشمولة لدليل الحجية ، باعتبار ما لدينا من الظن القوي والوثوق بخلاف مضمونها ، على ضوء ملاحظة مجموعة الفتاوى والنصوص الدالة على النجاسة .

واما ثلم نقل الصدوق لها في كتاب من لا يحضره الفقيه للاجماع ، فقد اجيب عليه تارة : بعدم قدح مخالفة الواحد ، وأخرى: بأن نقل الصدوق له ، غاية ما يدل عليه ، انها لم تكن من الروايات الشاذة الضعيفة ، فان المستفاد من

تعهده في أول كتابه ، انه لا يروي الا ما يكون صحيحاً في نفسه ، وهٰذا لا يلزم ان تكون الرواية تامة الجهات في نظره ـ سنداً ودلالة ـ ، مع عدم المعارض لها ، ولا قرينة على خلافها ، كي يستفاد من ذلك افتاؤه بمضمونها ، فيلزم انثلام الإجماع .

والواقع : ان كلا هذين الجوابين مما لا تقنع النفس به ، بل يبقى لكلام صاحب المدارك شيء من الوجاهة .

إذ دعوى عدم قدح مخالفة الواحد ليست صحيحة في كل مقام ، بحيث يمكن فرضه قاعدة كلية ، بل لا بد من ملاحظة خصوصيات ذلك المخالف ومركزه وموقعه ، فمخالفة مثل الصدوق (رحمه الله) ، القائم على رأس حوزة يكثر فيها الفقهاء والمشائخ ، قد تكشف عن عدم التسالم الارتكازي على النجاسة .

كما ان دعوى : عدم افتائه بمضمون ما يرويه في كتابه ، ايضاً خلاف ظاهر تعهده في أول الكتاب : بانه ينقل فيه ما يعتمد عليه في مقام الإفتاء . ويدل عليه : انه صنف ذلك الكتاب لمن لا يحضره الفقيه من مقلّديه ، الذين يبغون الإطلاع على فتاواه .

نعم ، ربما يدعى : عدم الجزم باعتماده على اطلاقها ، فلعله كان يحملها على فرض كون الميتة مما لا نفس سائلة له ، وان كان يوحي عدم تقييده بذلك اعتماده على اطلاقها .

وعلى اي حال : فلو فرض قدح مثل هذه العبارة في كتاب الصدوق في التسالم والإجماع ، يكفينا لإثبات النجاسة ، الأدلة اللفظية المتقدمة .

الثانية : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) : « قال : سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت ، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله ؟

قال : ليس عليه غسله ، وليصلِّ فيه ولا بأس[١] » ، فإن نفي الأمر بالغسل ، مع ضم ارتكاز سراية النجاسة بالملاقاة ، يدل عرفاً على عدم نجاسة الميتة .

ويمكن ان يدفع هذا الإستدلال : بان مورد الرواية مطلق من حيث وجود الرطوبة وعدمها ، ونفي الأمر بالغسل ، انما يدل على عدم النجاسة باطلاقه لفرض الرطوبة ، وعليه ، يتعين تقييد هذا الإطلاق بما دل على نجاسة الميتة وعلى انفعال المائعات بها ، فتختص هذه الرواية بفرض عدم الرطوبة .

ودعوى : ان هذه الرواية ليست مطلقة ، بل هي منصرفة إلى فرض وجود الرطوبة ، لأن نفس ارتكاز عدم السراية بدون رطوبة ، قرينة على ان استشكال السائل في لزوم غسل الثوب الداعي إلى سؤاله ، إنما هو منصب على فرض الرطوبة ، ولا أقل من كون ذلك منظوراً إليه بصورة أساسية ، على نحو لا يمكن تقييد الجواب بفرض الجفاف ، الذي هو خارج عن معرض استشكال الانسان العرفي في السراية .

مدفوعة : بان هذا انما يتم ، لو استظهر كون نظر الراوي إلى جهة سراية النجاسة بالملاقاة ، حسب قواعد السراية العرفية ، واما لو افترضنا ان نفس الملاقاة مع الميتة ، بما هي ملاقاة معها ، كانت موضوع استشكال لدى المتشرعة ، فلا يتجه ما تقدم ، من دعوى اختصاص الرواية بفرض السراية ، وهكذا افتراض ، يوجد عليه شاهد بلحاظ شخص علي بن جعفر ، راوي الرواية ، حيث جاء في صحيحة اخرى له : « انه سأل عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت . قال : ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا بأس »[٢] ، فانه بعد استبعاد خفاء نجاسة الكلب ، على مثل علي بن جعفر ، يتعين أن يكون السؤال ناظراً إلى فرض عدم الرطوبة ، لاحتمال أن يكون مجرد الملاقاة مع الميت موضوعاً لأثر شرعي ، بلحاظ خصوصية في الموت .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٦ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٦ من النجاسات

بقي الكلام في الميتة من الانسان : فهل يحكم بنجاستها مطلقاً ايضاً ، أو بطهارتها كذلك ، أو فيها تفصيل ؟ .

الحق هو التفصيل، بين ميتته قبل الغسل، وميتته بعده، فيحكم بالنجاسة في الأول ، والطهارة في الثاني ، للروايات الآمرة بغسل ما يلاقي ميتة الانسان إذا كان قبل الغسل ، كرواية ابراهيم بن ميمون ، عن ابي عبد الله : « عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت . قال : إن كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه، وإن كان لم يغسل ، فاغسل ما اصاب ثوبك منه ، يعني إذا برد الميت »(١) ، ويحمل عليه ايضاً ، ما ورد فيه الأمر بالغسل مطلقاً ، كرواية الحلبي ، عن أبي عبد الله : « قال ؛ سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت . فقال : يغسل ما اصاب الثوب »(٢) .

وقد يشك في دلالة روايات الباب الآمرة بالغسل على النجاسة .

إما بلحاظ ارتكازية ان نجس العين لا يطهر ، مع وضوح ان الميت ليس بنجس بعد التغسيل ، فيكون الارتكاز المذكور قرينة على رفع اليد عن ظهور الامر بالغسل في نجاسة الميت ، وحمله على كونه حكماً تعبدياً .

وإما باعتبار البناء على ثبوت الأمر بغسل الملاقي لميت الانسان مطلقاً ، مع الرطوبة أو الجفاف ، فيكون ارتكاز عدم سراية النجاسة مع عدم الرطوبة ، قرينة على أن الأمر بالغسل ليس بلحاظ نجاسة الميت ، وإلا لاختص بحال الرطوبة .

وإما بدعوى ان المراد بغسل الثوب ، غسل ما لصق به من رطوبة الميت وقذارته ، ولا يدل ذلك على النجاسة الحكمية .

وكل ذلك مدفوع :

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٤ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٤ من ابواب النجاسات .

أما الأول : فيرد عليه :

اولاً : ان ارتكاز عدم زوال النجاسة عن نجس العين الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ـ من قبيل طهارة الكلب بصيرورته ملحاً ، او طهارة الكافر بصيرورته مسلماً ـ ، انما يتم في الموارد التي تكون النجاسة الشرعية فيها بنكتة القذارة ، لا بنكات معنوية ، كما في المقام ، وكما في نجاسة الكافر والخمر ، لان زوال تلك النكتة المعنوية بالتطهير ، ليس على خلاف الارتكاز ، بخلاف خروج ما يكون بذاته قذراً عن القذارة .

وثانياً : أنه كما ينافي مع الارتكاز ، ارتفاع النجاسة عن نجس العين ، كذلك ينافي مع الارتكاز ، حمل الأمر بالغسل على نجاسة الثوب الملاقي مع طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ ، لأن الارتكاز يقضي بعدم منجسية الطاهر . وكذلك يعتبر ايجاب غسل النظيف والطاهر تعبداً على خلاف الإرتكاز . فإذا كانت كل المحتملات على خلاف الارتكاز ، فليؤخذ بظهور الأمر بالغسل في النجاسة .

واما الثاني : فيرد عليه :

اولاً : ان ما تقدم من الروايات ، مشتمل على ما هو مختص بفرض الرطوبة ، اذ قد فرض فيه ان شيئاً ما قد اصاب الثوب من الميت ، وهذا لا يتصور مع الجفاف . ووجود ما يدل على الامر بالغسل مطلقاً لا يكون مضراً .

وثانياً : لو سلّم الاطلاق ، فظهور مادة الغسل في ثبوت النجاسة في مورده ، مع ارتكاز عدم سراية النجاسة بلا رطوبة ، يكون كالقرينة المتصلة على تقييد الاطلاق .

واما الثالث : فيرد عليه : ان حمل الامر بغسل الثوب ، على ارادة ازالة العين التي التصقت به من الميت ، خلاف الظاهر ، لان المفهوم عرفاً من الامر بالغسل ، ملاحظة الغسل لا بوصفه مجرد مزيل ، بل باعتباره منظفاً للمحل .

وكذا أجزاؤها المبانة منها ، وان كانت صغاراً(١) .

واعتباره كذلك يساوق النجاسة عرفاً .

ومن جملة ما يمكن ان يستدل بـه على النجـاسة ، مـوثّقة عمـاّر : « قال : سئل ابو عبد الله (ع) ، عن رجل ذبح طيراً فوقـع بدمه في البئر فقال : ينزح منها دلاء ، هذا إذا كان ذكياً فهـو هكذا . ومـا سوى ذلـك مما يقـع في بئر المـاء فيموت فيه : فاكثره الانسان ، ينزح منها سبعون دلواً ، واقله العصفور ، ينـزح منها دلو واحد ، وما سوى ذلك فيما بين هذين »(١) .

فان هذه الرواية تفرق بين جيفة المذكّى وجيفة الميتة ، والمنسبق إلى الذهن العرفي المتشرعي من هذه التفرقة ، انها بلحاظ نجاسة الميتـة ، بعد أن كـان اهم فارق مركوز بين الجيفتين ، نجاسـة الميتة وطهـارة المذكى . وحيث جعلت ميتـة الانسان معطوفة على ميتة غيره ، بـل اشد منهـا ، استفيد من ذلـك نجاستهـا ، سواء كان الامر بالنزح الزامياً أو تنزيهياً .

ومثل هذا التقـريب ، لم يكن بالامكـان اجراؤه فيـما تقدم ، عنـد محاولـة الاستدلال بروايات النزح على اصل نجاسة الميتـة ، لان هذا التقـريب ، يعتمد على افتراض المفروغية عن ارتكاز نجاسة ميتة الحيوان .

(١) قـد يشك في الحكم بنجـاسة الجـزء المبـان ، بـدعـوى : ان العنـوان المأخوذ في موضوع روايات النجاسـة هو الميتـة ، والجزء من الحيـوان الميت ، لا يصدق عليه هذا العنوان ، فلا يشمله دليل النجاسة .

ويمكن دفع هذا التشكيك :

تارة : بان اتصال بعض الاجزاء ببعض ، لما كان دخله في النجاسة عـلى

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢١ من ابواب الماء المطلق .

خلاف الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع ، فتلغى هذه الخصوصية ، ويكون للدليل اطلاق لفرض الانفصال .

واخرى : بالتمسك بمثل رواية قاسم الصيقل ـ لو تم سندها : قال : « كتبت إلى الرضا (ع) : اني أعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، فيصيب ثيابي ، أفأصلّي فيها ؟ فكتب إليَّ : اتخذ ثوباً لصلاتك . . إلخ»[١] ، فإن النظر في الرواية ، إلى سراية النجاسة إلى الثوب بالملاقاة ، فهي تدل على أن الجلد المنفصل نجس ، فكذلك سائر الأجزاء المبانة .

وثالثة : بالتمسك بظهور ما دل على طهارة الاجزاء التي لا تحلها الحياة ، كرواية حريز قال : « قال ابو عبد الله ، لزرارة ، ومحمد بن مسلم : اللبن ، واللّباء ، والبيضة ، والشعر ، والصوف ، والقرن ، والناب ، والحافر ، وكل شيء يفصل من الشاة والدابة . فهو ذكي ، وان اخذته منه بعد ان يموت ، فاغسله وصلّ فيه »[٢] . فان امره بالغسل على تقدير الاخذ بعد الموت ، قرينة على النظر إلى الطهارة في قوله : (فهو ذكي) . وحينئذ ، يدل على ان الجزء المبان في الجملة محكوم بالنجاسة ، وإلا لم يكن هناك معنى للتنصيص . على هذه الاجزاء فقط .

ورابعة : بالاستناد إلى ما دل على ان القطعة المبانة من الحيوان الحي ميتة ، بدعوى : التعدي عرفاً ، وكون ذلك الدليل قرينة على ان الميتة عنوان لوحظ موضوعاً للحكم الشرعي بنحو ينطبق على الجزء ايضاً .

وخامسة : بلحاظ ما دل على نجاسة الميتة، معلقاً للحكم على عنوان الجيفة ، من قبيل : قوله ـ في رواية حريز ـ : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب ، فإذا تغير الماء ، وتغير الطعم فلا تتوضأ منه ولا

(١) وسائل الشيعة باب ٣٤ من النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة .

تشرب »[1] . بدعوى : ان الجيفة كما تصدق على الكل ، تصدق ايضاً على القطعة المبانة من الميت ، فيتمسك باطلاقها .

وسادسة : بصحيحة محمد بن مسلم ، الناهية عن الاكل من آنية اهل الكتاب ، معللة ذلك بأنهم ياكلون فيها الميتة[2] ، مع وضوح انهم إنما يأكلون فيها جزءاً من الميتة بعد اقتطاعه ، فلو لم يكن نجساً لما تنجس الإناء .

وسابعة : بالاستناد إلى استصحاب النجاسة الثابتة قبل فصل الجزء عن الميتة .

والمهم هو التقريب الأول . واما التقريبات الاخرى فاكثرها قابلة للمناقشة .

اما الثاني : فلضعف سند الرواية .

واما الثالث : فلأن قوله : (فهو ذكي) ، لعله في مقام بيان التذكية في مقابل الميتة وآثارها، فلو التزم بأن القطعة المبانة طاهرة مطلقاً، لا يلزم من ذلك الغاء خصوصية العناوين المذكورة في الرواية ، اذ يكفي في خصوصيتها جواز الصلاة فيها .

واما الرابع : فلإمكان منع التعدي عرفاً ، من تنزيل القطعة المبانة من الحي منزلة الميتة ، إلى تنزيل القطعة المبانة من الميت ، لان الموت بالنحو المناسب للجزء ، عرض على تلك القطعة مستقلاً ، وعرض على هذه ضمناً ، فلا غرابة ـ بقطع النظر عن الارتكاز الملحوظ في التقريب الاول ـ ، في ان تكون النجاسة في القطعة المبانة من الحي استقلالية ، وتكون النجاسة في القطعة من الميتة منوطة باتصالها .

اللهم إلا أن يقال : أن مثل ما جاء عن أبي عبد الله (ع) ، في رواية أبي

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من الماء المطلق .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٤ من الاطعمة المحرمة .

بصير ـ لو تم سندها ـ ، من أنه قال : « في إليات الضأن تقطع وهي احياء : أنها ميتة » ، قد علّق فيه الحكم بالميتة وما تستتبع من نجاسة على عنوان : (إليات الضأن تقطع) ، وهذا العنوان ، كما ينطبق على الإلية المقطوعة حال اتصالها ، كذلك ينطبق عليها بعد قطعها ، فيثبت بالاطلاق أنها ميتة ونجسة بعد اقتطاعها أيضاً ، وإذا ثبت هذا في الإلية المقطوعة ، يثبت في أصل الميتة أيضاً .

واما الخامس : فلأن تلك الروايات ، ليست في مقام البيان من ناحية اصل نجاسة الجيفة ، ليتمسك باطلاقها ، بل هي في مقام بيان انفعال الماء وعدم انفعاله .

نعم لا بأس بالتقريب السادس .

وأما السابع ، وهو الاستصحاب ، فقد يستشكل في جريانه فيما إذا حصل الانفصال والموت في آن واحد ، إلا أن يتمسك بالاسنصحاب التعليقي ،ويقال: بأن هذا لو مات قبل ساعة لكان نجساً ، فتستصحب هذه القضية التعليقية إلى حين الانفصال .

وهكذا نعرف : أن أوضح التقريبات في دفع التشكيك هو الأول، أي الغاء خصوصية الاتصال والهيئة التركيبية بالارتكاز العرفي . بل يمكن ان يقال في دفع التشكيك : ان ميتة الحيوان ، إذا قسمت إلى اجزاء فكل جزء ، وان كان لا يصدق عليه عنوان الميتة فلا يكون فرداً مستقلاً من موضوع دليل النجاسة ، ولكن مجموع الاجزاء ، يصدق عليها انها ميتة ذلك الحيوان ، لأن كونها كذلك ، غير موقوف على اتصال بعضها ببعض ، فيثبت باطلاق الدليل نجاسة المجموع ، من دون حاجة إلى الاستعانة بالارتكاز العرفي ، لالغاء دخل الهيئة التركيبية في موضوع النجاسة، وإنما نحتاج إليه لإلغاء دخل ما يكون دخله أوضح بطلاناً ، وهو انحفاظ سائر الأجزاء وعدم تلفها ، فإنه بعد تجزئة الميتة إلى اجزاء ، تثبت النجاسة للمجموع ، على تجزئته ، لكونه ميتة .

عدا ما لا تحلّه الحياة منها(١) كالصوف ، والشعر ، والوبر ، والعظم ، والقرن ، والمنقار ، والظفر ، والمخلب ، والريش ، والظلف ، والبيضة اذا اكتست القشر الأعلى .

ولا يحتمل عرفاً ، دخل بقاء جزء وعدم تحلله في بقاء النجاسة في الجزء الآخر المنفصل عنه ، وبذلك يثبت المطلوب .

(١) دراسة حكم ما لا تحلّه الحياة من أجزاء الميتة تارة : يكون بلحاظ أدلة نجاسة الميتة الأولية . وأخرى : بلحاظ الروايات الخاصة الواردة فيما لا تحله الحياة . فهنا مقامان :

اما المقام الاول : فقد يقال : بان المستفاد من الادلة الاولية نجاسة الميتة ، ومقتضى ذلك نجاستها بتمام اجزائها ، فتثبت النجاسة بالاطلاق للصوف والشعر ونحوه أيضاً .

ويمكن التشكيك في هذا الاطلاق بدعوى : ان نجاسة الميتة استفيدت من روايات من قبيل : ما فرض فيه وقوع الميتة في الماء ، أو تفسخ الفأرة في الاناء ، أو سقوط الحيوان وموته في السمن والزيت ونحو ذلك ، وامر فيه بنزح الماء ، او اراقة المائع ، أو غسل ما اصابه ذلك الماء ، ونحو هذا . ومن الواضح ان ذلك لا يستكشف منه نجاسة تمام اجزاء الميتة حتى صوفها وشعرها ، لان نجاسة ما عدا ذلك من اجزائها التي تحلها الحياة ، تكفي لتصحيح الامر بالنزح أو الاراقة او الغسل ، لان المفروض وقوع الميتة في الماء أو السمن لا وقوع شعرها أو صوفها خاصة .

نعم لو تم ما كان بلسان الفقه الرضوي : « ان مس ثوبك ميتاً فاغسل ما اصاب ، وان مست ميتة فاغسل يديك »(١) ، فقد يقال باطلاقه لمس صوف

---

(١) مستدرك الوسائل باب ٢٦ من النجاسات .

الميتة ، لان مس صوفها مس لها ، فيثبت باطلاق الامر بالغسل نجاسة الصوف ايضاً . وكذلك لو قيل بالتوسعة في مفهوم جسد الميت في قوله : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت »(١) ، بدعوى : ان شعر الميت من جسده .

ولكن الرضوي ساقط سنداً . والتوسعة المذكورة غير واضحة عرفاً .

والروايات التي ذكرناها في المسألة السابقة لإثبات نجاسة جزء الميتة ، والتي أخذ في موضوعها عنوان الجلود ، أو إليات الغنم المقتطعة من الحي ، أو الجيفة ، أو الميتة التي توجد في أواني أهل الكتاب ، لا تشمل مثل الصوف والشعر مما لا تحله الحياة كما هو واضح .

ولا يمكن التعدي من القدر المتيقن لدليل النجاسة ، وهو ما تحله الحياة ، إلى ما لا تحله الحياة من أجزاء الميتة ، بعد فرض عدم وجود الاطلاق اللفظي ، لأن الارتكاز العرفي ، ومناسبات الحكم والموضوع ، توجب احتمال الفرق وجداناً ، بل قد يدعى : أنه لو تم دليل على نجاسة الميتة بعنوانها ، لما اتجه الأخذ باطلاقه لاثبات نجاسة مثل الصوف والشعر : إما لخروج مثل ذلك عن العنوان موضوعاً ، بعد عدم شمول الموت له في نظر العرف ، وإما لخروجه حكماً ، لو سلّم شمول لفظ الميتة اصطلاحاً ، حتى لما لا يشمله الموت ، للتبعية ، وذلك بمناسبات الحكم والموضوع .

فعلى أي حال ، للتشكيك في وجود الاطلاق في نفسه ـ بقطع النظر عن الأخبار الخاصة ـ مجال ، ومعه ، يكون المرجع الأصول النافية للنجاسة .

المقام الثاني : فيما تقتضيه الروايات الخاصة . والكلام في ذلك يقع في جهتين : احداهما : في الروايات التي يستدل بها على طهارة ما لا تحله الحياة من الميتة . والأخرى : في الروايات التي قد يستدل بها على نجاسة تلك الأجزاء ، إما على نحو النجاسة العينية المطلقة ، أو على نحو النجاسة العينية التي تزول بالغسل ، كنجاسة ميت الانسان .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٤ من النجاسات .

أما الجهة الأولى : فروايات الطهارة طائفتان .

الأولى : ما دلت على طهارة العناوين المذكورة واستثنائها من حكم الميته ، بدون إعطاء العنوان الكلي الجامع لها ، من قبيل رواية الحسين بن زرارة : قال : « كنت عند أبي عبد الله (ع) ، وأبي يسأل عن اللبن من الميتة ، والبيضة من الميتة ، وأنفحة الميتة . فقال : كل هذا ذكي »[١]. ورواية الصدوق : « قال الصادق (ع) ، عشرة أشياء من الميتة ذكي : القرن ، والحافر ، والعظم ، والأنفحة ، واللبن ، والشعر ، والصوف ، والريش ، والبيض »[٢] .

وهذه الطائفة ـ والتي فيها ما هو معتبر السند ـ ، لا إشكال في دلالتها على الطهارة .

ولكن قد يستشكل في دلالتها على الضابطة الكلية ، وهي طهارة كل ما لا تحله الحياة ، ويقال : بلزوم الاقتصار على العناوين المذكورة فيها ، غير انه لا يبعد دعوى : استفادة قاعدة كلية منها ، بحمل ما ورد فيها من العناوين على المثالية ، واقتناص الجامع المنتزع منها بحسب فهم العرف والمناسبات التي يراها للحكم المذكور ، وجعله هو موضوع الحكم بالطهارة ، فمن القريب أن يقال : إن العرف يفهم من العناوين المذكورة ، انها كلها بنكتة مشتركة ، قد حكم عليها بالطهارة ، وهي كونها مما لا تحلها الحياة ، ولم تكن مصب الروح الحيوانية ، وإن كانت بالنظر العقلي الدقيق ، فيها شيء من الحياة ، وبذلك يستفاد من هذه الطائفة ما يستفاد من الطائفة الثانية ، من الحكم بطهارة كل ما لا تحله الحياة من أجزاء الحيوان .

الثانية : ما دلت على الطهارة بعنوان كلي ، ينطبق على ما ليس فيه روح ولا تحله الحياة من الأجزاء ، من قبيل رواية الحلبي ، عن أبي عبد الله (ع) ،

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦٨ من النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة .

« قال : لا بأس بالصلاة فيها كان من صوف الميتة ، إن الصوف ليس فيه روح »(١) .

ودلالتها على القاعدة الكلّية واضحة . كما أن المقصود من الروح فيها الحياة الحيوانية ، لا مجرد النمو ونحوه ، كما هو واضح عرفاً ، فيشمل كل جزء غير لحمي من الحيوان ، لأنه ليس فيه روح ، إما بالاطلاق اللفظي ، لو قيل بأن ما فيه الروح تعبير عرفي عن اللحم ، أو بالاطلاق المقامي ، باعتبار أن العرف يفهم أن ما فيه الروح والحياة الحيوانية هو اللحم فقط ، وقد أمضى ذلك في الرواية ، ولم ينبه على خلافه .

ومن جملة روايات هذه الطائفة أيضاً ، صحيحة حريز قال : « قال أبو عبد الله (ع) ، لزرارة ، ومحمد بن مسلم : اللبن ، واللّباء ، والبيضة ، والشعر ، والصوف ، والقرن ، والناب ، والحافر ، وكل ما يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي . وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه »(٢) .

فإنها تدل على طهارة عنوان كلّي هو : (كل ما يفصل عن الدابة) ، أي ما يعتاد فصله عنه خارجاً ، أو ما يكون من شأنه ذلك ، كناية عن كل ما كان عارية في جسم الحيوان بحسب الفهم العرفي ، وهو ضابط قريب عرفاً مع عنوان ما لا تحله الحياة من الحيوان ، وإن كانا يفترقان في صدق الأخير على العظم دون الأول . ولا يقدح في الاستدلال بها ، اختصاص صدرها بحال الحياة ، فإن ذيلها قد دل على عدم النجاسة بعد الموت أيضاً ، وإن أمر فيها بالغسل بلحاظ النجاسة العَرَضية ، التي سوف يقع الكلام فيها إن شاء الله تعالى .

كما ان ورود عنوان الشاة في موردها ، لا يضر بالاستدلال أيضاً ، إذ يتعدى منها ـ عرفاً ـ ، إلى غيرها ، إما بقرينة عطف الدابة عليها بعد حملها على

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦٨ من النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة .

مطلق ما يدب على الأرض ، أو بالفهم العرفي وارتكازهم عدم الفرق المستوجب لحمل المورد على المثالية .

ولكن قد يستشكل في دلالة هذه الرواية : بأن صدرها وارد فيها أخذ من الحيوان وهو حي ، وما هو محل الكلام ـ وهو المأخوذ من الميت من الأجزاء التي لا تحلها الحياة ـ ، تعرضت له الرواية في الفقرة الأخيرة في قوله : « وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه » ، وهذه الفقرة ـ بقرينة افتراضها للصلاة في المأخوذ ـ ، تختص بمثل الصوف والشعر ، فلا يستفاد منها طهارة جميع الأشياء المذكورة .

وهذا الاشكال يمكن دفعه ، بأن ظاهر قوله : (وإن أخذته) ، كون مرجع الضمير ، تمام ما ذكر في الفقرة الأولى . وإرادة خصوص الصوف والشعر مما ذكر قبله وبعده أشياء أخرى في صدر الرواية ، خلاف المتفاهم العرفي جداً ، على نحو لا يصح قوله : (وصلّ فيه) ، قرينة عليه ، بل يكون ظهور الضمير ، قرينة على أن المراد بالصلاة ، المثال للانتفاع به على نحو ما ينتفع بالطاهر ، فيتم الاستدلال .

ومن جملة روايات هذه الطائفة أيضاً : الرواية التي ينقلها الشيخ ، باسناده عن صفوان ، عن حسين بن زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) : « أنه قال : العظم والشعر والصوف والريش وكل ذلك نابت لا يكون ميتاً »[1] . وقد أرسلها الكليني عن صفوان ، غير أنه ورد فيها عنوان : « إن كل نابت لا يكون ميتة »[2] ، وهو أظهر في الدلالة على الضابط العام وهو : (ان كل نابت ليس بميتة)، مما ورد في نقل الشيخ، إذ قد يمنع دلالته على ذلك، حيث لم ينف الميتة عن كل نابت ، وإنما نفى عن العناوين المذكورة . إلا أن الصحيح استفادة العموم

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة ح ١٢ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة ح ٨ .

منه أيضاً بحسب المتفاهم العرفي ، حيث يفهم منه أن النابتية هي علة الحكم عليها بأنها ليست بميتة .

الجهة الثانية : في الروايات التي قد يستدل بها على النجاسة ، فمن تلك الروايات ، رواية الحلبي قال : « سألته (ع) عن الثنية تنفصم وتسقط ، أيصلح أن تجعل مكانها سن شاة ؟ . قال : إن شاء فليضع مكانها سناً ، بعد أن تكون ذكية »[1] .

فقد اشترط عدم كون السن من الميتة ، فلو كان السن من الميتة طاهراً ، لما وجد مبرر لهذا الاشتراط .

ويرد عليه : أن الاشتراط ليس له ظهور في كونه ناظراً إلى ناحية النجاسة ، فلعله بلحاظ وجود حزازة في الانتفاع بسن الميتة ، أو حزازة في الصلاة معه ، ولا يكفي ذلك لإثبات النجاسة .

وغاية الأمر : أن ذلك يكون مقيداً لعموم التعليل في مثل رواية الحلبي ، المتكفلة لتعليل جواز الصلاة في الصوف بأنه ليس فيه روح ، باخراج السن من عموم التعليل فيه ، دون أن تثبت النجاسة ، بعد قصور أدلة النجاسة في نفسها كما عرفت . هذا مضافاً ، إلى أن النّاب صرح به في رواية حريز ، ومعه يتعين حمل الاشتراط في رواية الحلبي على الاستحباب .

ومن تلك الروايات ، رواية مسعدة بن صدقة ، عن جعفر ، عن أبيه « قال : قال جابر بن عبد الله : ان دباغة الصوف والشعر غسله بالماء ، وأي شيء يكون أطهر من الماء »[2] .

فإن التعبير بالدباغة ، إنما هو انسياق مع ما اشتهر من مطهرية الدباغة للجلود . ومفاد الرواية ، هو أن الصوف والشعر يطهر بالغسل بالماء ، وحيث لم

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٦٨ من أبواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة باب ٦٨ من النجاسات .

تفرض نجاسة عرضية للصوف والشعر ، كانت الرواية دالة على النجاسة الذاتية ، ولكنها سنخ نجاسة ترتفع بالغسل ، كنجاسة الميت من الانسان التى ترتفع بتغسيله .

ويرد عليه ـ مضافاً إلى ضعف سند الرواية ، حيث لم تثبت وثاقة مسعدة بن صدقة ، وغرابة رواية الأئمة عن جابر ـ ، ان الرواية في مقام بيان المطهر للصوف والشعر ، وليست في مقام البيان من ناحية أصل نجاستهما ، ليتمسك بالاطلاق لفرض عدم الملاقاة مع الرطوبة ، فلعل النجاسة الملحوظة ، هي النجاسة العَرَضية الحاصلة من الملاقاة بالرطوبة في فرض النتف .

ولكن هذا لا يخلو من تأمل : لأن الظاهر من الرواية ، كونها في مقام دفع استغراب مطهرية الماء ، ولهذا تقول : وأي شيء يكون أطهر من الماء ، ولا غرابة في مطهرية الماء من النجاسة العرضية ، الحاصلة بالملاقاة ، فنفس ذلك قد يكون قرينة ، على أن النظر إلى ارتفاع النجاسة الذاتية بالماء ، وهو أمر غريب يناسب سياق الرواية الوارد في مقام دفع الاستغراب . غير أن المتعين حينئذ ، الحمل على المطهرية التنزيهية جمعاً بينها وبين روايات الطهارة .

ومن تلك الروايات ، رواية حريز المتقدمة ، التي ورد فيها قوله : « وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه » بدعوى : أن الأمر بالغسل ، حيث لم يفرض في موضوعه الملاقاة مع الرطوبة ، يدل على النجاسة الذاتية للصوف ونحوه .

ويرد عليه : أن ارتكازية عدم ارتفاع النجاسة الذاتية بالغسل ، تكون بنفسها قرينة على أن الأمر بالغسل ، إنما هو في مورد الملاقاة مع ما تحله الحياة من أجزاء الميتة بالرطوبة ، لا مطلقاً .

هذا مضافاً . إلى تعينّ الحمل على الاستحباب والتنزه في مقام الجمع مع مثل رواية الحلبي ، لأبعدية الجمع بينهما ، بحمل رواية الحلبي على ما بعد

الغسل . وإن فرض تساوي الجمعين في نظر العرف ، كفى ذلك في الحكم بعدم النجاسة ، لعدم الدليل .

وهكذا نعرف ، ان العناوين التي ذكرها السيد الماتن (قدس سره) ، من أجزاء الميتة التي لا تحلها الحياة ، كلها محكوم عليها بالطهارة . غير أنه ينبغي البحث في خصوص البيضة منها ، حيث انهم اشترطوا في الحكم بطهارتها اكتسابها القشر الأعلى ، فنقول : أما وجه الحكم بالطهارة فيها .

فأولاً : عدم تمامية مقتضي النجاسة ، حيث ناقشنا في تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الميتة كي يشمل البيضة .

وثانياً : أنه لو سلّم الاطلاق لكل جزء من الميتة ، فالبيضة خارجة عن أجزائها عرفاً ، خصوصاً بعد اكتساب القشرة .

وثالثاً : الروايات التي استثنت البيضة عن الميتة تفصيلاً ، أو باعتبار اندراجها في الضوابط العامة المستثناة فيها .

والمهم من البحث في البيضة يقع في جهتين :

الأولى : في حكمها قبل اكتساب القشرة .

الثانية : في شمول الحكم المذكور للبيض من الحيوان حرام اللحم .

أما الجهة الأولى : فلا إشكال في نجاسة البيضة قبل اكتساب القشر ، ولو من جهة الملاقاة مع النجس من أجزاء الميتة . وأما بعد اكتسابه بنحو يمنع عن السراية ، فمقتضى ما ذكرناه الآن ، هو الحكم بطهارتها ، دون فرق بين أن تكون قد اكتسبت القشر الأعلى أم لا .

والمشهور بين الفقهاء : اشتراط القشرة الصلبة ، مستندين في ذلك إلى رواية غياث ، عن أبي عبد الله (ع) : « في بيضة خرجت من است دجاجة

سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام[1] .

ميتة . قال (ع) : إن كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها »[1]

والاستدلال بها ، موقوف على تمامية سندها ، وأن يكون البأس الملحوظ فيها هو النجاسة ، لا حرمة الأكل قبل اكتساب القشر ، ولو بملاك كونها من الخبائث كالميتة نفسها . ولا قرينة على أن الملحوظ في البأس هو النجاسة ، لأن حرمة الأكل نحو بأس وشدة أيضاً . والنجاسة تستتبع حرمة الأكل ، وبهذا كانت حرمة الأكل متيقنة ، فتنفى النجاسة بالأصل ، أو بالفحوى من أدلة طهارة ما ليس فيه روح .

(١) هذه هي الجهة الثانية في شمول الحكم بالطهارة ، لما إذا كانت من حرام اللحم الطاهر العين في حال الحياة ، ذلك انه نسب إلى بعض القول باختصاص الحكم بالبيض من حلال اللحم .

ويمكن توجيهه بدعوى : أن مدرك الحكم بالطهارة هو الروايات المخصصة لأدلة النجاسة الواردة في البيض ، أو في مطلق ما لا تحله الحياة ، وهذه الروايات ، لا تشمل بيض حرام اللحم ، لأنه قد ورد بعضها في أكل بيض الدجاج[2] ، وبعضها في جواز الصلاة[3] ، وورد في بعضها التعبير بأن فيها منافع الخلق[4] ، المنصرفة عرفاً إلى منفعة الأكل ، وعطف في بعضها البيض على اللبن واللباء[5] ، مما قد يدعى إيجابه للانصراف إلى البيض الذي يكون في معرض الاستعمال والغذاء .

ولكن الصحيح ، ان هذا لا يكفي للحكم بنجاسة البيضة من حرام اللحم الطاهر العين وذلك .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة ح ٦ .

(٢) و (٣) و (٤) و (٥) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة .

وسواء اخذ ذلك ، بجزٍّ أو نتف أو غيرهما . نعم يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة(١) .

أولاً : لعدم تمامية مقتضي النجاسة في نفسه ، على ما مضى من عدم تمامية الاطلاق .

وثانياً : لأنه لو فرض تمامية الاطلاق في روايات النجاسة لكل جزء من الميتة ، فالبيضة ليست منها عرفاً .

وثالثاً : لتمامية الاطلاق في بعض روايات الاستثناء ، كرواية الحسين ابن زرارة المتقدمة ، لخلوها من تلك القرائن المدعاة .

(١) يمكن أن يستدل على التفصيل بين النتف والجزّ بوجوه :

الأول : أن الأخذ بالنتف ، يوجب قطع أصول الشعر وهي مما تحله الحياة ، فيتعين الحكم بالنجاسة .

وفيه : **أولاً** : ان غايته الحكم بنجاسة أصول الشعر المنتوف ، كما هو واضح .

وثانياً : أن الصحيح هو الحكم بطهارة أصوله أيضاً ، إذ لو سلّمنا أنها مما تحله الحياة في نظر العرف ، فلا يمكن إثبات نجاستها ، لعدم وجود اطلاق في دليل النجاسة على ما تقدم .

الثاني : الاستدلال برواية الجرجاني ، عن أبي الحسن (ع) ، قال : « كتبت إليه اسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً . فكتب : لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب ، وكلما كان من السخال الصوف ان جزّ ، والشعر ، والوبر ، والأنفحة ، والقرن ، ولا يتعدى إلى غيرها إن شاء الله »(١) . وهي

---

(١) فروع الكافي للشيخ الكليني . كتاب الأطعمة باب ما ينتفع به من الميتة ج ٦ الحديث ٦ وقد نقلت في الوسائل عن الكافي بتوسيط أبي اسحاق بين الجرجاني وأبي الحسن (ع) .

ويلحق بالمذكورات الانفحة(١) .

المكاتبة التي يدَّعى وجود السقط فيها ، حيث انها بعد أن استثنت « كلما كان من السخال .. الخ » ، لم يصرح بحكمها ، وإن كان يفهم من السياق ، ان حكمها نقيض ما ذكر أولاً ، أي جواز الانتفاع بها .

وتقريب الاستدلال بها هو : التمسك بمفهوم قوله : « الصوف إن جزّ » ، لما إذا نتف الصوف عن جلد الميتة ، حيث يكون دالاً على المنع من الانتفاع به ، فيكون ظاهراً عرفاً في نجاسته ، بناءاً على انصراف دليل عدم جواز الانتفاع إلى النجاسة .

وفيه : أولاً : ضعف سندها .

وثانياً : انها معارضة برواية حريز المتقدمة ، التي جاء فيها قوله : « وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه » ، إذا فرض ظهور تلك الرواية في النظر إلى النجاسة العَرَضية الحاصلة بالملاقاة بالرطوبة لما تحله الحياة من الميتة على ما تقدم ، لأن من الواضح حينئذ ، كون موردها هو النتف ، إذ في حالة الجز لا توجد الملاقاة المزبورة عادة ، فيكون الأمر بالغسل بنفسه دليلاً على نفي النجاسة الذاتية .

(١) وذلك للروايات العديدة ، التي استثنت الأنفحة ضمن ما استثنت من العناوين ، لو فرض تمامية المقتضي للنجاسة فيها ، كصحيحة زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : سألته عن الأنفحة تخرج من الجدي الميت قال : لا بأس به ، قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت . قال : لا بأس به ، الحديث »(١) ، فالحكم باستثناء الأنفحة عن الميتة مما لا ينبغي الاشكال فيه .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة .

ومهمُّ البحث في المقام عن جهتين :

الجهة الأولى : في تشخيص الصغرى ، فإن الأنفحة قد اختلف في انها اسم الظرف ، أو المظروف ، أو هما معاً .

وقد خرجت الكلمة المذكورة عن مجال المحاورات العرفية اليوم ، وتحديدات اللغويين لها أيضاً لا تخلو من تشويش واختلاف ، كما يظهر لمن راجع كلماتهم . فالمدلول اللغوي للكلمة في عصر صدور هذه الروايات ، مجمل لدينا لا يمكن تحديده ، وبناءاً على ذلك ينبغي أن يقال : إنه تارة : يبنى على إنكار وجود إطلاق في دليل النجاسة يشمل كل جزء جزء من الميتة . وأخرى : يفترض تمامية الاطلاق .

فعلى التقدير الاول : يكون الحكم هو طهارة الظرف والمظروف معاً ، تمسكاً بالاصول المؤمِّنة .

وعلى الثاني : فاما ان يستفاد من روايات استثناء الانفحة ، ان المظروف متيقن الارادة فيها على كل حال ، باعتبار نظرها إلى ما فيه منافع الناس ، ويستعمل في الجبن ونحو ذلك من التعبيرات الواضحة في النظر إلى المظروف . أو يقال بالاجمال فيها ايضاً ، واحتمال ان يكون نظرها إلى الظرف فقط .

فعلى الاول : يقتصر في الحكم بالطهارة على المظروف فقط ، ويبقى الظرف مشمولاً لإطلاق ادلة النجاسة .

لا يقال : على هذا يمكن التمسك بدليل تنجيس النجس لملاقيه ، لاثبات نجاسة المظروف ايضاً .

فانه يقال : دليل استثناء الانفحة ، وان كانت ناظرة إلى النجاسة الذاتية الناشئة من الميتة ، الا أنه لا اشكال في ظهورها بل صراحتها في الطهارة الفعلية المسوِّغة للانتفاع بها ، فلو كانت نجاسة الظرف تسري إلى المظروف ، لسقط عن الانتفاع الفعلي ، بمجرد موت الحيوان عادة .

لا يقال : يقع التعارض بين دليل نجاسة الميتة ودليل تنجيس المتنجس ، حيث يكون دليل استثناء الانفحة تخصيصاً لأحدهما ، وبعد التساقط ، يحكم بطهارة الظرف ايضاً .

فانه يقال : دليل التنجيس نعلم بسقوط اطلاقه في المقام ، إما تخصيصاً أو تخصصاً ، فلا يمكن ان يعارض به الاطلاق من دليل نجاسة الميتة ، الا بناءاً على جواز التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص ، وهو باطل عندنا .

لا يقال : ارتكازية السراية بين المتلاقيين مع الرطوبة ، توجب ظهور روايات استثناء الانفحة في طهارة الظرف والمظروف معاً .

فانه يقال : هذا الارتكاز ، وان كان ثابتاً في ذهن العرف والمتشرعة ، وعلى اساسه نستفيد طهارة المتلاقيين في سائر الموارد ، الا انه في خصوص المقام لا يمكن التعويل عليه ، باعتبار ان ارتكازية السراية ، يقابلها ارتكاز عدم الفرق في نجاسة الميتة بين هذا الجزء وسائر الاجزاء ، وكما ان الالتزام بطهارة المظروف دون الظرف ، يعني تحديد الارتكاز الاول ، كذلك الالتزام بنجاسة الظرف ، يعني تحديد الارتكاز الثاني .

واما على التقدير الثاني : وهو اجمال روايات استثناء الانفحة وترددها بين الظرف والمظروف ، وهذا ما لا نقول به ، فتارة : يفرض ان كلا من الظرف والمظروف جزء من الميتة ، مشمول لاطلاق دليل النجاسة . واخرى : يفرض ، ان الجزء هو الظرف فقط ، واما المظروف فهو كالبيض ليس من اجزاء الميتة .

اما على الفرض الاول : فيمكن اثبات طهارة المظروف ، بدعوى : ان العرف لا يحتمل نجاسة المظروف مع طهارة الظرف ، باعتبار ان جزئية الظرف والتصاقه بالميتة ، واقتضاء الموت لنجاسته بحسب المناسبات المركوزة لدى العرف ، آكد واشد من المظروف ، فتنعقد ببركة هذا الفهم العرفي ، دلالة

عرفية في دليل الاستثناء لشمول المظروف ، حتى لو كان النظر فيه إلى الظرف خاصة .

ولو انكرنا هذا الوجه ، اندرج المقام في موارد دوران امر المخصص المنفصل بين المتباينين ـ وهما الظرف والمظروف ـ ، فلو قيل في مثله : بأن عموم العام لكل من الفردين ، يعارض عمومه للآخر فيسقطان معاً ، حكم بطهارة الظرف والمظروف معاً ، رجوعاً إلى الاصول العملية . وان قيل : بسقوط احد الاطلاقين وبقاء الآخر باجماله على حجيته ، لزم الاحتياط لا محالة ، باعتبار العلم بالحجية على النجاسة في احدهما .

واما على افتراض عدم جزئية المظروف للميتة ، فبالامكان اثبات طهارته ، مع الاستغناء عما سبق باحد وجهين آخرين :

الاول : التمسك باطلاق دليل النجاسة في الظرف ، لرفع اجمال دليل الطهارة وتعيينه في المظروف :

الثاني : التمسك بالاصول المؤمِّنة ، بعد عدم شمول دليل النجاسة له ، فيحكم بعدم نجاسة المظروف ذاتاً وعَرَضاً ، ونجاسة الظرف ذاتاً . اما عدم نجاسة المظروف ذاتاً فللاصل ، واما عدم نجاسته عَرَضاً فلدليل الاستثناء ، فانه سواء كان شاملاً للظرف أو المظروف ، يدل على عدم النجاسة العرضية للمظروف كما هو واضح ، واما نجاسة الظرف ، فللتمسك باطلاق دليل النجاسة فيه .

الجهة الثانية : من البحث في شمول الحكم بالطهارة لأنفحة ما لا يؤكل لحمه ، ويمكن تقريب الحكم بطهارتها باحد وجوه :

الاول : ان الانفحة بمعنى المظروف ، ليست جزءاً من الميتة ، فلا تقتضي للحكم عليها بالنجاسة ، فيرجع فيها إلى اصالة الطهارة .

وفيه : انه لو اريد بهذا الوجه ، نفي النجاسة الذاتية عن الانفحة من غير

المأكول ، باعتبار قصور مقتضيها عنها ، فهو صحيح ، غير انه لا ينتج الطهارة الفعلية . وان اريد به نفي النجاسة العَرَضية ايضاً ، بدعوى : ان دليل انفعال ملاقي الميتة ، مخصوص بموارد الملاقاة الخارجية مع الميتة ، فلا اطلاق له لمثل الملاقاة الداخلية في محل الكلام ، فهو فاسد ، اذ لو سلّم عدم وجود اطلاق لفظي في ادلة انفعال ملاقي الميتة ، فلا اشكال في ان العرف يلغي خصوصية الملاقاة مع النجس من خارج أو من داخل ، ويفهم من الدليل مدلولاً اوسع من مورد الملاقاة الخارجية .

الثاني : دعوى قصور دليل نجاسة الميتة في نفسه عن الانفحة بكلا جزئيها الظرف والمظروف ، اما المظروف ، فلعدم كونه من أجزاء الميتة ، واما الظرف ، فلأنه وان كان جزءاًمنها ، غير انه لا يوجد في دليل النجاسة اطلاق لكل جزء من الميتة ، كي يشمل مثل هذا الجزء ايضاً .

وهذا الوجه ، يتوقف تماميته على قصور الاطلاق في ادلة نجاسة الميتة لاجزائها ، وعدم كونه من القدر المتيقن ، بضم ارتكاز عدم الفرق .

الثالث : بعد افتراض تمامية المقتضي للنجاسة في نفسه ، يتمسك بعموم الضابط الكلي الذي استثني من النجاسة في روايات الاستثناء ، من قبيل ما ورد في رواية الحلبي المتقدمة : « لا بأس بالصلاة في صوف الميتة ، ان الصوف ليس فيه روح » ، فانها مطلقة وغير مختصة بمأكول اللحم .

وفيه : ان روايات الاستثناء ، لا تنفي الا النجاسة الذاتية الناشئة من الموت ، فهي تدل على ان النجاسة التي تحصل بالموت ، لا تكون الا فيما له روح من اجزاء الحيوان ، واما النجاسة العَرَضية الحاصلة بالملاقاة مع الميتة برطوبة ، فلا نظر إلى نفيها ، فلا بد في نفي النجاسة العرضية للمظروف ، من التشبث ببعض ما سبق .

الرابع : التمسك بالاطلاق في بعض روايات استثناء الانفحة ، لما إذا

وكذا اللبن في الضرع . ولا ينجس بملاقاة الضرع النجس ، لكن الاحوط الاجتناب[١] .

كانت من غير المأكول ، فان جملة منها ، وان كانت ناظرة إلى الانتفاع بها ووضعها في الجبن ، مما يعني اختصاصها بالمأكول ، غير ان هنالك ما يمكن دعوى الاطلاق فيه ، من قبيل : رواية الحسين بن زرارة المتقدمة ، حيث كان السؤال فيها عن الانفحة من الميتة بقول مطلق .

وهذا الوجه يتوقف على امرين :

الاول : عدم استظهار انصراف عنوان الانفحة ، إلى خصوص ما كان متعارفاً وضعه في الجبن ، وهو الانفحة من المأكول .

الثاني : ان يكون المراد من الانفحة ، الظرف ، أو الظرف والمظروف معاً ، اما لو اريد منها المظروف فقط ، فغاية ما يثبت بالاطلاق المذكور ، هو انتفاء النجاسة الذاتية التي تنشأ من الموت ، ولا يثبت به الطهارة الفعلية . والوجه في ذلك هو : انه وان كان المستظهر دلالتها على الطهارة الفعلية لا الحيثية ، الا ان ذلك لم يكن باعتبار ظهور الخطاب لفظاً ، وانما كان بنكتة دفع اللغوية ، فيما لو كان الجواب حكماً جهتياً حيثياً لا ينفع السائل في وظيفته العملية ، ومن الواضح ، ان هذه النكتة ، لا تقتضي الاطلاق اذ يكفي لدفع اللّغوية المذكورة ، ان يكون الحكم فعلياً بلحاظ ما هو المتيقن من الخطاب ومحل ابتلاء المكلفين ، وهو الانفحة من مأكول اللحم ، وعليه ، فلا بأس بالتمسك باطلاق ادلة الانفعال في انفحة غير المأكول .

(١) يقع البحث أولاً : عن طهارة اللبن في ضرع الميتة من مأكول اللحم ، وبعد الفراغ عن ذلك ، يبحث عن لبن الميتة من غير المأكول .

والبحث عن لبن الميتة من الحيوان المأكول ، تارة : على مستوى القاعدة

والروايات العامة . واخرى : على مستوى الروايات الواردة في لبن الميتة خاصة .

اما على مقتضى القواعد العامة : فالصحيح هو عدم ثبوت النجاسة الذاتية ، اما لعدم الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لكل جزء منها ، أو لعدم كون اللبن من اجزائها ، أو لشمول ضابط ما ليس له روح ، المستثنى من دليل النجاسة للّبن ايضاً . واما النجاسة العَرَضية - باعتبار الملاقاة مع الضرع - ، فنفيها مبني على الالتزام باحد الامرين : من دعوى قصور دليل الانفعال للملاقاة الداخلية مع الميتة ، أو دعوى عدم نجاسة الضرع ، لقصور دليل نجاسة الميتة عن شمول كل جزء منها . وكلاهما ممنوع .

واما الروايات الخاصة : فهي متنافية فيما بينها . فمثل رواية الحسين ابن زرارة المتقدمة ، دلت على طهارة اللبن ، ومثلها رواية زرارة المتقدمة وغيرها ، ومفادها نفي النجاسة الذاتية والعَرَضية للّبن معاً .

وهناك من الروايات الخاصة ، ما قد يجعل معارضاً لذلك ، من قبيل رواية وهب : « ان علياً (ع) ، سئل عن شاة ماتت فحلب منها اللبن . فقال (ع) : ذلك الحرام محضاً »[١] .

ودلالتها ، وان كانت على الحرمة دون النجاسة ، غير ان هذا لا يرفع التعارض بينها وبين الطائفة الاولى الدالة على الطهارة ، وذلك باعتبار ان دلالتها على ذكاة اللبن في الضرع ، وانه لا بأس به ، بلحاظ الحلّية وجواز الانتفاع به ، لا مجرد الطهارة المستوجبة لعدم غسل ملاقيه فحسب . ورواية الجرجاني المتقدمة ، حيث حصرت المستثنى من الميتة في عناوين ليس اللبن منها ، ثم ذيلت ، بأنه لا يتعدى إلى غيرها ، وهو مما يأبى عن التخصيص عرفاً ، فيكون

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة ج ١١ .

خصوصاً إذا كان غير مأكول اللحم[١] .

دليلاً على عدم الانتفاع بغيرها ، فيعارض اخبار الطهارة بالتقريب المتقدم .

ولكن رواية وهب ساقطة سنداً بوهب . وكذلك لا اعتبار برواية الجرجاني سنداً ، لعدم ثبوت وثاقته . وبهذا تبقى روايات الطهارة بلا معارض ، فلا تصل النوبة إلى ايقاع التعارض بين الطائفتين من الروايات ، ليعالج التعارض تارة : بالالتزام باستحكامه ، وترجيح روايات النجاسة ، لموافقتها للسُّنة القطعية الدالة بالاطلاق على نجاسة اللبن ، باعتباره جزءاً من الميتة أو ملاقياً لها بالرطوبة . واخرى : بالالتزام بالجمع العرفي ، بحمل روايات المنع على التنزه ، وثالثة : بالالتزام باستحكام التعارض بين دليل الحلّية ورواية وهب ، لصراحتها في الحرمة على نحو يأبى عن الحمل على التنزه ، ويرجع بعد ذلك إلى اطلاق قوله : ـ في رواية الجرجاني ـ (ولا يتعدى إلى غيرها) ، بدعوى : ان هذا الاطلاق في نفسه ، قابل لان يقيد بروايات الطهارة ، فيكون كالمرجع الفوقاني بعد تساقط الخاصّين .

(١) والحكم بطهارته على مقتضى القاعدة ، مبني على نفي النجاسة الذاتية والعَرَضية فيه . والأول ، وان كان ممكناً ، باعتبار قصور في دليل النجاسة الذاتية في نفسه ، الا ان نفي النجاسة العَرَضية بحاجة إلى ضم الضميمة المتقدمة في لبن ميتة المأكول ، وقد تقدم عدم تماميته .

واما مقتضى الروايات الواردة في لبن الميتة : فما ورد منها بعنوان جواز الشرب والانتفاع ، وان كان خاصاً بميتة المأكول ، الا ان مثل رواية حسين بن زرارة المتقدمة : « يسأله عن اللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة . فقال : كل هذا ذكي » ، يمكن دعوى اطلاقها للبن من ميتة غير المأكول ايضاً .

غير انه مع ذلك ، يمكن المنع عن الاطلاق المذكور من جهتين :

ولا بد من غسل ظاهر الانفحة الملاقي مع الميتة(١) ، هذا في غير نجس العين ، واما فيها فلا يستثنى شيء(٢) .

الاولى : دعوى انصراف عنوان اللبن فيها إلى لبن المأكول ، باعتبار ان النظر إلى حيثية الانتفاع باللبن ، وليس النظر إلى الطهارة من حيث هي ، ومن الواضح ، ان الانتفاع المتعارف باللبن يكون بالشرب ونحوه ، وهو مخصوص بالمأكول .

الثانية : ان غاية ما يستفاد من الرواية ، هو طهارة اللبن في نفسه ، اي عدم نجاسته ذاتاً ، واما نفي نجاسته العَرَضية من جهة ملاقاة الضرع ، فانما يكون بملاك دفع اللَّغوية عرفاً ، ومن الواضح ، ان هذا لا يقتضي العموم ، اذ يكفي في دفع ذلك ، نفي النجاسة العرضية في ما هو القدر المتيقن وهو لبن المأكول ، فيبقى دليل انفعال ملاقي النجس شاملاً له .

وهكذا ، يكون الحكم بالطهارة الفعلية في لبن الميتة من غير المأكول محل اشكال .

(١) باعتبار وجود الرطوبة عادة .

(٢) على ما هو المشهور ، بل المتفق عليه بين الاصحاب ، عدا ما ينسب إلى السيد المرتضى (قدس سره) ، . وتفصيل البحث عن وجه عدم الاستثناء ، يقتضي ان يتكلم في جهتين :

الجهة الاولى : انه لا اشكال في عدم اقتضاء ادلة النجاسة العينية في الكلب والخنزير - التي جاءت بلسان الامر بإراقة ما ولغ فيه الكلب والخنزير - ، لنجاسة كل جزء منها ، بحيث يشمل مثل الشعر ، لوضوح عدم انطباق ذلك العنوان على الملاقاة مع الشعر . واحتمال الفرق موجود عرفاً .

ولكنه مع ذلك ، يمكن استفادة الاطلاق من مثل ما ورد بلسان الامر بغسل ما اصابه الكلب أو الخنزير(١) ، فانه صادق ايضاً فيها إذا اصابه بشعره ونحوه مع الرطوبة ، فيدل على نجاسته ايضاً . ويلحق به مثل العظم أو غيره من الاجزاء الداخلية بالفهم العرفي ، وارتكازية عدم الفرق ، وان الملاك كونه من الكلب .

وكذلك يمكن الاستدلال بمثل قوله في الكلب : « رجس نجس »(٢) ، فان مقتضى اطلاق كونه رجساً نجساً ، كونه كذلك بتمام اجزائه .

وهكذا يثبت نجاسة كل اجزاء الحيوان نجس العين في حال الحياة . واما بعد الموت ، فحيث ثبتت نجاسة جميع اجزائه في حال الحياة بلا استثناء ، تثبت نجاستها بعد الموت ايضاً ، لا من جهة شمول عنوان الكلب او الخنزير له كي يقال : بانه متقوم بالحياة ، بل من جهة ان العرف لا يحتمل ان يكون الموت مطهراً للنجس ، وانما العكس هو المركوز عرفاً ومتشرعياً ، مما يجعلنا نفهم من دليل النجاسة العينية ، ان موضوع الحكم ، هو جسم الحيوان المذكور ، من دون دخل حياته فيه ، فيكون باقياً بعد الموت ايضاً .

الجهة الثانية : ان روايات استثناء العناوين السابقة ، انما تنفي النجاسة الثابتة في الميتة بملاك الموت ، واما النجاسة العينية الثابتة للحيوان في نفسه ، فلا نظر فيها إلى نفيها . وعليه ، فحتى لو تم الاطلاق في روايات الاستثناء للميتة من نجس العين ، لا يقتضي ذلك الا الحكم بارتفاع النجاسة عن المستثنيات من جهة الميتة ، مع بقاء نجاستها العينية على حالها .

وهكذا ينضح عدم تمامية الاستثناءات المذكورة في الميتة من نجس العين ، غير انه في خصوص شعر الخنزير ، ربما يستدل بروايتين على الطهارة :

الاولى : صحيحة زرارة ، عن ابي عبد الله (ع) ، قال : « سألته : عن

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ و١٣ من النجاسات .

الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى بـه الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : لا بأس »[1] .

وتقريب الاستدلال بها مبني على : أن يكون نظر السائل إلى الماء القليل في الدلو ، بعد افتراض ان الماء يتقاطر عادة من الحبل فيه ، وافتراض ارتكازية سراية النجاسة وعدم اعتصام الماء القليل .

وقد تقدمت الاحتمالات المتصورة في هذه الرواية ، وما هو الظاهر منها في مباحث المياه ، فراجع .

الثانية : ذيل رواية الحسين بن زرارة المتقدمة ، حيث جاء فيها : « قلت له : فشعر الخنزير يعمل حبلاً ويستقى بـه من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها . فقال : لا بأس به »[2] .

وهي اظهر ، في ان حيثية السؤال فيها نجاسة الشعر ، باعتبار وقوعه في سياق السؤال عن نجاسة شعر الميتة ، فتكون دالة على طهارة شعر الخنزير ، فاذا امكن الغاء خصوصية الخنزير ، والتعدي منه إلى الكلب ، بل إلى غير الشعر ايضاً من الاجزاء غير اللحمية من الحيوان ، ثبت الحكم بطهارة المستثنيات من الحيوان نجس العين ايضاً .

الا ان مثل هذا التعدي مشكل ، بل ممنوع في مثل الانفحة واللبن واللّباء ونحوها ، لوضوح احتمال الفرق بينها وبين الشعر الخارجي للحيوان عرفاً .

هذا مضافاً ، إلى ان ذهاب الاصحاب ـ كلاً أو جلاً ـ ، إلى عدم استثناء شيء عن نجس العين ، يمنع عن الرجوع إلى هذه الرواية ، اذ ربما يوجب الوثوق والاطمئنان بخلافها ، فالاحتياط متعين .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من الماء المطلق .
(٢) وسائل الشيعة باب ١٤ من الماء المطلق .

(مسألة ـ ١) الاجزاء المبانة من الحي مما تحلّه الحياة ، كالمبانة من الميتة[1] .

---

(١) وذلك لا لصدق عنوان الميتة بنحو تشمله الاطلاقات لو تمت ، فان الميتة عرفاً هي الحيوان الذي ذهبت عنه روحه ، فلا تشمل الجزء المبان منه . بل للتمسك باطلاق دليل التنزيل المتمثل في عدة روايات :

منها : رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله (ع) : « انه قال في اليات الضأن تقطع وهي إحياء : أنها ميتة »[1] ، ورواية محمد بن قيس ، عن أبي جعفر (ع) : « قال : قال أمير المؤمنين (ع) : ما أخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يداً ورجلاً ، فذروه فانه ميت »[2] .

وقد يستشكل في الاستدلال بهذه الروايات : تارة بدعوى : ان التنزيل منصرف إلى كونه بلحاظ الحكم بالحرمة ، فلا تثبت به نجاسة المنزّل ، وأخرى بدعوى : أن هذا ليس تنزيلاً ، بل تطبيقاً حقيقياً لما يقصده الشارع من عنوان الميتة ، ومعه يكون كل أثر من آثار الميتة ، ثابتاً له باطلاق دليله لا بنفس تلك الروايات ، وفي المقام ، لا اطلاق في دليل نجاسة الميتة يشمل هذا المصداق من الميتة ، فلا موجب لنجاسته .

أما الدعوى الأولى فتندفع : بأن ظاهر التعليل في قوله : « ذروه فإنه ميت » ، المغايرة بين العلة والمعلول ، فلو كان مفاد العلة هو التنزيل بلحاظ الحرمة خاصة ، لما حفظ ظهور التعليل في المغايرة عرفاً ، بخلاف ما إذا بني على كلّية التنزيل ، فإن المغايرة بالجزئية والكلية ، تكون محفوظة بين المعلل والعلة . هذا مضافاً ، إلى أن مجرد كون الحرمة أظهر من النجاسة بالنسبة إلى الميتة ، لا

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦٢ من النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٤ من الصيد والذباحة .

ينافي اطلاق التنزيل ، ما لم تكن الأظهرية بالغة إلى درجة توجب انصراف الذهن عن النجاسة إلى الحرمة رأساً .

وأما الدعوى الثانية ، فقد أجيب عليها : بأن بيان الأفراد الحقيقية لـمّا لم يكن من وظيفة الشارع ، فتعرّضه لذلك إنما يكون لأجل تعميم الحكم ، وليس الحال كما لو علم بفردية فرد له لا من قبل الشارع ، فإنه لا يعمه الحكم إلا إذا كان الدليل في نفسه عاماً له . فبيان الشارع للفرد الحقيقي ، كبيانه للفرد التنزيلي ، يقتضي عموم الحكم له ، ولو كان الدليل قاصراً عن إثبات ذلك .

ولا يخلو هذا الجواب من تأمل ، لأن غاية ما يقتضيه هذا التقريب : أن بيان الشارع للفرد الحقيقي ، ظاهر عرفاً في كونه استطراقاً إلى إثبات الحكم ، بنكتة أن بيان الأفراد الحقيقية بما هو ، ليس من وظيفة الشارع . ولكن هذه الدلالة السياقية الحالية ، ليس لها اطلاق بلحاظ تمام الأحكام ، التي يترقب ثبوتها للعنوان الذي تصدى الشارع لبيان مصداقه ، فإن الظهور في الاستطراقية ، يكفي في حفظه في المقام ، أن يكون بيان الفرد الحقيقي بقصد تعميم الحكم بالحرمة ، ولا قرينة على كون تعميم النجاسة ملحوظاً أيضاً . وهذا بخلاف ما إذا حملنا العبارة على التنزيل ، لأن مفادها حينئذ ، أن حكم الميتة يجري عليه ، فيتمسك باطلاقه لإثبات كل ما يصدق عليه أنه حكم الميتة للمنزّل .

فالأحسن في دفع الدعوى الثانية : إنكار أصلها الموضوعي ، واستظهار كون التطبيق تنزيلياً ، فإن نفس عدم كون القطعة المبانة مصداقاً عرفاً لعنوان الميتة ، يوجب ظهور الدليل الشرعي في التنزيل ، لا في التطبيق الحقيقي لمعنى غير عرفي للكلمة على القطعة المبانة .

ومما يؤيد الحكم بالنجاسة ، رواية الحسن بن علي قال : « سألت أبا الحسن (ع) ، فقلت : أن أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها ، قال : هي حرام . قلت : فنصطبح بها . فقال : أما تعلم أنه يصيب اليد

الا الاجـزاء الصغار[1] كـالثـألـول ، والبثـور ، وكـالجلدة التي تفصل من الشفة ، أو من بدن الأجرب عند الحك ، ونحو ذلك .

والثـوب وهو حـرام »[1] ، وهي بقرينـة ما فـرضـه من محـذور في اصـابـة اليـد والثوب ، يعلم أنها تتكفل الحكم بالنجاسة .

وإنما جعلناها مؤيدة لضعف سندها بالمعلّى بن محمد .

(١) وذلك لقصور دليل النجاسة ، وهو الروايات السابقة المتكفلة لتنـزيل القطعة المبانة من الحي منزلة الميتة ، لورودها في اليد والـرجل وإليـة الغنم ونحو ذلك .

ويؤيد ذلك ، رواية علي بن جعفـر : « عن الرجـل يكون بـه الثالـول أو الجرح ، هل يصلح أن يقطع الثالول وهو في صلاته ، أو ينتف بعض لحمـه من ذلك الجرح ويطرحه . قال (ع) : إن لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس ، وان تخوف أن يسيل الدم فلا يفعله »[2] .

وتقريب الاستدلال بالرواية : إما بدعوى : أنها رخصت في قطع الثالـول مع عدم التخوف من خروج الدم ، وقطع الثالول يسـاوق عادة حمله ، فلو كـان في نظر الشارع ميتة ، لكان من حمل الميتة في الصلاة ، وهو غير جائز .

وإما بدعوى : أن قطع الثالول يعـرّض المصلي عـادة لمسّ الثالـول بيده ، فلو كان الثالـول نجساً عنـد اقتطاعـه ، لتنجست يده مـع الملاقـاة بالـرطوبـة ، فاطلاق نفي البأس ، يدل على عدم النجاسة .

ولا بأس بالاستعانة بهذه الرواية كمؤيد ، واما جعلها كـدليل عـلى نحو

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٢ من الأطعمة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ٦٣ من النجاسات .

يصلح لتقييد دليل النجاسة ، لو تم إطلاقه ، فهو محل إشكال ، لامكان المناقشة في الدعويين المذكورتين :

أما الدعوى الأولى : فيرد عليها :

أولاً : انها تتوقف على الالتزام بقيام دليل على عدم جواز حمل الميتة في الصلاة ، واما إذا قيل بأن الممنوع في الدليل ، الصلاة في الميتة ، ولو في شسع منها ، لا ما يشمل الحمل ، فلا تتجه الدعوى المذكورة .

وثانياً : انه لو سلّم قيام دليل لفظي على عدم جواز حمل الميتة ، فغاية ما تدل عليه الرواية ، جواز حمل الثالول ، وهذا لا يعارض دليل النجاسة ، لو فرض أنه يقتضي باطلاقه نجاسة هذا الثالول ، لأن الدليل المفترض للنجاسة ، إن كان هو نفس دليل نجاسة الميتة ، بدعوى انطباق عنوان الميتة حقيقة على القطعة المبانة ، فلا بأس بالالتزام باطلاقه إذا تمت هذه الدعوى ، مع البناء على جواز حمل الثالول في الصلاة .

واستلزام الجمع بين النجاسة وجواز الحمل ، التخصيص في دليل عدم جواز حمل الميتة .

مندفع : بأن دليل عدم جواز الحمل ، إن كان موضوعه طبيعي الميتة ، فالتخصيص معلوم على كل حال ، بعد فرض أن الثالول ميتة ، وإن كان موضوعه الميتة النجسة ، فالأمر فيه بالنسبة إلى الثالول ، يدور بين التخصيص والتخصص ، ولا معيّن حينئذ للتخصص المقتضي للطهارة .

وإن كان دليل النجاسة المفترض اطلاقه للثالول ، روايات القطعة المبانة ، فمن الواضح ، أن الخروج عن اطلاق التنزيل فيها بلحاظ جواز الحمل في الصلاة ، لا يبرر رفع اليد عن اقتضائه للحكم بالنجاسة .

وأما الدعوى الثانية فيرد عليها : أن الملاقاة مع الرطوبة ، ليست أمراً ملازماً عادة لقطع الثالول ، وإنما هو أمر اتفاقي . والسؤال ليس ناظراً إلى ما قد

(مسألة ـ ٢) فأرة المسك المبانة من الحي ، طاهرة على الأقوى(١) .

يتفق وقوعه من المحاذير المحتملة ، بل إلى ما هو ملازم لعملية قطع الثالول ، من إيقاع فعل أجنبي في الصلاة ، أو أمر غالب الاتفاق كخروج الدم ، فنفي البأس ، لا يكون نافياً للمحذور ، من ناحية الأمور الاتفاقية ، التي قد تترتب على قطع الثالول ، من قبيل سراية النجاسة بسبب الملاقاة مع الرطوبة رغم عدم خروج الدم .

(١) المسك : اسم لمادة متجمدة من دم الغزال ، يحوطها جلد يسمى بفأرة المسك . وهي تؤخذ من الحيوان ـ تارة ـ ، بعد تذكيته ، وأخرى ، في حياته ، وثالثة ، حال كونه ميتة .

فإذا أخذت منه بعد التذكية ، فلا إشكال في طهارتها وطهارة المسك داخلها أيضاً ، حتى لو كان دماً غير مستحيل ، باعتباره من الدم المتخلف .

وأما إذا أخذت منه حياً ، فقد سبق أن القطعة المبانة من الحي ، لا يشملها إطلاق أدلة نجاسة الميتة ، وإنما حكم بنجاستها على أساس الروايات الواردة في إليات الغنم ، وما قطعته الحبالة من يدٍ ورجْل . وعليه فقد يفصّل في المقام ، بين الفأرة التي يلقيها الغزال بطبعه ، وما ينتزع منه انتزاعاً قبل أوان انفصاله .

فالأول : غير مشمول لمفاد تلك الروايات ، لاحتمال الفرق عرفاً بينه وبين مواردها ، التي كانت القطعة المبانة فيها غير متهيئة بطبعها للانفصال ، كالفأرة ، فلا يبقى فيها دليل على النجاسة .

وأما الثاني : فلا بأس بدعوى : أن تلك الروايات ـ بعد إلغاء ما يساعد العرف على إلغائه من خصوصيات المورد فيها ـ ، شاملة له .

اللهم الا أن يقال : ان تلك الروايات ، موردها هو الأجزاء التي تحلها الحياة من الحيوان ، وليست فأرة المسك كذلك ، إما لأنها ليست جزءاً من الحيوان رأساً ، بل نسبتها نسبة البيضة إلى الدجاجة . وإما لأنها ليست مما تحلها الحياة من أجزائها ، فإنها وإن كانت من قبيل الجلد ، ولكن تهيأها بحسب طبعها للسقوط تدريجاً ، يجعل نسبتها إلى الحياة أضعف من نسبة سائر الأجزاء .

وبتعبير آخر : أن روايات الحبالة ، وإليات الغنم ، ناظرة إلى الجزء الذي لو كان متصلاً بالحيوان حين موت ذلك الحيوان يحكم بنجاسته ، فتدل على نجاسته بفصله عنه حال الحياة أيضاً ، فلا بد في المرتبة السابقة من إثبات أن فأرة المسك ، مما يتنجس إذا مات الغزال وهي متصلة به ، فإذا منع من ذلك ، لعدم الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لمثل ذلك ، فلا تشملها روايات الحبالة أيضاً .

وأما طهارة المسك فيها ، فيمكن تقريبها من وجوه :

الأول : انه ليس بدم عرفاً ، سواء كان دماً بحسب تحليله العلمي ، أو مادة مغايرة للدم حقيقة ـ كما هو كذلك عرفاً ـ ، على ما نقل عن بعض الخبراء بذلك .

الثاني : قصور مقتضي النجاسة ، لشمول المسك ولو فرض أنه دم ، لما سوف يأتي ، من عدم تمامية مطلق أو عموم على نجاسة دم الحيوان ، وإنما الدليل قد دل على نجاسته في موارد مخصوصة ، لا يمكن التعدي منها إلى مثل هذا الدم الذي يحتمل فيه الفرق قوياً .

الثالث : أنه لو فرض تمامية اطلاق على نجاسة كل دم من الحيوان ، يقال : بعدم الشمول لهذا الدم ، باعتباره متكوناً من مواد في داخل الفأرة ـ نظير الدم المتكون في البيضة ـ ، فلا يكون دم الحيوان .

الرابع : التمسك بسيرة المتشرعة ، على معاملة المسك بل وفأرته أيضاً

معاملة الطاهر في استعمالاتهم الكثيرة ، مما يكشف عن تجويز الشارع ذلك وإمضائه .

وهذا الوجه ، باعتباره دليلاً لبياً ، يقتصر فيه على القدر المتيقن ، وهو المتخذ من الحي وكان منفصلاً بنفسه .

وأما فأرة المسك من ميتة الغزال ، فقد يتمسك لإثبات نجاستها ، باطلاق دليل نجاسة الميتة ، باعتبارها جزءاً من الميتة .

ويمكن التشكيك في ذلك : إما بتقريب : أن دليل نجاسة الميتة لا اطلاق فيه من ناحية الأجزاء ، على نحو يشمل فأرة المسك ، كما يظهر من مراجعة ما تقدم من الروايات ، إلا إذا بني على أن الفأرة مما تحلها الحياة ، واستفيد المفهوم بنحو الموجبة الكلية من أخبار استثناء ما لا تحله الحياة ، بحيث كانت تدل على أن غيرها محكوم بالنجاسة مطلقاً ، وهو في غاية الإشكال ، لأن استثناء شيء لا ينفي استثناء شيء آخر . وعليه ، فاحتمال الفرق بين فأرة المسك وغيرها من الأجزاء ، موجود عرفاً ، ولو بعناية أن كونها متهيئة بطبعها للانفصال ، يجعل نسبتها إلى الحياة أضعف من نسبة سائر الأجزاء ، بنحو لا يلزم عرفاً من نجاسة سائر الأجزاء نجاستها ، ولا إطلاق ينفي هذا الاحتمال .

وإما بتقريب : أن فأرة المسك ، ليست جزءاً من الميتة أصلاً ، بل نسبتها إلى الحيوان نسبة البيضة إلى الدجاجة ، فلا تثبت نجاستها ولو تم اطلاق على نجاسة الميتة .

وربما يستدل على طهارتها : بالمدلول الالتزامي العرفي ، لما دل على طهارة المسك الملاقي معها من الداخل ، بعد ظهوره في إثبات الطهارة الفعلية لا الجهتية ، فلو كانت نجسة لتنجس المسك في داخلها بالعرض .

وفيه : **أولاً** : ما تقدم في مسألة اللبن في الضرع وانفحة الميتة ، من عدم تمامية مثل هذه الدلالة الالتزامية .

وثانياً : أن روايات طهارة المسك ، تثبت طهارته الذاتية فعلاً ، واما عدم نجاسته بالسراية فليس مدلولاً لها ، وإنما تدل عليه ، لو فرض أن المسك كان كاللبن في الضرع مائعاً ، واما لو كان منجمداً حين الموت ـ إن كان مائعاً قبل ذلك ـ ، فلا تنعقد الدلالة المزبورة لنفي نجاسته العَرَضية ، لو لاقى النجس مع الرطوبة .

وأما المسك المتخذ من الميتة ، فأيضاً يحكم بطهارته بالوجوه التي تقدمت في إثبات طهارة المسك المتخذ من الحي ، عدا الوجه الأخير ، كما أشرنا سابقاً . هذا كله على مقتضى القاعدة الأولية .

وأما في ضوء الروايات الخاصة : فقد وردت عدة روايات أهمها ثلاث :

الأولى : رواية علي بن جعفر ، سأل أخاه موسى (ع) : « عن فأرة المسك تكون مع من يصلي ، وهي في جيبه أو ثيابه ؟ فقال : لا بأس بذلك »[1] ، فإنها تدل بالمطابقة ، على جواز حمل فأرة المسك في الصلاة ، وبالملازمة ، على عدم نجاستها ، حيث لا يجوز حمل النجس في الصلاة ، وحيث أطلق فيها فأرة المسك دون تفصيل بين ما يتخذ من الحي وما يتخذ من الميتة ، فيستفاد منها ـ لولا دعوى كون المتعارف خارجاً أخذها من الحي لا الميتة ـ ، طهارتها حتى لو كانت من الميتة .

وهذا الاستدلال في غير محله : ذلك أن الملازمة المذكورة بين جواز حمل شيء في الصلاة وعدم نجاسته ، إن أريد بها الملازمة العرفية فهي ممنوعة ، إذ لم يثبت مركوزية هذا الحكم عند العرف ، بدرجة ينعقد ببركتها ظهور للفظ في نفي النجاسة .

وإن أريد بها الملازمة الثبوتية شرعاً ، فإما أن يفترض ثبوتها بدليل قطعي ، أو يفترض ثبوتها باطلاق في دليل لفظي :

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤١ من لباس المصلي .

فعلى الأول : تقع المعارضة بين المدلول الالتزامي المذكور ، مع دليل نجاسة الميتة المفترض اطلاقه لفأرة المسك . وهذه المعارضة بين الرواية ودليل نجاسة الميتة ، بنحو العموم من وجه ، لأن شمول الرواية للمتخذ من الميتة ، إنما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، ومعه ربما يرجح دليل النجاسة ، إما لكونه قطعي الصدور إجمالاً ، أو لكونه أقوى دلالة

وعلى الثاني : لا يثبت بهذه الرواية سوى جواز الحمل في الصلاة . واما إثبات طهارتها ، فهو موقوف على التمسك باطلاق دليل عدم جواز حمل النجس في الصلاة للمقام أيضاً ، كي نثبت به أنها ليست من النجس ، وهذا من التمسك بالعام في مورد دورانه بين التخصيص والتخصص ، حيث يعلم بانتفاء هذا الاطلاق : إما تخصيصاً أو تخصصاً ، وإثبات التخصص بأصالة عدم التخصيص غير صحيح عندنا ، على ما أشرنا إليه مراراً .

إلا أن الصحيح ، عدم ثبوت الملازمة الشرعية المذكورة في نفسها على ما يأتي تحقيقه في محله .

الرواية الثانية : ما في مكاتبة الحِمْيَري ، إلى أبي محمد (ع) : « يجوز للرجل أن يصلي ومعه فأرة المسك ؟ فكتب (ع) : لا بأس به إذا كان ذكياً »[١] ، وهي تفصِّل بين فرض التذكية وعدمها . ومن هنا وقع الاستدلال بها على نجاسة فأرة المسك من الميتة ، بل من الحي أيضاً تمسكاً باطلاق المفهوم .

غير أن الانصاف ، إن استفادة مثل هذا الاطلاق على خلاف الفهم العرفي بحسب مناسبات الحكم والموضوع ، لأن الذكاة بحسب الفهم العرفي ، ليست صفة أولية للحيوان في عرض صفة الموت والحياة ، بل صفة ثانوية في طول زهاق روحه ، ويقابلها في مرتبتها ، الميتة التي هي القسم الآخر للحيوان الذي زهقت روحه .

(١) وسائل الشيعة باب ٤١ من لباس المصلي .

فالتعليق على مثل تلك الصفة الثانوية ، يكون ظاهراً عرفاً في افتراض الصفة الأولية في أصل الموضوع ، واقتناص المفهوم في حق البديل المناسب للصفة الثانوية الواقع في مرتبتها ، وهذا يعني أن مورد مفهوم قوله : « إذا كان ذكياً » ، هو فرض الموت فلا يشمل الحي .

فالمهم ، ملاحظة دعوى دلالتها بالمفهوم على نجاسة المتخذ من الميتة بتقريب : أنها تدل بالمفهوم على عدم جواز حمل فأرة المسك من الميتة في الصلاة ، ولا وجه له إلا كونها ميتة نجسة ، فتكون الرواية دليلاً على النجاسة .

غير أن هذا الاستدلال غير تام . لأن المنع عن حمل فأرة المسك من الميتة في الصلاة ، لا يلزم أن يكون من جهة نجاستها ، لاحتمال أن يكون من جهة كونها من غير المذكّى ، ولو كانت طاهرة في نفسها ، لإمكان أن يكون موضوع المانعية أوسع من الميتة النجسة . والعنوان الوارد في هذه الرواية أيضاً ، مقتضى الأخذ به اعتبار عنوان التذكية في صحة الصلاة إيجاباً وسلباً ، لا أنه مشير إلى حيثية النجاسة والطهارة ، وبناءاً على هذا ، تكون الرواية دالة على عدم جواز حمل غير المذكّى في الصلاة ، ولو لم يصدق عليه عنوان اللبس .

وربما يناقش في الاستدلال بالرواية بوجه آخر ، حاصله : دعوى قوة احتمال أن يكون المقصود من قوله : « إن كان ذكياً » ، أن يكون المسك ذكياً ، أي طاهراً ، وبناءاً عليه، لا تكون دليلاً على نجاسة الفأرة بوجه من الوجوه ، وإنما تكون من أدلة عدم جواز حمل النجس في الصلاة . وقد استقرب هذا التفسير في المستمسك ، باعتباره أوفق مع التذكير في اسم كان وخبره ، دون أن نحتاج إلى تأويل أو تقدير(١) .

إلا أن هذا الوجه للنقاش في الاستدلال بالرواية غير صحيح .

وتفصيل الكلام في ذلك : أن محتملات اسم كان : ثلاثة : أن يكون هو

---

(١) المستمسك للامام السيد محسن الحكيم . الجزء الأول ص ٣١٦ ط ٤ .

الظبي نفسه ، فإنه وإن كان غير مصرح بذكره ، إلا أنه باعتبار ذكر أثر من آثاره ومستلزماته يمكن ارجاع الضمير إليه . أو فأرة المسك ، وتذكير الضمير باعتبار ملاحظة عنوان مذكر ينطبق عليه ، كعنوان ما يكون معه في الصلاة ، أو المسك .

ومحتملات معنى الذكاة ثلاثة أيضاً : التذكية الشرعية المقابلة للموت حتف الأنف . والطهارة الذاتية في قبال النجاسة ذاتاً ، والطهارة الفعلية .

والمستخلص من ذلك بدواً ، تسعة احتمالات في تفسير جملة : « إذا كان ذكياً » . غير أن الاحتمال الأول في اسم كان ، وهو إرادة الحيوان نفسه ، لا ينسجم إلا مع المعنى الأول للتذكية دون الأخيرين ، لأن الظبي طاهر ذاتاً ، وليس فيه نوعان طاهر ونجس . والنجاسة العَرَضية وإن كانت قد تعرض على الحيوان بالملاقاة ، إلا أنها لا ربط لها بجواز حمل فأرته في الصلاة ، كي يعلّق ذلك على عدمها . فلا يبقى من الاحتمالات إلا سبعة ، لا بد من ملاحظة النتيجة على كل منها .

الاول : ان يراد باسم (كان) ، الظبي ، وبالذكاة ما يقابل الموت حتف الانف . والمعنى : انه لا بأس بحمل فأرة المسك في الصلاة ، إذا كان الظبي المتخذ منه الفأرة مذكّى شرعاً .

ولا يبعد ان يكون هذا الاحتمال هو المستظهر عرفاً من الرواية ، لان هذا هو المعنى المتبادر من الذكاة في عرف المتشرعة ـ وان كان قد يطلق على الطهارة ايضاً ـ ، وهو من صفات الحيوان حقيقة بحيث يطلق عليه أوّلاً ، وان كان قد يطلق على جزئه ايضاً بالعناية ، وهي عناية لا يبعد ان تكون اشد عرفاً من عناية ارجاع الضمير إلى الظبي مع عدم ذكره صريحاً ، لو سلّمت العناية فيه . وبناءاً على هذا الاحتمال ، تكون دلالة مفهوم الجملة على عدم جواز حمل فأرة المسك المتخذة من الميتة في الصلاة واضحة . وحينئذ ، لو اعترف بالملازمة المدّعاة بين ذلك وبين النجاسة ، لاستفيد من الرواية نجاسة فأرة المسك من الميتة ذاتاً لا

محالة ، فان التعليق المذكور لا يمكن ان يصح الا بذلك .

ودعوى : ان الملحوظ في التفصيل بين ذكاة الحيوان وعدم ذكاته ، لعله كان تنجس فأرة المسك بالملاقاة مع الميتة في فرض عدم التذكية ، ولو فرض طهارتها ذاتاً .

مدفوعة : بانها الغاء لظاهر الجملة في أخذ عدم التذكية بنحو الموضوعية في المحذور ، وتحويل له إلى عنوان آخر مفارق ، وهو عنوان النجاسة الحاصلة بالملاقاة ، التي قد تحصل في المتخذ من المذكّى أيضاً .

الثاني : ان يكون اسم (كان) ، فأرة المسك ، ويراد بالذكاة التذكية ، باعتبار انها وان كانت صفة للحيوان حقيقة ، الا انها تطلق عرفاً على اجزائه ايضاً ، باعتبار ما يرى من انها صفة لبدنه ولحمه ، فتنحلّ بلحاظ كل جزء منه .

وبناءاً على هذا الاحتمال ايضاً ، تكون النتيجة كما في الاحتمال السابق .

الثالث : ان يكون اسم (كان) ، فأرة المسك ، ويراد بذكاتها طهارتها ذاتاً ، فيكون معنى الجملة : انه يجوز حملها في الصلاة اذا كانت طاهرة ذاتاً . وبناءاً على هذا الاحتمال ، وان لم تكن الرواية ناظرة إلى المتخذ من الميتة ، الا انه مع ذلك يستفاد منها نجاسته ، باعتباره المتيقن لو كان في فأرة المسك ما يكون نجساً ذاتاً . بل ـ لولا أن هذا الاحتمال خلاف ظاهر الرواية ـ ، كان الاستدلال بها على النجاسة سالماً عما اوردناه عليه ، اذ على هذا لا يكون ثبوت النجاسة ، من ناحية ملازمتها مع عدم جواز الحمل في الصلاة ، وانما يكون بملاك ما يستبطنه تفصيل الامام (ع) ، من وجود فأرة المسك النجسة ذاتاً ، بعد وضوح ان القدر المتيقن لذلك هو المتخذ من الميتة ، حيث لا يحتمل طهارتها وان يكون غيرها نجساً .

الرابع : ان يكون الاسم فأرة المسك ، ويراد بالذكاة الطهارة الفعلية ، والمعنى : انه يجوز حملها في الصلاة لو كانت طاهرة . وبناءاً على هذا ، لا

يستفاد من مفهوم الرواية نجاسة المتخذ من الميتة كما هو واضح .

الخامس : ان يكون الاسم المسك نفسه ، ويراد بالذكاة التذكية قبال الميتة ، باعتبار ان المسك ايضاً يتصف بها لكونه جزءاً من الحيوان . وهذا الاحتمال من حيث النتيجة ، كالاحتمال الثاني من حيث دلالة المفهوم على النجاسة الذاتية في المتخذ من الميتة ، غاية الامر ، ان ذلك الاحتمال ، لا يثبت فيه اكثر من نجاسة الفأرة نفسها ، بينما الثابت على هذا الاحتمال نجاسة المسك والفأرة معاً ، لعدم احتمال طهارة الفأرة مع نجاسة مسكها ، لكونه غير مذكى ، فان عدم التذكية في الفأرة ، أوْلى منه في المسك ، فالدال على الثاني يدل بالاولوية على الاول . الا ان هذا الاحتمال بنفسه بعيد غايته ، إذ السؤال عن حمل الفأرة ، فالأوْلى ان يعلّق الحكم على ذكاتها مباشرة. مضافاً إلى ان الذكاة بالمعنى المقابل للميتة ، انسب عرفاً بالفأرة منها بالمسك .

السادس : ان يراد من اسم (كان) المسك ، ومن الذكاة الطهارة الذاتية . والمعنى : انه يجوز حمل فأرة المسك لو كان مسكها طاهراً ذاتاً .

وعلى هذا الاحتمال تارة : نفترض انحصار المسك في الطبيعي المتخذ مع الفأرة من الحيوان . واخرى : نفرض اتخاذ المسك ايضاً عن طرق اخرى ، كغمس الفأرة في دم الظبي وحفظ شيء منه فيه ، ثم وضعه حتى ينجمد فيصبح مسكاً .

فعلى الأول : يكون هذا الاحتمال كالاحتمال الثالث، من حيث دلالة التفصيل المذكور في الرواية على وجود النجس الذاتي في المسك ، وقدره المتيقن ما يتخذ من الميتة . نعم هذا الاحتمال موهون في نفسه . لما قلنا في الاحتمال السابق ، من ان المناسب اسناد التذكية إلى الفأرة نفسها بعد ان كان السؤال عنها .

وعلى الثاني : يمكن ان يكون النظر إلى ذلك المسك المصنوع المتخذ من دم

الغزال ، ويكون المقصود ، انه لو كان المسك الموجود في الفأرة قد اتخذ من دم الغزال النجس ذاتاً ، فلا يجوز حمله في الصلاة، وحينئذ ، لا يمكن ان يستفاد من الشرطية المذكورة نجاسة المتخذ من الميتة ، الا ان ارادة مثل هذا المعنى من الحديث في نفسه بعيد .

السابع : ان يراد من اسم (كان) المسك ، ومن الذكاة الطهارة بالفعل . وبناءاً عليه ، لا تثبت نجاسة فأرة المسك المتخذ من الميتة ، كما هو الحال مع الاحتمال الرابع المتقدم . الا ان هذا الاحتمال موهون غايته ، إذ لا وجه لاعتبار طهارة المسك في حمل فأرته اثناء الصلاة ، والحال ان نفس الفأرة قد تبتلى بالنجاسة ولو كان مسكها طاهراً .

الرواية الثالثة : رواية عبد الله بن سنان ، عن ابي عبد الله (ع) ، « قال : كانت لرسول الله (ص) مُمْسَكَة ، اذا هو توضأ أخذها بيده وهي رطبة ، فكان إذا خرج عرفوا انه رسول الله (ص) برائحته »[١] .

ودلالتها على الطهارة ، باعتبار حجية عمل النبي ، وظهور استشهاد الامام (ع) ، وعنايته في نقل عمل النبي (ص) ، مصرحاً بأنه كان يمسه برطوبة ، في ان نظره إلى الطهارة مما لا ينبغي انكاره . الا ان الكلام في نقطتين فيها :

الاولى : في تشخيص المراد بالممسكة . فان اريد منها محل المسك الطبيعي ، اي الفأرة ، كانت الرواية دليلاً على طهارتها ، فضلاً عن طهارة المسك فيها . وان اريد منها الوعاء الذي يجعل فيه المسك ويحفظ ، فلا يكون فيها دلالة على طهارة الفأرة ، وانما تدل على طهارة المسك نفسه ، باعتبار ان المسك انما يراد من اجل الاستعمال والتطيب به ، وهو ملازم عادة مع مساورته . فالرواية تدل على ان النبي (ص) ، كان يقوم بذلك بعد الوضوء مما

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٨ من ابواب النجاسات .

وان كان الأحوط الاجتناب عنها[1] ، نعم لا اشكال في طهارة

يدل على طهارته . مضافاً إلى ان العناية التي جاءت في الرواية ، من انه كان يأخذها بيده وهي رطبة ، دليل على النظر إلى جهة المحذور ، ومن الواضح ، ان ما يحتمل فيه المحذور ، لم يكن هو الممسكة بما هي وعاء ، فإذا لم يكن النظر إلى فأرة المسك ، فيتعين ان يكون النظر إلى المسك الملوث به الوعاء .

الثانية : انه هل يستفاد من الرواية طهارة الفأرة او المسك مطلقاً ، ام لا بد من الاقتصار فيها على القدر المتيقن ، وهو المتخذ من المذكّى ، باعتبار ان القضية المروية قضية خارجية لا يمكن استظهار الاطلاق منها .

والصحيح : ان الرواية وان كانت تنقل عملاً خارجياً للنبي (ص) ، الا ان كون الراوي لها هو الامام (ع) ، الذي ظاهر حاله انه في مقام بيان الحكم الشرعي ، لا مجرد نقل القصة والتاريخ ، وظهور سياق الرواية ايضاً في انه كان بصدد الاستشهاد بعمل النبي (ص) ، واقتناص الحكم الشرعي منها ، حيث فرض فيها عناية رطوبة يده حين استعماله للممسكة ، يكسب الرواية ظهوراً ـ على اقل تقدير ـ ، في ان ما كان متعارفاً في زمان صدور هذا النص لدى الناس من المسك ، أو الممسكة ـ على تقدير ارادة الفأرة بها ـ ، كان طاهراً ، فاذا استطعنا ان نثبت من الخارج ، ان المسك المتخذ من الحي ايضاً كان متعارفاً في الاستعمالات العرفية آنذاك ـ كما هو الظاهر ـ ، كانت الرواية دليلاً على طهارته .

نعم ، المسك وفأرته المتخذ من الميتة ، اثبات طهارته بالرواية مشكل .

(١) قد ظهر خلال ما تقدم من الابحاث ، ما يمكن ان يكون وجهاً للاحتياط .

ما فيها من المسك . واما المبانة من الميت ففيها اشكال ، وكذا في مسكها(١) .

نعم إذا اخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها ، ولو لم يعلم انها مبانة من الحي أو الميت(٢) .

---

(١) قد اتضح مما سبق ، ان فأرة المسك ومسكها طاهرتان مطلقاً ، فالاستشكال المذكور منحل .

(٢) لا موضوع للبحث عن فرض الشك في كون الفارة متخذة من الحي أو الميت ، بناءاً على القول بطهارتها مطلقاً ، وانما يتأتى هذا البحث إذا قيل بالتفصيل .

وهناك تفصيلان محتملان :

احدهما التفصيل بين المتخذ من المذكّى وغيره حتى المتخذ من الحي

الثاني : التفصيل بين المتخذ من المذكّى أو الحي ، والمتخذ من الميت .

فاذا اختير التفصيل الاول ، وان موضوع الطهارة هو المتخذ من المذكّى ، تمسكاً بظاهر قوله في المكاتبة : « إذا كان ذكياً » ، فعند الشك وفقدان امارة مثبتة للتذكية من يد أو سوق ، يكون مقتضى الاصل هو النجاسة ، تمسكاً باستصحاب عدم التذكية، بناءاً على ان نجاسة الفأرة مترتبة على عدم تذكيتها، لا على عنوان الميتة الذي هو امر وجودي لا يثبت باستصحاب عدم التذكية .

وتحقيق ذلك : ان نجاسة فأرة غير المذكى تارة : تثبت بلحاظ ادلة نجاسة الميتة ، وادلة نجاسة القطعة المبانة من الحي . واخرى : بلحاظ مفهوم قوله : « إذا كان ذكياً » . في رواية علي بن جعفر .

فعلى الأول : تكون النجاسة مترتبة على عنوان الميتة ، فلا تثبت باستصحاب عدم التذكية .

وعلى الثاني : يكون العنوان المأخوذ في الدليل عدم التذكية ، إلا ان المفهوم في الرواية ، لا يدل بصورة مباشرة على النجاسة ، ليثبت ترتبها على عنوان عدم التذكية ، وانما يدل المفهوم مباشرة ، على عدم جواز حمل الفأرة المأخوذة من غير المذكى في الصلاة ، فان احتمل عدم الجواز ولو مع الطهارة ، فلا دلالة على النجاسة ، وان علم من الخارج بانتفاء هذا الاحتمال ـ كما هو المفروض ـ ، دل المفهوم بالالتزام على النجاسة .

ولكن الدلالة الالتزامية حينئذ ، لا تعين ان موضوع النجاسة ، هل هو نفس العنوان الواقع موضوعاً لعدم جواز الصلاة ، لان غاية ما ثبت الملازمة بين ذاتي الحكمين ، لا تطابقهما في العنوان ، وما لم يحرز كون النجاسة مترتبة على عدم التذكية ، لا يمكن اثباتها باستصحاب عدم التذكية .

نعم ، لو استظهر من رواية علي بن جعفر ، انها ناظرة ابتداءً ـ سؤالاً وجواباً ـ ، إلى النجاسة والطهارة ، وان الاستفهام عن الصلاة مع الفأرة ، تعبير عرفي في مقام السؤال عن النجاسة ، كان نفي البأس المعلق على التذكية في منطوق الجواب يعني الطهارة ، ويدل المفهوم حينئذ على تعليق النجاسة على عنوان عدم التذكية .

وقد يوقع حينئذ نحو من التعارض ، بين ظهور رواية علي بن جعفر في موضوعية عدم التذكية للنجاسة ، المساوق لعدم دخل عنوان الميتة الوجودي فيها ، وبين ظهور ادلة نجاسة الميتة في دخل هذا العنوان ، بعد عدم وجود احتمال عرفي للتفكيك بين نجاسة الفأرة ونجاسة غيرها من اجزاء الميتة من حيث الموضوع ، والفراغ عن وحدة النجاسة المجعولة في سائر تلك الادلة . ومع التعارض المذكور ، يتعذر ايضاً اجراء الاستصحاب لاثبات النجاسة .

وإذا اختير التفصيل الثاني ـ كما هو مختار السيد الماتن ـ قدس سره ـ فتارة : يعلم بان الفأرة متخذة من حيوان زهق روحه ، ولكن يشك في كونه مذكّى أو ميتة . واخرى : يشك في كونها من الحي أو من الميتة .

وثالثة : يشك في كونها من الحي أو المذكى أو الميتة .

وعلى كل واحد من هذه التقادير ، تارة : يفترض وجود امارة في البين ، كما لو اشتريت من السوق أو اخذت من يد مسلم . واخرى : لا يوجد شيء من ذلك .

اما على تقدير وجود يد المسلم أو سوقه ، فلا بد وان ينظر إلى دليل الحجية ، ليرى حدود مفاده ، فاذا استفيد منه ـ ولو بمناسبات الحكم والموضوع العرفية ـ ، ان اليد أو السوق اعتبرت امارة على ان المشكوك مما لا محذور فيه شرعاً ، لان كونه مما فيه المحذور شرعاً خلاف ما يقتضيه اسلام صاحب اليد أو السوق ، فلا اشكال في شيء من الصور الثلاث للشك ، حيث يكون قيام اليد أو السوق ، امارة على عدم المحذور في فأرة المسك .

واما إذا استفدنا من دليل امارية اليد والسوق ، اماريتهما في اثبات التذكية في قبال الميتة فقط ، فأيضاً، لا اشكال في صحة الاستناد إليهما لاثبات الطهارة في الصورة الاولى ، حيث يدور الامر بين كون الحيوان المتخذ منه الفأرة مذكّى أو ميتة . كما لا اشكال في عدم امكان الاستناد إليهما في الصورة الثانية ، حيث يقطع بعدم التذكية فيها ، وانما يحتمل اخذها من الحي ، أو اخذها من الميتة .

واما الصورة الثالثة : فالصحيح ايضاً امكان الاستناد فيها إلى الامارة لاثبات الطهارة ، فان الامارية وان كانت ثابتة بمقدار اثبات التذكية في قبال الميتة ، مما يعني ان موضوعها ، ما إذا احرز زهاق الروح وشك في كونها بنحو التذكية أو بغيرها ، إلا ان ذلك لا يقدح في المقام لاثبات الطهارة ، حيث يقال : ان المشكوك ، لو كان متخذاً من الحي فهو طاهر . ولو فرض انه كان

متخذاً من حيوان زهق روحه ، فامارية اليد أو السوق ، تقتضي ان يكون مذكّى ، وبذلك يحرز موضوع الطهارة على كل تقدير .

لا يقال : المفروض استظهار اختصاص الامارية بما إذا كان الشك في التذكية والموت مع احراز زهاق روح الحيوان ، فالتعدي منه إلى مورد دوران الاحتمال بين ثلاثة اطراف ـ كما في المقام ـ ، غير صحيح ، حيث لا يحرز فيه اصل زهاق الروح .

فانه يقال : لا وجه لاستظهار الاختصاص المذكور ، وانما غاية ما يثبت من الاختصاص، ان الامارية مجعولة في مورد الشك في التذكية وعدمها لإثبات التذكية ، قبال احتمال الموت. وفي المقام ، يوجد شك في التذكية ، فتثبت التذكية قبال احتمال الموت ، وان لم تثبت التذكية في قبال الحياة ، كما هو واضح .

واما على تقدير عدم وجود امارة في المقام من قبيل اليد والسوق ، فلا بد من الرجوع إلى الاصل ، فنقول : تارة : يفرض ان الحكم بنجاسة المتخذ من الميتة باعتباره بنفسه ميتة ، حيث يصدق عنوان الميتة والمذكّى على جزء الحيوان ايضاً ، بلحاظ الحياة الضمنية فيه . واخرى : يفرض ان ذلك باعتباره بنفسه غير مذكّى ، كما لو ارجع الضمير في قوله : إذا كان ذكياً ، إلى الفأرة نفسها ، وثالثة : باعتبار كون الحيوان المتخذ منه غير مذكّى ، كما لو ارجع الضمير إلى الحيوان لا الفأرة ، أو باعتبار كون ذلك الحيوان ميتة .

فعلى الاول : لا اشكال في جريان استصحاب عدم كون المشكوك ميتة ، باعتبارها عنواناً وجودياً .

وعلى الثاني : يجري استصحاب عدم التذكية في المشكوك ، بناءاً على جريانه لاثبات آثار عدم التذكية ـ وسوف يأتي تحقيق ذلك ـ ، فتثبت النجاسة حينئذ . ولا فرق في حكم هذين الفرضين ، بين ما اذا علم اتخاذه من حيوان

وشك في كونه ميتة ام لا ، وبين ما اذا شك في اخذه من الحيوان المعلوم كونه ميتة أو من غيره .

وعلى الثالث: لا بد من اجراء الاصل في الحيوان المتخذ منه الفأرة، لأن تذكيته أو موته موضوع للحكم بطهارة الفأرة أو نجاستها . وعليه فهناك صور :

الاولى : ان يعلم بكون الفأرة مأخوذة من حيوان معين ، ويشك في حال هذا الحيوان حين اخذ الفأرة منه ، فلا يعلم هل كان حياً ، أو مذكّى ، أو ميتاً ، ولا يزال هذا الشك قائماً بشأن ذلك الحيوان حتى الان ، فيجري استصحاب حياة الحيوان لنفي نجاسة الفأرة .

الثانية : الصورة السابقة نفسها ، ولكن يعلم بان الحيوان ميتة فعلاً . فيجري في نفسه استصحاب بقاء الحيوان حياً إلى حين اخذ الفأرة منه ، لنفي موضوع النجاسة .

وقد يعارض باستصحاب بقاء الفأرة على الحيوان إلى حين موته لاثبات النجاسة وهذا انما يتم ، إذا كان موضوع النجاسة مركّباً من اتصال الفأرة بحيوان ، وعدم كونه حياً ، وعدم كونه مذكّى في ذلك الزمان . فانه ـ حينئذ ـ ، باستصحاب اتصال الفأرة بالحيوان إلى زمان عدم حياته ، واستصحاب عدم تذكيته إلى ذلك الزمان ، يثبت موضوع النجاسة . وبعد التعارض بين الاستصحابين يرجع إلى قاعدة الطهارة .

الثالثة : ان يعلم بأخذ الفأرة من حيوان معين بعد موته ، ويشك في كونه مذكّى . فيجري استصحاب عدم التذكية ، إذا كانت نجاسة الفأرة مترتبة على عدم تذكية الحيوان ، لا على كونه ميتة .

الرابعة : ان تتردد الفأرة بين ان تكون مأخوذة من هذا الحيوان أو من ذاك ، وكل من الحيوانين لا يشك في حاله ، وانما الشك في اخذ الفأرة من هذا أو ذاك . فلا يجري الاستصحاب في الحيوان الذي اتخذت الفأرة منه ، لانه من

(مسألة ـ ٣) ميتة ما لا نفس له طاهرة(١) .

استصحاب الفرد المردّد ، فتجري قاعدة الطهارة .

(١) المعروف بين الفقهاء ، استثناء ميتة ما لا نفس له من الحكم بالنجاسة ، حتى ادعي الاجماع على ذلك في كثير من كلماتهم .

والبحث في ذلك ، تارة : فيما تقتضيه عمومات النجاسة . وأخرى : فيما تقتضيه الروايات الخاصة .

اما البحث الاول : فروايات نجاسة الميتة ، وان كان اكثرها وارداً في موارد ما له نفس سائلة ، غير انه بالامكان دعوى الاطلاق في مثل روايات النهي عن اكل طعام اهل الكتاب ، وفي أوانيهم ، معللة ذلك بأن فيه الميتة ، مع وضوح انهم لا يقتصرون على اكل ميتة ما له نفس سائلة ، بل يأكلون مثل السمك مما لا نفس سائلة له ايضاً . ومقتضى اطلاق التعليل ، ثبوت النهي حتى في مورد اكلهم الميتة التي لا نفس لها ، فيستفاد منه الارشاد إلى نجاستها ايضاً .

اللهم الا ان يدعى ، الفراغ في تلك الروايات عن كبرى نجاسة الميتة ، بنحو لا تكون في مقام البيان من تلك الناحية ، ليتمسك باطلاقها .

واما البحث الثاني : فالروايات الخاصة التي قد تصلح لتقييد الاطلاق في دليل النجاسة ـ على فرض ثبوته ـ ، عدة اخبار .

الاول : رواية حفص بن غياث ، عن الصادق (ع) : « عن ابيه انه قال : لا يفسد الماء الا ما كان له نفس سائلة »(١) .

ودلالتها على طهارة ميتة ما لا نفس له واضحة ، فانها ـ بقرينة التفصيل

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٥ من النجاسات .

بين ما له نفس وما ليس له نفس ـ ، تكون ناظرة إلى نفي النجاسة مما ليس له نفس ، لا إلى اعتصام مطلق الماء ، والا لم يكن فرق بين ما ليس له نفس وغيره .

وهذه النجاسة المنفية ، ليس المراد بها النجاسة الذاتية للحيوان ، لان وضوح ان الحيوان الحي ليس نجساً ولا منجساً حتى فيما له نفس ، يصرف ظهور الرواية عن ذلك . وليس المراد بها نجاسة ما قد ينضم إلى الحيوان من فضلاته ، لان اضافة الافساد المنفي إلى نفس الحيوان ، قرينة على كون المنظور بدن الحيوان ، أو كونه على الاقل هو القدر المتيقن ، على نحو لا يمكن حمل الرواية على غيره ، فيتعين اتجاه نظر الرواية نحو نجاسة الحيوان باعتبار موته .

ولكن في الرواية اشكالاً من ناحية السند ، لان الشيخ ينقلها في التهذيب . عن المفيد ، عن احمد بن محمد ، عن ابيه ، عن احمد بن ادريس ، عن محمد بن احمد بن يحي ، عن احمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن عيسى ، عن حفص . واحمد بن محمد ، الذي يروي عنه المفيد غير ثابت التوثيق .

وينقلها الشيخ في الاستبصار : عن الحسين بن عبيد الله ، عن احمد ابن محمد بن يحي ، عن محمد بن يحي ، عن محمد بن احمد بن يحي . . الخ . وقد وقع فيه احمد بن محمد ايضاً .

ولكن التحقيق ، امكان دفع هذا الاشكال السَّنَدي ، باعتبار ان الشيخ له ثلاث طرق في الفهرست ، إلى جميع كتب وروايات محمد بن احمد بن يحي ، الواقع بعد الضعف في سلسلة السند ، وأحدها صحيح قد اشتمل بدلاً عن احمد بن محمد ، على الصّدوق ، فتصح الرواية .

فان قيل : كيف نثبت ان الشيخ ينقل هذه الرواية بذلك الطريق الصحيح إلى محمد بن احمد بن يحي ، ما دام قد صرح في كتابيه ، بطريق معيَّن

إليه في مقام نقل تلك الرواية .

قلنا : ان الظاهر من عبارة الفهرست ، وحدة المنقول بالطرق الثلاثة ، وحيث ان الطريق المصرح به في الاستبصار ، هو احد الطرق الثلاثة المذكورة في الفهرست ، ثبت ان رواية محمد بن احمد بن يحي ، لخبر حفص ، واصلة إلى الشيخ بالطرق الثلاثة جميعاً . وهذا هو المقدار الذي نقبله من نظرية التعويض .

ومن جملة الروايات موثّقة عمّار : « سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمل ، يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه ؟ فقال (ع) : كل ما ليس له دم فلا بأس »[1] .

وقريب من مضمونها رواية ابي بصير : « كل شيء وقع في البئر ليس له دم ، مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك ، فلا بأس »[2] ودلالتها على طهارة ميتة ما لا دم له اوضح من سابقتها ، لصراحة نظرها إلى محذور الميتة ونجاستها .

غير انه ربما يقال : بدلالتها ـ بمقتضى اطلاق المفهوم ـ ، على نجاسة ميتة ما له نفس غير سائلة ، كالسمك مثلاً . فتقع طرفاً للمعارضة مع رواية حفص المتقدمة بنحو العموم من وجه ، وبعد التساقط ، يرجع فيما له نفس غير سائلة إلى عموم نجاسة الميتة باعتباره مرجعاً فوقانياً .

وفيه : اولاً : ان الجملة التي استعملها الامام (ع) ، غير مشتملة على ادوات المفهوم ، وغاية ما يوهم كونه مقتضياً للمفهوم ، استظهار سياق التحديد منها . ومن الواضح : انه يكفي لاشباع الحاجة إلى التحديد ، ان يذكر ما يكون جامعاً محدداً للامثلة التي سأل عنها السائل ، والتي كلها مما لا نفس له اصلاً .

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٧ من ابواب الماء المطلق .

كالوزع والعقرب والخنفساء والسمك(١) .

وثانياً : لو فرض تمامية المفهوم فيها ، فلا محيص عن تقديم رواية حفص ، على اطلاق هذا المفهوم ، وذلك لورود قيد السيلان في رواية حفص ، بحيث يكون الالتزام باطلاق المفهوم ـ المقتضي لنجاسة دم ما له دم غير سائل ـ ، الغاءاً لخصوصية القيد المذكور المأخوذ في رواية حفص ، وهذا ليس تقييداً ، وانما هو رفع لليد عن موضوعية قيد مأخوذ في الحكم .

وهناك روايات اخرى ، وردت في موارد خاصة من ميتة بعض الحيوانات التي لا نفس سائلة لها ، وهي تدل على الطهارة . الا ان الاستدلال بها على القضية الكلية ، بحاجة إلى ضم نكات ومناسبات عرفية ، تقتضي الغاء خصوصية تلك الموارد . وسوف يأتي التعرض لجملة منها ، الا ان في رواية حفص المطلقة والتامة سنداً ودلالة غنىً وكفاية .

(١) تمسكاً باطلاق ما دل على طهارة ميتة ما ليس له نفس سائلة ، بعد فرض طهارة هذه الحيوانات في انفسها ، وعدم نجاستها الذاتية بقطع النظر عن الموت .

وقد يدّعى نجاسة مثل الوزغ والعقرب ، تمسكاً ببعض الروايات ، الا انها ـ لو تمت دلالتها ـ ، فهي ناظرة إلى النجاسة الذاتية ، لا إلى حدوث النجاسة بالموت ، اذ لم يفرض في موضوعها ملاقاة الماء ونحوه لميتة الوزغ والعقرب ، بل لنفسها ، فيكون ذلك اجنبياً عن محل الكلام ، اذ لا يرجع إلى تخصيص في دليل طهارة ميتة ما لا نفس له . وسوف يأتي تفصيل الكلام في احتمال النجاسة الذاتية لهذه الحيوانات ، في آخر بحث النجاسات .

فان قيل : ان ما دل على نجاسة الوزغ أو العقرب ـ مثلاً ـ ، أو انفعال البئر به ، وان لم يؤخذ في موضوعه فرض الموت ، ولكن إذا ضم إلى ذلك ما دل

وكذا الحية والتمساح ، وان قيل بكونهما ذا نفس ، لعدم معلومية ذلك ، مع انه إذا كان بعض الحيات كذلك ، لا يلزم الاجتناب عن المشكوك كونه كذلك[(١)] .

على طهارته في حال حياته ، تعين تقييد دليل النجاسة بما بعد الموت ، فيكون تخصيصاً في دليل طهارة الميتة .

قلنا : ان هذا ، ليس تقييداً عرفياً لظهور تلك الروايات في ان ملاك الحزازة نفس سقوط الوزغ أو العقرب في الماء ، والتقييد يعني الغاء هذا الملاك رأساً ، وجعل هذا السقوط مقدمة لامر مطوي ، وهو موت الحيوان في الماء ، وافتراض هذا الامر المطوي ملاكاً للحزازة . ومن الواضح ، ان الحمل على التنزه أوْلى من هذا التأويل عرفاً .

(١) ذهب بعض إلى نجاسة ميتة الحية والتمساح ، لا باعتبار ورود دليل خاص على ذلك ، فانه لم يرد ما يدل على نجاستها ، بل بدعوى كونها مما له نفس سائلة .

والجدير بالبحث الفقهي ، ان نلاحظ حكم الشك في كون حيوان مما له نفس سائلة او لا ؟ فنقول : قد يشك في ان الحيوان ذو نفس سائلة بنحو الشبهة المفهومية ، بأن يشك في صدق العنوان المزبور على درجة معينة من الدم في الحيوان . وقد يشك فيه بنحو الشبهة المصداقية ، بان لا يعلم مقدار الدم وسيلانه .

اما الفرض الاول : فحكمه التمسك بعموم نجاسة الميتة على فرض وجوده ، بناءاً على ما هو المقرر في محله ، من التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصصه المنفصل .

واما الفرض الثاني : فتارة : يفرض ان الحيوان المشكوك متعين نوعاً ،

كميتة الحية التي يشك بنحو الشبهة الموضوعية في سيلان دمها . واخرى : يفرض عدم تعين نوعه ، كميته مرددة بين الحية والفأرة . فهنا صورتان :

اما الصورة الاولى : فإن بني على عدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي ، جرت في المقام اصالة الطهارة ، حتى إذا افترض وجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، لوضوح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وان بني على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، فإما ان يلتزم بوجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، وإما ان يلتزم بعدمه . فان التزم بعدمه ، كان المتيقن نجاسته هو عنوان ما له دم ، فيجري استصحاب العدم الازلي لهذا العنوان واصالة الطهارة . وان التزم بوجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، فلا بد من ملاحظة ما هو الخارج بالتخصيص . فان كان الخارج موضوعاً مركباً من ميتة حيوان وعدم كونه ذا نفس سائلة ، امكن احراز عنوان الخارج باستصحاب العدم الازلي ، لكونه ذا نفس سائلة . وان كان الخارج موضوعاً مقيداً ـ وهو ميتة الحيوان المتصف بعدم سيلان الدم ـ ، فهذا يعني ان عدم السيلان المأخوذ في العنوان الخارج ، لوحظ بنحو العدم النعتي ، فلا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي ، بل يمكن نفيه بهذا الاستصحاب بنحو يثبت موضوع العام ، فيحكم بالنجاسة . هذه هي تقادير المسألة .

واما تشخيص الواقع منها : فمن ناحية وجود العموم في دليل نجاسة الميتة وعدمه ، تقدم الحال في ذلك .

ومن ناحية تشخيص العنوان الخارج بالتخصيص ، قد يقال : ان المخصص هو مثل قوله : « كل ما ليس له دم فلا بأس به » ، وظاهره اخذ العدم بنحو العدم النعتي .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى امكان منع هذا الظهور ـ ، ان دليل التخصيص لا ينحصر بذلك ، بعد ان صح سند رواية حفص ، وهي تحصر النجاسة

(مسألة ـ ٤) اذا شك في شيء انه من اجزاء الحيوان ام لا ؟ فهو محكوم بالطهارة(١) . وكذا اذا علم انه من الحيوان ، لكن شك في انه مما له دم سائل أوْلا(٢) ؟ .

(مسألة ـ ٥) المراد من الميتة : اعم مما مات حَتْفَ انفه ، أو قُتِلَ أو ذُبح على غير الوجه الشرعي(٣) .

بعنوان وجودي ، فتعطي هذا العنوان لنفس العمومات ، ويكون المستصحب عدمه الازلي .

واما الصورة الثانية : فتوضيح الحال فيها ان : موضوع الحكم بالنجاسة ، ان كان هو ميتة الحيوان الذي له بشخصه نفس سائلة ، فاستصحاب العدم الازلي يجري لنفي موضوع النجاسة ، كما هو الحال في الصورة السابقة . وان كان هو ميتة الحيوان الذي يكون نوعه ذا نفس سائلة ، بحيث لو اتفق وجود النفس السائلة في فرد من السمك مثلاً بنحو الشذوذ ، لم يستوجب نجاسة ميتة ذلك الفرد ، لان العبرة بالنوع ، فيشكل جريان الاستصحاب ، لانه إن اريد اجراؤه في واقع النوع الذي ينتسب إليه هذا الحيوان المردد ، فهو من استصحاب الفرد المردد ، لان واقعه إما الحية التي يعلم بعدم النفس السائلة لها ، أو الفأرة التي يعلم بثبوت النفس السائلة لها . وان اريد اجراؤه في هذا الشخص الخارجي من الحيوان ، فهو لا أثر له ، لان المفروض اخذ صفة السيلان للنوع لا للفرد ، فيرجع إلى اصالة الطهارة .

(١) لاستصحاب عدم كونه من الحيوان ، ولأصالة الطهارة .

(٢) لاستصحاب عدم كونه من الحيوان ذي النفس السائلة ، ولأصالة الطهارة .

(٣) كما هو المتفق عليه فتوى وارتكازاً ، فما مات بقتل أو ذبح غير

(مسألة ـ ٦) ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة ، وان لم يعلم تذكيته[1] .

شرعي ، يحكم عليه بالحرمة والنجاسة . ويشهد لذلك ، ما دل من الاخبار على النهي عن اكل ما تقطعه الحبال ، معللاً بأنه ميتة ، بعناية عدم وقوع التذكية عليه ، وقد يستشهد لذلك ، بروايات أخرى أيضاً ، وهذا المقدار لا كلام فيه ، وانما الكلام في تحقيق ان موضوع الحكم بالحرمة أو النجاسة ، هل هو عنوان الميتة بهذا المفهوم العام ، او ما لا يكون مذكّى ، وقد اخترنا في موضع آخر من هذا الشرح ، التفصيل بين الحرمة والنجاسة ، فالأولى موضوعها أمر عدمي ، ولهذا يمكن اثباته بالاستصحاب ، والثانية موضوعها عنوان وجودي ، فيتعذر اثباتها باستصحاب عدم التذكية فلاحظ .

(١) يقع الكلام أوّلاً : في استصحاب عدم التذكية ، ومقدار ما يمكن ان يثبت به من آثار . وثانياً : في الامارات الخاصة الحاكمة عليه .

اما تحقيق حال استصحاب عدم التذكية : فمحصل ما ينبغي ايراده في المقام ، انه تارة : يراد اثبات الحرمة تكليفاً أو وضعاً في الصلاة بالاستصحاب المذكور . واخرى . يراد اثبات النجاسة . فالكلام في مقامين :

المقام الاول : في اثبات الحرمة بالاستصحاب المذكور . وهو موقوف على ملاحظة موضوع الحكم بالحرمة ، وهل هو عنوان وجودي أو عدمي ، بنحو العدم النعتي أو المحمولي ؟ فهنا صور لا بد من ذكر كل منها ، وملاحظة ان الاستصحاب فيها ، هل يكون من استصحاب العدم الازلي ام لا ؟

الصورة الاولى : ان يكون موضوع الحرمة الميتة بما هي امر وجودي ، مسبب عن الاسباب غير الشرعية للموت . وبناءاً عليه ، لا يجري استصحاب عدم التذكية بوجه اصلاً ، لانه لا يثبت عنوان الموت الا على القول بالاصول

المثبتة ، لان هذا الموضوع الوجودي ، ملازم عقلاً لعدم التذكية .

الصورة الثانية : ان يكون موضوع الحرمة عنواناً عدمياً ، هو عدم الموت بسبب شرعي ، بنحو العدم المحمولي ، وقد اضيف إلى ذات الحيوان لا الحيوان الميت ، فيكون موضوع الحرمة مركّباً من زهاق روح الحيوان وعدم تذكيته .

وهذا يعني ، ان القيدين عرضيان في نسبتهما إلى ذات الحيوان ، دون اخذ تقييد بينهما . وبناءاً على هذا ، يجري استصحاب عدم التذكية لاثبات الحرمة ، حتى لو انكرنا الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لان عدم تذكية الذابح للحيوان ، له حالة سابقة للموضوع الذي هو ذات الحيوان بحسب الفرض ، فيجري استصحابه، ويضمُّ إلى القيد الآخر للموضوع المحرز بالوجدان وهو زهاق روحه ، ويلتئم به الموضوع المركّب .

الصورة الثالثة : نفس الصورة ، مع افتراض العدم نعتياً لا محمولياً . والحكم فيها كما في الصورة السابقة ، لان العدم النعتي ايضاً له حالة سابقة حال حياة الحيوان ، فيحرز بالاستصحاب ، ويضم إليه الجزء الآخر المحرز بالوجدان ، فيثبت المركّب .

الصورة الرابعة : ان يكون عدم التذكية مضافاً إلى الحيوان الزاهق روحه ، لا إلى نفس الحيوان ، مع كونه بنحو العدم المحمولي . وهذا معناه ان قيدي زهاق الروح وعدم التذكية طوليان لا عَرْضيان . وبناءاً عليه ، يجري ايضاً استصحاب عدم كون هذا الحيوان الزاهق روحه مذكّى . ولكنه من الاستصحاب في العدم الازلي ، اذ لا حالة سابقة للحيوان الزاهق روحه بما هو كذلك .

الصورة الخامسة : نفس الصورة من حيث طولية القيدين ، ولكن مع افتراض عدم التذكية بنحو النعتية ، اي الحيوان الزاهق روحه الموصوف بانه غير مذكّى . وبناءاً عليه ، لا يمكن اجراء الاستصحاب ، حتى على القول بالاصل

في الاعـدام الازلية ، لانـه لا يثبت العدم النعتي الا بنـاءً على الاصـل المثبت ، فالمرجع حينئذ اصالة الحل والاباحة لا محالة . هذه هي صور المسألة ثبوتاً .

والمترائى من ألسنة أدلة الحرمة ـ اثباتـاً ـ ، الصورة الـرابعة منهـا . ذلك : ان الآيـة الكريمـة ، قد رتبت الحكم بـالحرمـة ، أوّلاً : على كـل حيـوان زهقت روحـه ، ثم استثنت المذكى بقـوله تعـالى : ﴿ إلا ما ذكّيتم ﴾ . وقـد حققنـا في محله ، ان القيد الوارد بالتخصيص ، يؤخذ عدمه المحمولي في موضـوع العام . وهـذا يعني جريـان استصحاب عـدم التذكيـة عند الشـك ، بناءاً عـلى مـا هـو الصحيح من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية .

هذا ما تقتضيه القاعدة الأولية العامة عند الشك في التـذكيه بنحـو الشبهة الموضوعية .

غير ان في المقام روايات ظاهرة في خلاف ذلك : كروايـة علي بن حمـزة ، التي ورد فيها : « ما علمت انه ميتة فـلا تصلّ فيـه »[١] ، ورواية ابن مهـران : « لا بـأس ما لم تعلم انـه ميتة »[٢] ، حيث رتب فيهـا الجواز عـلى فـرض عـدم العلم بالميتة ، الذي يعني الغاء استصحاب عدم التذكية في مـورد الشك . وقـد استند صاحب المدارك ـ قدس سره ـ ، إلى هذه الروايـات في ابطال استصحاب عدم التذكية .

وهناك محاولتان للجواب على ذلك :

الأولى : ان هذه الروايات ـ كأدلة اصالة الحل والبراءة ـ ، تكون محكـومة للاستصحاب ، باعتباره علماً تعبدياً بمـوضوع الحـرمة ، فتتحقق الغـاية في هـذه الادلة .

وفيـه : **أولاً** : عدم تمـامية كبـرى حكـومـة الاستصحـاب عـلى الاصـول

---

(١) (٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٠ من ابواب النجاسات .

العملية الاخرى ـ على ما حققناه في علم الاصول ـ ، وانما نقدمه عليها بنكات الجمع العرفي ، المقتضي لملاحظة النسبة بين دليله وادلتها .

وثانياً : لو سلّمنا حكومة الاستصحاب على اصالة الحل في مطلق الشبهات ، فلا نسلّم حكومته على هذه الروايات ، باعتبارها واردة في مورد الشك في التذكية ، الذي يكون مسبوقاً دائماً بالحالة السابقة لعدم التذكية ، فيكون تقديمه عليها بالحكومة طرحاً لها ، والدليل الحاكم ، انما يتقدم على محكومه فيما إذا لم يستلزم منه الطرح ، والا خصص الحاكم بالمحكوم .

لا يقال : هذه الروايات اعم من دليل الاستصحاب من جهة ، حيث انها تشمل موارد العلم الوجداني بالتذكية ، فلا يلزم من تحكيم الاستصحاب عليها في مورد الشك إلغاءها .

فانه يقال : صريح الروايات ، اخذ عدم العلم بموضوع الحرمة موضوعاً للحلية ، والتحكيم المذكور الغاء لهذا العنوان ، فيكون بحكم الطرح والتأويل عرفاً .

فان قيل : ان الأعمية من جهة ، محفوظة على اي حال ، بلحاظ شمول الروايات المذكورة لحالات قيام الامارة على التذكية ، وعدم شمول دليل الاستصحاب لها .

قلنا : ان المغيّ في تلك الروايات ، ان كان مخصوصاً بموارد الامارة على التذكية ، فلا يعقل حكومة الاستصحاب على الغاية وتحقيقه فرداً تعبدياً لها ، وإلا يلزم حكومته على الامارة المثبتة للتذكية ، وهو خلاف المقصود ، وان كان المغيّ شاملاً لموارد الشك المجرد من الامارة ، فهذا بنفسه يعني شمول الترخيص لمورد الاستصحاب ، وبالتالي عدم تحقق الغاية المجعولة للترخيص في تلك الروايات .

وثالثاً : ان الحرمة انيطت في الروايات المذكورة بالعلم بانه ميتة ، لا

بالعلم بعدم التذكية . فان استظهر منها ، كونها بصدد اناطة الجواز بالعلم بما هو موضوع الحرمة ، وكون ذكر الميتة بما هي موضوع لها كانت بنفسها ظاهرة في موضوعية الميتة للحرمة، وهذا يبطل جريان الاستصحاب في نفسه، فضلاً عن حاكميته ، لان عنوان الميتة لا يثبت باستصحاب عدم التذكية ، وان لم يستظهر منها ذلك ، واحتمل كونها بصدد اناطة الجواز بالعلم بالميتة ، وإن كان موضوع الحرمة امراً عدمياً ، فاستصحاب عدم التذكية في نفسه ، وان كان يثبت الحرمة ، ولكن تمتنع حكومته على تلك الروايات ، لان مفاده العلم التعبدي بعدم التذكية لا بعنوان الميتة ، وما جعل غاية ، العلم بالميتة .

والمحاولة الثانية ، التي يفرض فيها الاعتراف بعدم الحكومة المدعاة في المحاولة الأولى ان : هذه الروايات ، واردة في موارد الامارة الشرعية على التذكية ، كما يظهر من ورود السؤال في بعضها عن الجلد يؤخذ من السوق ، ولا جريان للاستصحاب في مواردها ، كي يتعارض مع هذه الروايات ، فتبقى موارد الشك وعدم الامارة مجرى للاستصحاب .

وهذه المحاولة ، إن أريد بها ، أن هذه الروايات منصرفة انصرافاً كلياً إلى موارد الامارة على التذكية من سوق أو يد ، فهذا الانصراف ـ إذا ثبت ـ ، يصلح أن يكون جواباً ، ولكنه في نفسه غير صحيح ، إذ لا موجب لهذا الانصراف ، بعد فرض الاطلاق في جواب الامام (ع) ، لكل ما لا يعلم أنه ميتة . وإن اريد بها أن هذه الروايات ، أعم من موارد اليد وغيرها ، ودليل الاستصحاب إنما يقتضي إجراء استصحاب عدم التذكية في غير مورد اليد ، فتخصص بدليل الاستصحاب ، فيخرج عنها موارد الشك ، وعدم السوق أو اليد ، فيرد عليها :

أولاً : إن خروج موارد اليد والسوق عن اطلاق دليل الاستصحاب بدليل منفصل ، لا يخرجه عن كونه أعم مطلقاً من الروايات المذكورة ، بل يكون من قبيل العام الذي ورد في مقابله خاصان : أحدهما : دليل إمارية اليد والسوق ،

والآخر : الروايات المذكورة ، فيخصص بهما معاً .

وثانياً : لو فرض خروج موارد اليد والسوق موضوعاً عن دليل الاستصحاب ، كما لو كان الخروج بنحو حكومة موجبة لرفع الموضوع حقيقة بالتعبد ، فهذا لا يكفي لانتاج اخصية دليل الاستصحاب ، بل تكون النسبة بينه وبين الروايات العموم من وجه ، لشموله لسائر الشبهات ، وبعد التعارض والتساقط ، يرجع إلى أصالة الحل .

فإن قيل : بل يقدّم دليل الاستصحاب مع ذلك ، للقرينية ، كما يقدَّم على دليل البراءة ، ولو لم نقل بالحكومة .

قلنا : أن قرينية دليل الاستصحاب على دليل البراءة ، متقومة بكون مفاد الاستصحاب مطابقاً مع مفاد الغاية ، وهذا التطابق غير موجود في المقام ، لأن مفاد الاستصخاب ، التعبد بعدم التذكية ، ومفاد الغاية ، إحراز عنوان الميتة ، فلا تتم القرينية .

فالصحيح : أن هذه الروايات ، لو لوحظت وحدها ، لأنتجت أصالة التذكية في موارد الشك .

غير أن هناك روايات أخرى دلت على الخلاف ، من قبيل : موثقة ابن بكير : « فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه ، جائز إذا علمت أنه ذكي »[1] . فإنها دالة على عدم الجواز في فرض عدم العلم بالتذكية . وهي مطلقة من حيث وجود إمارة عليها أم لا . وحينئذ ، لو قلنا بانقلاب النسبة ، كانت الرواية ـ بعد تخصيصها باخراج موارد الامارة ـ ، أخص مطلقاً من الروايات المتقدمة ، الدالة على الجواز مطلقاً ، وإلا فالتعارض والتساقط . وعلى كلا التقديرين ، تثبت أصالة عدم التذكية في موارد الشك . ومثل رواية ابن بكير ، نفس ما دل على امارية أرض الاسلام ،

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من لباس المصلي .

وحجيته في إثبات الجواز ، فإن هذا دال على أن المرجع ـ لولا الحجية ـ ، سنخ أصل منجز ، وإلا لم يكن هناك معنى عرفاً لجعل مثل تلك الامارية .

المقام الثاني : في إثبات النجاسة باستصحاب عدم التذكية ، وقد ذكر أن إثباتها بالاستصحاب ، مبني على تمامية أحد أمرين : أن يكون موضوعها عدم التذكية ، أو أن يكون موضوعها عنوان الميتة ، مع إرجاعها إلى الموت لا بالسبب الشرعي .

أما الأمر الأول : فهو خلاف ظاهر روايات الباب الدالة على النجاسة ، حيث أخذ في موضوعها عنوان الميتة .

إلا أن المحقق الهمداني ـ قدس سره ـ ، حاول إثباته بمثل رواية الصَّيقل قال : « كتبت إلى الرضا (ع) : اني أعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، فتصيب ثيابي فأصلي فيها ؟ فكتب إليَّ : اتخذ ثوباً لصلاتك . وكتب إلى أبي جعفر الثاني (ع) : إني كنت كتبت إلى أبيك (ع) بكذا وكذا . فصعب علي ذلك ، فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية . فكتب إلي : كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله ، فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس »[(١)] . حيث يمكن أن يستدل بالجملة الأخيرة ، على أن البأس ـ وهو النجاسة بحسب فرض السائل المستفاد من قوله : « فتصيب ثيابي فأصلّي فيها » ـ ، موضوعه أن لا يكون ذكياً .

وفيه : أن الشرطية المذكورة ، مسوقة في قبال الشق الأول المفروض في كلام السائل ، وهو اتخاذه أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، والذي عدل عنه إلى جلود الحمر الوحشية الذكية ، بعد عدم تجويز الامام الرضا (ع) ، الصلاة في الثوب الملاقي معها . فالشرطية في المقام في قوة قوله : إن كان ما تعمله هو فرضك الثاني فلا بأس . ومفهومها حينئذ : أن الفرض الأول في كلام

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤٩ من أبواب النجاسات .

السائل ، وهو جلود الحمر الميتة فيه بأس . والشاهد على ذلك ، انه وردت في كلام الامام (ع) ، كلمة : (وحشياً) ، التي كانت واردة في فرض السائل نفسه ، دون أن يكون له دخل في الحكم الشرعي ، مما يشهد على أن نظر الامام (ع) ، إلى فرض السائل .

فالصحيح : عدم تمامية الأمر الأول ، لأن أدلة النجاسة قد رتبتها على عنوان الميتة ، لا عدم التذكية .

وأما الأمر الثاني : فقد قيل في عدم تماميته : ان الميتة عنوان وجودي عرفاً ، وليس مجرد عدم التذكية ، ولو فرض الشك والاجمال ، كفى ذلك في عدم جريان استصحاب عدم التذكية أيضاً .

والصحيح : أنا حتى لو جزمنا بكون الميتة عبارة عن الموت لا بالسبب الشرعي الذي هو عنوان عدمي ، لم يجد ذلك في جريان استصحاب عدم التذكية ، لوضوح أن هذا الوصف العدمي ، مأخوذ في عنوان الميتة بنحو وحداني نعتي مضاف إلى الموت ، وهو الصورة الخامسة من الصور المتقدمة ، لا بنحو التركيب ، وإلا لم تكن الميتة عنواناً واحداً . واستصحاب عدم التذكية ، إنما يجدي فيما إذا كان الموضوع مركباً بأحد الأنحاء المتقدمة في الصورة الثانية والثالثة والرابعة من الصور الخمس السابقة . فبناء المسألة على الأمر الثاني كما فعله جماعة في غير محله .

وقد اتضح من كل ما تقدم : أن الأصل عند الشك في التذكية هو عدمها ، بلحاظ حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة ، وأصالة الطهارة بلحاظ النجاسة .

وأما ما ادعي الخروج به عن الأصل المذكور ، باعتبار إماريته على التذكية فهي اليد ، والسوق ، وأرض الاسلام .

والمدرك في إمارية هذه العناوين ، روايات الباب ، ويمكن تصنيفها إلى طوائف :

الأولى : ما دل على الحلية حتى يعلم أنه ميتة . وهذه الطائفة أجنبية عن المقصود ، لأن مفادها أصالة الحل لا جعل الامارية .

وقد تقدم أنها مبتلاة بالمعارض في رتبتها ، مما دل على عدم الجواز حتى يعلم بالتذكية .

الثانية : ما دل على ترتيب أثر التذكية ، وكان مختصاً مورداً بما يؤخذ من السوق ، كرواية الحلبي : « سألت أبا عبد الله (ع) : عن الخفاف التي تباع في السوق . فقال : اشتر وصلِّ فيها ، حتى تعلم أنه ميتة بعينه »(١) ، فإن مورد هذه الرواية هو المأخوذ من السوق ، ولهذا كان الحكم بجواز ترتيب أثر التذكية عليه ، قابلاً للتعبير عن جعل الامارية للسوق ، كما أنه قابل لأن يكون تعبيراً عن أصالة التذكية في المشكوك .

الثالثة : ما كان ظاهراً في جعل الامارية للسوق ، مثل رواية الفضيل ، وزرارة ، ومحمد بن مسلم : « انهم سألوا أبا جعفر (ع) : عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدرى ما صنع القصابون . فقال : كُلْ ، إذا كان ذلك في سوق المسلمين ، ولا تسأل عنه »(٢) ، فإن إناطة الحلية بالسوق ، ظاهرة في أنها بملاك إمارية السوق ، لا لجعل أصالة التذكية في المشكوك .

الرابعة : ما كان ظاهراً في جعل الامارية للصنع في أرض الاسلام ، كرواية اسحاق بن عمار ، عن العبد الصالح : « لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني ، وفيما صنع في أرض الاسلام . قلت : فإن كان فيها غير أهل الاسلام ؟ قال : إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس »(٣) .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٩ من الذبائح .
(٣) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات .

الخامسة : ما كان ظاهراً في اعتبار اسلام البائع دليلاً على التذكية ، وهو خبر اسماعيل بن عيسى : « سألت أبا الحسن (ع) : عن الجلود والفراء ، يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه »(١) .

السادسة : ما دل على إناطة الجواز ، بكون التذكية مضمونة ومتعهداً بها من قبل البائع ، كخبر محمد بن الحسين الأشعري : « كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني (ع) : ما تقول في الفرو يشترى من السوق ؟ فقال : إذا كان مضموناً فلا بأس »(٢) .

والطائفة السادسة ـ مضافاً إلى الاشكال السَّنَدي فيها ، لعدم ثبوت وثاقة محمد المذكور ـ ، لا بد من حملها على الاستحباب ، جمعاً بينها وبين ما هو صريح عرفاً في عدم وجوب السؤال . والطائفة الخامسة ساقطة سنداً ، لعدم ثبوت وثاقة اسماعيل بن عيسى .

وعلى هذا ، فالمهم إنما هو الطوائف الثانية والثالثة والرابعة . وقد تكفلت عنوانين ، أحدهما : ما صنع في أرض الاسلام . والآخر : السوق . وهو مخصوص بسوق المسلمين ، وإن ورد مطلقاً في بعض الروايات ، إما لأن ارتكاز مجرد كون المحل سوقاً ، لا يكفي لإثبات التذكية قرينة على حمل مفاد تلك الروايات على القضية الخارجية ، والاشارة إلى ما هو المعهود ، وما هو المعهود خارجاً أسواق المسلمين ، أو على القضية الحقيقية مع تقييدها بنحو يجعلها غير منافية للارتكاز ، وذلك بإرادة سوق المسلمين خاصة . وإما للتقييد الوارد في بعض روايات السوق كما تقدم .

والكاشفية المجعولة في تلك الروايات للسوق أو للصنع في أرض

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٠ من النجاسات .

الاسلام عن التذكية، يمكن تصويرها ثبوتاً بعدة أنحاء :

الأول : أن يكون ذلك كاشفاً عن تذكية المشكوك ابتداءاً ، باعتبار أن المشكوك لو كان في سوق المسلمين ، أو صنع في بلادهم ، فالغالب أنه يصنع حسب طريقتهم الشرعية المقتضية للتذكية .

الثاني : أن يكون ذلك كاشفاً عن اسلام من بيده مشكوك التذكية ، باعتبار أن الغالب في السوق ، أو البلد ، المسلمون ، فتكون هذه الغلبة في السوق أو البلد ، إمارة اسلام البائع ، وتكون يده هي الامارة على التذكية .

الثالث : أن يكون كاشفاً عن مرور المشكوك على يد مسلم ، إما صنعاً أو بيعاً أو غير ذلك ، ولو فرض أن من بيده المشكوك في السوق ، لم يكن بمسلم ، وتكون الامارة على التذكية تلك اليد المسلمة ، التي كشف إجمالاً وقوع المشكوك تحت حيازتها .

وتختلف هذه الاحتمالات في نتائجها . فإنه بناءاً على الأول منها ، يحكم بتذكية المشكوك في السوق أو ارض المسلمين ، ولو فرض كفر صاحب اليد ، بل والعلم بعدم سبق يد المسلم عليه أيضاً . ولا يحكم بذلك على الأخيرين ، كما أنه لو احتمل مرور يد المسلم وسبقها على يد الكافر ، حكم بالتذكية على الاحتمال الثالث ، دون الثاني . ولعل المنصرف إثباتاً من الروايات ، هو النحو الثاني ، خصوصاً بلحاظ ارتكازية إمارية الغلبة على إلحاق الفرد المشكوك بالأعم الأغلب ، ولا أقل من احتمال هذا الانصراف ، الموجب للزوم الاقتصار على المتيقن .

وعليه : فتكون يد المسلم هي الامارة ، والسوق أو أرض الاسلام التي يغلب فيها المسلمون هي الامارة على الامارة .

وهنا أمور لا بد من التنبيه إليها :

الأول : انه بناءاً على استظهار جعل الامارة على الامارة من روايات

الباب ، تكون يد المسلم إمارة ، ولو لم يكن موجوداً في ضمن سوق أو في أرض الاسلام . نعم لو بنينا على إجمال الروايات ، وعدم استظهار أحد الأنحاء الثلاثة ، فيشكل ذلك ، لاحتمال كون سوق المسلمين هو الامارة ابتداءاً

الأمر الثاني : ان أمارية اليد على التذكية ، المستفادة من هذه الروايات ، لا إطلاق فيها يثبت : أن مجرد وقوع الشيء تحت يد المسلم ، وفي حيازته ، إمارة على التذكية ، ولو كان مهملاً من قبله ، بل لا بد من فرض نحو اعتناء لصاحب اليد بالشيء ، من قبيل ترتيب آثار التذكية عليه ، أو صنعه أو عرضه للبيع ونحو ذلك ، لقصور الروايات عن شمول غير هذه الموارد .

الأمر الثالث : أن يد المسلم إذا كانت مسبوقة بيد الكافر ، فإن احتمل أن يكون المسلم قد أعمل عناية في التعرف على كونه مذكّى ، شمله اطلاق الروايات ، وإلا فلا ، لأن ظهورها في كون ترتيب الآثار على يد المسلم من باب الامارية ، يكون قرينة على تقييد اطلاقها والمنع عن شمولها لهذه الحالة ، لوضوح عدم الامارية فيها ليد المسلم رأساً . ولو جاز ترتيب الآثار على يد المسلم في هذه الحالة ، لأمكن لكل شخص أن يتسلم المشكوك تذكيته من الكافر ابتداءاً ، ثم يسلمه إلى المسلم ، وبعد ذلك يتسلمه منه . أو يكلف المسلم بأن يأخذ المشكوك من الكافر ، ثم يتسلمه منه . ومن الواضح ، أن الارتكاز العرفي ـ المحكّم في فهم روايات الباب ـ ، يأبى عن التفكيك بين أن يأخذه المسلم مباشرة من الكافر ، أو أن يكلف مسلماً آخر بأخذه وهو يأخذه منه .

الأمر الرابع : ان إمارية يد المسلم تشمل غير المؤمن أيضاً ، ممن يستحل الجلود بالدبغ ويعتبره ذكاة لها أيضاً .

وقد يستشكل في ذلك ، تارة : بدعوى قصور الروايات عن الشمول ، لأن المستحل لا كاشفية ليده عن التذكية المطلوبة ، وهي ظاهرة في اعتبار اليد من باب الكاشفية . وأخرى بدعوى : وجود المقيد لاطلاقها .

أما الدعوى الأولى : فيدفعها ، ان كون الغالب في سوق المسلمين وقتئذ المسلم المستحل ، وندرة المؤمن ، قرينة عرفاً على شمول اطلاق الروايات له ، ولكن لا بمعنى اسقاط ظهورها في الكاشفية رأساً ، بل بمعنى إعمال عناية في مقام تطبيق الكاشف على هذا المورد .

وأما الدعوى الثانية فتتمثل في روايتين :

الأولى : رواية أبي بصير : « قال : سألت أبا عبد الله ، عن الصلاة في الفراء ، فقال : كان علي بن الحسين (ع) ، رجلاً صرداً لا يدفئه فراء الحجاز ، لأن دباغها بالقرظ ، فكان يبعث إلى العراق ، فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه ، فإذا حضرت الصلاة القاه وألقى القميص الذي يليه ، فكان يسأل عن ذلك فقال : أن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ، ويزعمون أن دباغه ذكاته »[١] .

وقد يناقش في الاستدلال بها بوجهين : أحدهما : أن عمل السجاد (ع) ، لا يدل على الحرمة بل يلائم مع التنزه . ويندفع ، بأن الاستدلال ليس بعمله مباشرة ، بل بنقل الامام الصادق (ع) له في مقام الجواب عن الجواز وعدمه ، فيكون ظاهراً في عدم الجواز . والآخر : أن سؤال الراوي ، إنما هو عن جواز لبس الفرو بنحو الشبهة الحكمية ، لا عن حكم الشبهة الموضوعية ، فيتم الظهور المذكور في نقل الامام الصادق (ع) لعمل الامام السجاد (ع) ، والجواب : أن حمل السؤال على ذلك ، خلاف ظاهر الجواب ، لأن ظاهر الجواب ، الاهتمام الخاص بنقل تفصيل عمل الامام السجاد (ع) ، واجتنابه عن الفرو العراقي حال الصلاة ، والمنصرف عرفاً من ذلك ، كونه دخيلاً في الجواب لا مجرد استطراد . فلو حمل السؤال على استعلام حال الشبهة الموضوعية ، كان بيان الامام في مقام الجواب مطابقاً للسؤال ، ولو حمل على

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي كتاب الصلاة باب ٦١ من أبواب لباس المصلي .

الشبهة الحكمية ، لزم كون الجواب مقتنصاً من بيان الامام ، مع اتجاه بيان الامام إلى جهة استطرادية ، وهو خلاف الظاهر عرفاً .

والصحيح : بطلان الاستدلال بالرواية ، لضعف سندها بغير واحد من رجالها ، كمحمد بن سليمان الديلمي وغيره . مضافاً إلى تعين حملها على التنزه في مقام الجمع ، بعد عدم إمكان اخراج المستحل من اطلاق روايات الجواز على ما تقدم .

الرواية الثانية : ما عن عبد الرحمن بن الحجاج ، « قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : إني أدخل سوق المسلمين ، أعني هذا الخلق الذين يدّعون الاسلام ، فاشتري منهم الفراء للتجارة ، فأقول لصاحبها أليس هي ذكية ؟ فيقول : بلى ، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية ؟ . فقال : لا ، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول : قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية . قلت : وما أفسد ذلك . قال : استحلال أهل العراق للميتة ، وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته ، ثم لم يرضوا حتى ان كذبوا في ذلك على رسول الله ﷺ »(١) . وهي قد يستدل بها ، على عدم الاعتبار بيد البايع المستحل حتى مع شهادته بذكاته .

إلا أنه قد يناقش فيها دلالة ، بدعوى : أن ظاهرها عدم جواز التعهد والشهادة بأن المشكوك مذكّى ، استناداً إلى يد المستحل أو قوله ، لا الحكم ظاهراً بأنه ليس بمذكّى ، خصوصاً مع ظهور الكلام في جواز البيع ، بناءاً على عدم جواز بيع غير المذكى . فإن تمت هذه المناقشة فهو ، وإلا كفى في سقوط هذه الرواية ضعفها سنداً بمحمد بن هلال .

وهكذا يتضح تمامية المقتضي وعدم المانع ، عن شمول الروايات ليد المستحل .

الأمر الخامس : أن يد غير المسلم ـ بعد الفراغ عن عدم إماريتها على

---

(١) وسائل الشيعة باب ٦١ من أبواب النجاسات .

التذكية ـ ، هل توجب حجية إخبار صاحبها بالتذكية أو لا ؟ قد يستدل على الحجية بوجوه :

الأول : خبر الأشعري ، قال : كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني (ع) : « ما تقول في الفرو يشترى من السوق ؟ فقال إذا كان مضموناً فلا بأس »[1] . بناءً على أن المراد بالضمان ، تعهد البائع وإخباره بالتذكية . ولما كان مورد الرواية مطلقاً وشاملاً للبائع الكافر ، دلت على حجية خبر البائع الكافر أيضاً . وبعد إلغاء الخصوصية عرفاً ، يستفاد حجية خبر صاحب اليد بالتذكية مطلقاً ، ولو لم يكن في مقام البيع ، لأن النكتة المركوزة عرفاً للحجية ، كونه صاحب يد لا كونه بائعاً .

وقد يقال : ان هذه الرواية مع روايات حجية يد المسلم ، من قبيل الشرطيتين المتحدتين جزاءاً المختلفتين شرطاً ، فلا بد من الجمع بينهما بجعل المجموع شرطاً ، أو بجعل الجامع بينهما شرطاً : (التقييد بالواو أو بأو) .

ويندفع ذلك : بأن التقييد بالواو غير ممكن ، لوضوح روايات يد المسلم ، في ان حجيتها غير منوطة بالإخبار .

وقد يقال : بناءاً على هذا ، بأن المتعين تخصيص هذه الرواية بروايات حجية يد المسلم ، لأن هذه الرواية أعم منها .

ويندفع : بأن تخصيصها بالكافر ، مع غلبة المسلمين وندرة الكافر في أسواقهم ليس عرفياً .

ومنه يظهر وقوع التعارض . غير أن هذه الرواية ساقطة سنداً بسهل ابن زياد ، على أن بالامكان حمل البأس المنوط نفيه فيها بالضمان على البأس التنزيهي ، جمعاً بين الرواية وروايات إمارية يد المسلم .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٠ من أبواب النجاسات .

الوجه الثاني : التمسك بخبر اسماعيل بن عيسى : « قال : سألت أبا الحسن (ع) : عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : عليكم انتم أن تسألوا عنه ، إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه »[1] ، والاستدلال به مبني على أن يكون المراد بالسؤال ، السؤال من البايع ، فيدل ذلك على حجية شهادته لا محالة .

وفيه : ـ مضافاً إلى سقوط الرواية سنداً باسماعيل بن عيسى وغيره ـ ، سقوطها دلالة ، لأن الظاهر كون المقصود من السؤال ، هو الفحص عن كونه مذكّى أم لا ، وليس مجرد تحصيل شهادة البائع وإخباره ، ولا أقل من قوة حتمال ذلك الموجب للاجمال .

الوجه الثالث : التمسك بسيرة المتشرعة على الاعتبار والاعتناء بشهادة صاحب اليد .

وهذه السيرة المدعاة ، وإن كانت مقبولة في الجملة ، غير أنه لا يمكن الجزم بها بنحو القضية المطلقة الشاملة لصاحب اليد الكافر أيضاً . كيف وهناك قرائن في بعض الروايات ، تدل على تحرّج الشيعة من المسلمين غير الشيعة فيما تحت أيديهم من الجلود ، بل تقدم في رواية عبد الرحمن بن الحجاج ، ما قد يدل على عدم حجية اخبار صاحب اليد المسلم المستحل ، فضلاً عن صاحب اليد الكافر .

الأمر السادس : قد يدّعى إمارية يد الكافر على كون الشيء ميتة . ويستدل على ذلك بمفهوم قوله : « إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس » ، الدال على ثبوت البأس والمحذور على تقدير كون صاحب اليد كافراً .

وفيه : أن المفهوم هو انتفاء الحكم بانتفاء الشرط ، أي ثبوت نقيضه لا

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٠ من أبواب النجاسات .

وكـذا ما يـوجد في أرض المسلمـين مطروحـاً اذا كان عليـه أثـر الاستعمال[1] ولكن الاحوط الاجتناب .

(مسألة ـ ٧) مـا يؤخذ من يـد الكافـر ، أو يوجـد في أرضهم محكوم بالنجاسة[2] ، الا اذا علم سبق يد المسلم عليه[3] .

(مسألة ـ ٨) جلد الميتة لا يطهر بالدبغ[4] .

ثبوت ضده . وعليه فلو كان المستفاد من هذه الرواية ، أنها بصدد جعل الامارية لليد إذا كانت لمسلم ، فمفهـومها هـو عدم الامـارة على التـذكية في فـرض كون صاحب اليد كافراً ، بحيث يرجع إلى الأصول العملية في المـورد ، لا إماريـة يد الكافر على كونه ميتة .

(١) وجه التقييد ، هو دفع احتمـال أن تكون فـريسة حيـوان ، فإن مجـرد الطرح في أرض المسلمين ، لا يكون امارة على التذكيـة ، وإنما الامـارة هي اليد المستعملة والتي يستكشف إسلام صاحبها بغلبة المسلمين على تلك الأرض .

(٢) لا من جهة امارية ذلك على العدم ، بل من أجل الأصـول العملية ، وقد عرفت أن مقتضاها الطهارة وعـدم التذكيـة . فلا بـد من التفصيل بـين آثار النجاسة فلا ترتب ، وآثار عدم التذكية كحرمة الأكل والصلاة فيه فترتب .

(٣) باعتبار اماريتها على حد امارية يـد المسلم المباشـر ، ولا معنى لفرض الامـارية في يـد الكافـر اللاحق ، كي يـدّعى تعارض الامـارتين والـرجـوع إلى استصحاب عدم التذكية .

(٤) اختلف الفريقان : الامامية ، ومشهور العامـة ، في طهارة جلد الميتـة بالدبغ ، وقد أجمعت الامامية على عدم طهـارته بـذلك ، عـدا ما ينسب إلى ابن الجنيد من المتقدمين ، وما استنتـج من الفقيه ، حيث نقـل الصدوق روايـة تدل

على طهارة الميتة ، وباعتبار وضوح عدمها ، فسر بالحمل على طهارتها بالدبغ ، إلا أن مثل هذه النسب ، لعلها لا تضر بحصول مقدار معتد به من اتفاق الطائفة .

وقد يستدل على مطهرية الدبغ بروايات :

منها : رواية الفقه الرضوي : « دباغة الجلد طهارته »[(١)] . ودلالتها على مطهرية الدبغ واضحة .

ومنها : خبر الحسين بن زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) ، في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن أو الماء ، فأشرب منه وأتوضأ ؟ قال : « نعم ، وقال : يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه »[(٢)] ، وهي أيضاً واضحة الدلالة على الطهارة ، إذ لو كان نجساً بعد الدبغ لتنجس الماء أو اللبن بملاقاته .

ومنها : رواية الصدوق قال : سئل الصادق (ع) ، عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه ؟ فقال : « لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن ، وتتوضأ منه وتشرب ، ولكن لا تصلّي فيها »[(٣)] . وهي وإن كانت مطلقة من حيث الدبغ ، إلا أن الوضوح والتسالم على نجاسة الميتة في نفسها ، يكون قرينة على إرادة المدبوغ ، خصوصاً وان الجلد من غير الدبغ لا يتخذ زقاً للاستعمال وحفظ اللبن أو السمن فيه ، هذه روايات الطهارة ، والعمدة منها رواية الحسين بن زرارة لسقوط الباقي سنداً .

وقد عورضت هذه الروايات ، بطائفة أخرى من الروايات ، أدعي دلالتها على النجاسة ، من قبيل رواية محمد بن مسلم ، قال : سألته عن جلد الميتة أيلبس في الصلاة إذا دبغ ؟ قال : لا . وإن دبغ سبعين مرة »[(٤)] .

(١) الفقه الرضوي ص ٤١ .
(٢) وسائل الشيعة باب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٤ من أبواب النجاسات .
(٤) وسائل الشيعة باب ٦١ من أبواب النجاسات .

ولا يقبل الطهارة شيء من الميتات سوى ميت المسلم ، فانه

ورواية علي بن أبي المغيرة قال : قلت لابي عبد الله (ع) ، جعلت فداك ، الميتة ينتفع منها بشيء ؟ فقال : لا . قلت : بلغنا أن رسول الله (ص) ، مر بشاة ميتة فقال : ما كان على أهل هذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا باهابها (بجلدها) ؟ فقال : تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوجة النبي (ص) ، وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت ، فقال رسول الله ﷺ : ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا باهابها أي تذكّى[1] .

ومنها : رواية عبد الرحمان بن الحجاج المتقدمة ، والتي جاء فيها : « ان أهل العراق استحلوا الميتة ، وزعموا أن دباغه ذكاته ، ثم لم يرضوا حتى أن كذبوا في ذلك على رسول الله ﷺ » .

غير أن المتيقن ثبوته بمثل هذه الروايات ، إنما هو نفي كون الجلد مذكّى بالدبغ ، بحيث ترتب سائر آثار التذكية عليه ، بما فيها جواز الصلاة ، لا نفي الطهارة عن الجلد المدبوغ ، ورواية الحسين بن زرارة ، لا تثبت كون الجلد المدبوغ مذكّى ، بل تثبت طهارته وجواز الانتفاع به في غير الصلاة ، فلا تقع طرفاً للمعارضة . اللهم إلا مع اطلاق المنع عن الانتفاع بالميتة في رواية علي بن أبي المغيرة ، الشامل باطلاقه للجلد المدبوغ ، إلا أن بالامكان حمل المنع على الكراهة جمعاً إن لم يفرض التقييد ، فلو لوحظت الروايات وحدها ، لكان إثبات نجاسة المدبوغ بها لا يخلو عن اشكال ، غير أن التسالم على المسألة ، وارتكاز موقف الطائفة منها في مقابل موقف الآخرين ، يوجب تعذر المصير إلى الحكم بالطهارة .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٦١ من أبواب النجاسات .

يطهر بالغسل(١) .

---

(١) تمسكاً بالروايات المفصلة ، كرواية ابراهيم بن ميمون قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت ؟ قال : إن كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه ، وإن كان لم يغسل ، فاغسل ما أصاب ثوبك منه ، يعني إذا برد الميت »(١) . فإن نفي غسل الملاقي يكون ارشاداً إلى عدم نجاسة الملاقى ، كما يكون الأمر بغسله ارشاداً إلى نجاسته .

وكذلك رواية محمد بن الحسن الصفار قال : « كتبت إليه : رجل أصاب يده أو بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل أن يغسل ، هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه ، فوقّع : إذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل »(٢) .

وقد تضعف الرواية الأولى سنداً بابراهيم بن ميمون ، الذي لم يثبت توثيقه ، ويندفع ذلك بثبوت وثاقته لرواية البجلي عنه .

وأما الرواية الثانية ، فقد يناقش في دلالتها على نفي النجاسة بأحد وجهين :

الأول : إجمال كلمة (الغسل) ، وترددها بين الغسل ، والغُسل بالمعنى الرافع للحدث ، وعلى التقدير الثاني ، يكون مفهوم الرواية عدم وجوب غسل المس لو كان الميت مغسلاً ، وهو أجنبي عن محل الكلام .

وهذه المناقشة يمكن دفعها ، باستظهار إرادة الغسل الخبثي لا الحدثي من الكلمة ، بقرينة أن السائل إنما سأل عن غسل اليدين والبدن ، ولا بد من حمل الجواب على معنى يكون معه مطابقاً للسؤال .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٤ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤ من أبواب غسل المس

(مسألة ـ ٩) السقط قبل ولوج الروح نجس ، وكذا الفرخ في البيض(١) .

الثاني : إنكار المفهوم في الرواية ، لأن الشرطية مسوقة لتحقق الموضوع ، وهو أصل الاصابة ، فلا دلالة فيها على نفي لزوم الغسل في فرض إصابته بعد الغسل .

ويرد عليه : أن الشرط هو الاصابة الخاصة الواقعة قبل تغسيل الميت ، وفرض عدمها في طرف المفهوم ، يلائم مع الاصابة بعد الغسل ، فلا يكون النفي بلحاظ ذلك من السالبة بانتفاء الموضوع ، بل يتم المفهوم ، هذا مضافاً إلى إمكان التمسك بمفهوم القيد والوصف لقوله : « قبل أن يغسل » لأن أخذ القيد ولو بنحو الوصف ، يدل على الانتفاء عند الانتفاء ولو في الجملة ، وحيث لا نحتمل فقهياً الفرق في حالات ما بعد التغسيل ، يثبت المطلوب .

وإضافة إلى كل ذلك ، يمكن فهم الحكم بطهارة الميت المغسل عرفاً ، من نفس أدلة تغسيل الميت ، على ما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى .

(١) لا إشكال في نجاسة السقط بعد ولوج الروح ، وكذا الفرخ في البيض ، لكونه ميتة ، وإنما الكلام فيهما قبل ولوج الروح ، وقد أفتى الماتن ـ قدّس سره ـ بالنجاسة فيهما أيضاً . ويمكن أن يقرّب ذلك بأحد وجوه :

الأول : التمسك بمطلقات نجاسة الميتة ، بدعوى صدقها عليهما عرفاً ، وذلك بتقريب : أن الموت هو عبارة عن فقد الحياة بمعناها الأعم ، الشامل للحياة الشأنية القريبة من الفعل أيضاً الموجودة في هذا السقط قبل سقوطه ، وهذا أحسن من تقريب المقصود ، بدعوى أن التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة ، فالموت هو عدم الحياة فيما من شأنه الحياة ، فلا يشترط في صدق عنوان الموت سبق الحياة ، إذ ما لم تعمم الحياة للحياة الشأنية ، لا يمكن الالتزام

بذلك ، وإلا للزم صدق عنوان الميتة على الجنين قبل أن يكون سقطاً أيضاً ، لعدم الحياة الفعلية فيه ، ومع تعميم الحياة للشأنية ، لا يتوقف تتميم المدعى على إنكار دخل الحياة السابقة وارتفاعها في عنوان الموت ، كما هو واضح .

وهذا الوجه ، وإن كان متيناً صغرى ، لكنه ممنوع كبرى ، إذ لا يوجد لدينا مطلقات تدل على نجاسة كل ميتة كي يرجع إليها ، وإنما هي روايات متفرقة في موارد مختلفة ، كلها من الموت بعد ولوج الروح وفعليتها ، واحتمال الفرق بينها وبين المقام موجود عقلاً وعرفاً .

ودعوى التمسك باطلاق كلمة الجيفة في رواية حريز ، عن الصادق عليه السلام : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء وأشرب ، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب »[1] . حيث دلت باطلاقها على نجاسة كل جيفة ، وهو شامل للجنين الذي لم تلجه الروح ، مدفوعة : بأن هذه الرواية ، ليست مسوقة لبيان نجاسة الميتة ، وإنما هي مسوقة لبيان حكم آخر ، هو اعتصام الماء وعدم انفعاله إلا بالتغير ، فلا يكون في مقام البيان من ناحية النجاسة ليتمسك باطلاقها ، ولذا عبر بالجيفة ، وهو عنوان ، كما ينطبق على الميتة ، ينطبق على المذكّى الطاهر أيضاً .

الثاني : التمسك بروايات الحبالة ، الدالة على نجاسة القطعة المبانة من الحي ، بدعوى أن السقط قبل الولوج ، قطعة مبانة من الحي عرفاً ، فتشمله رواياتها . وفيه :

أن السقط قبل الولوج ـ فضلاً عن الفرح ـ ، نسبته إلى أمه نسبة البيض إلى الأصل ، لا نسبة الجزء المفصول من الحي إلى أصله ، وروايات القطعة المبانة كلها واردة فيما يكون من قبيل الثاني ، والتعدي منه إلى المقام مما لا يحتمله العقل ولا العرف ، ولو سلّمت جزئية السقط ، فلا إطلاق في روايات القطعة المبانة لمثل ذلك الجزء .

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق .

(مسألة ـ ١٠) ملاقاة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة على الأقوى ، وان كان الأحوط غسل الملاقي ، خصوصاً في ميتة الانسان قبل الغسل(١) .

الثالث : الاستدلال بالحديث المستفيض : « ذكاة الجنين ذكاة أمه »(١) . بتقريب : أنها تدل على أن الجنين يكتسب من أمه عنوان الذكاة والميتة ، فإذا ماتت الأم حتف أنفها كان الجنين ميتة أيضاً ، وبما أنه لا يحتمل الفرق بين جنين ماتت أمه وبين غيره فقهياً ، بل ولا عرفاً ، يحكم بنجاسته مطلقاً .

وبتقريب آخر : إن قوله (ع) : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » ، ينحل إلى قضيتين : إحداهما : مقدّرة ، وهي أن الجنين بحاجة إلى التذكية ، والثانية : مصرح بها ، وهي أن تذكيته بتذكية أمه لا بذبحه مستقلاً بالنحو المخصوص ، فيستدل بالقضية الأولى ، على أن الجنين ما لم يذك ولو بذكاة أمه يعتبر ميتة .

ويرد على التقريب الأول : أن غاية ما تدل عليه الرواية ، أن ذكاة الجنين إنما تحصل بذكاة أمه ، فمع عدم تذكية الأم ، لا يكون الجنين مذكّى ، لكن ذلك لا يكفي لاثبات كونه ميتة ، لأن كون شيء ميتة يتقوم بموته وعدم تذكيته معاً ، والكلام في المقام إنما هو في صدق عنوان الموت وعدمه ، لا في حصول التذكية له مع الفراغ عن كونه ميتاً .

ويرد على التقريب الثاني : أن القضية الأولى المقتنصة ، لما لم يكن الحديث مسوقاً لبيانها ، فلا يمكن التمسك باطلاقه من هذه الناحية ، فلا يستفاد من الرواية عرفاً سوى قضية شرطية ، وهي أن الجنين كلما احتاج إلى تذكية ، فذكاته ذكاة أمه ، وليس متعرضاً مباشرة لإثبات حاجة الجنين إلى التذكية ، ليتمسك باطلاقه من هذه الناحية .

(١) تارة : يتكلم في ملاقاة ميتة غير الانسان بلا رطوبة مسرية .

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب الذبائح .

وأخرى : في ملاقاة ميتة الانسان .

أما ميتة غير الانسان ، فقد يدعى اطلاق روايات الغسل منها لصورة الجفاف أيضاً ، من قبيل رواية عمّار : « اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ »[1] . ورواية قاسم الصيقل قال : « كتبت إلى الرضا (ع) : أني أعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي ، فأصلّي فيها ؟ فكتب (ع) إلي : اتخذ ثوباً لصلاتك »[2] .

وفيه : أن ارتكازية عدم السراية مع الجفاف عرفاً ومتشرعياً ، تصلح أن تكون كالقرينة المتصلة بالخطاب ، الصارفة له سؤالاً وجواباً إلى فرض الرطوبة ، بعد افتراض أن الأمر بالغسل إرشاد إلى النجاسة وليس أمراً تعبدياً .

ثم إنه ربما يمنع عن الاطلاق المذكور ـ على فرض تماميته في نفسه ـ ، بمثل صحيحة علي بن جعفر : « عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت ، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله ؟ . قال : ليس عليه غسله ، وليصلِّ فيه ، ولا بأس »[3] ، وموثقة ابن بكير : « كل يابس ذكي »[4] .

أما الصحيحة ، فلو فرض اطلاقها ، كانت معارضة مع المطلقات السابقة ، فإما أن يحكم بتساقطها والرجوع بعد ذلك إلى ما دل على سراية النجاسة من الميتة في صورة الرطوبة ، أو يقال : بانقلاب النسبة بينها ـ بعد إخراج صورة الرطوبة منها ـ ، وبين المطلقات المتقدمة ، فتتقيد بها ، وتكون النتيجة ، هو التفصيل بين صورتي الجفاف والرطوبة أيضاً ، بناءً على كبرى انقلاب النسبة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥٣ من أبواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤٩ من أبواب النجاسات .
(٣) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب النجاسات .
(٤) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣١ من أحكام الخلوة .

إلا أن في النفس من اطلاقها شيئاً ، فإن ما أشرنا إليه من ارتكازية عدم السراية مع الجفاف عرفاً ، يتحكم فيها أيضاً ، ويصرف السؤال إلى فرض الرطوبة ، بحيث لا يمكن تخصيص نظر السائل فيها بفرض الملاقاة مع الجفاف . ومعه تكون الرواية من أدلة طهارة الميتة . ولا بد حينئذ من إعمال قواعد التعارض بينها وبين أدلة نجاستها .

وأما الرواية الثانية ، فهي وإن كانت بحسب اللفظ أعم من وجه مع المطلقات المتقدمة ، إلا أنها تتقدم : إما بنكتة النظر والحكومة ، حيث إنها تفترض الفراغ عن ثبوت النجاسة والسراية بنحو القضية المهملة ، وتستثنى منها صورة اليبوسة . أو باعتبارها عموماً أداتياً ، فيتقدم على الاطلاق الحكمي .

غير أن الاستناد إلى هذه الرواية ، للمنع عن تلك المطلقات ، في غير محله أيضاً ، لأنه موقوف على أن يكون النظر فيها إلى نفي المحذور في صورة الملاقاة مع الجفاف ، وهو خلاف الظاهر ، فإن الرواية جاءت بالنحو التالي : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط ؟ قال : كل شيء يابس ذكي » . وكما يمكن أن يكون نظر السائل إلى الاستفهام عن سراية النجاسة من اليابس ، كذلك يمكن أن يكون نظره إلى التعرف على مطهرية المسح بالحائط ، وكونه استنجاءاً شرعياً ، خصوصاً بعد معروفية الفتوى بكفاية المسح بالأحجار ، إلى حد الانقاء في موضعي البول والغائط معاً بين العامة ، فيكون الجواب ظاهراً في طهارة الموضع ، ولا أقل من احتمال ذلك على نحو يوجب الإجمال .

فالأولى الاستناد في الحكم بعدم لزوم غسل الملاقي مع الجفاف ، إلى ما قلناه ، من عدم تمامية الاطلاق في نفسه .

وأما ملاقي ميتة الانسان مع الجفاف ـ فبعد الفراغ عن نجاستها قبل الغسل ، وتنجيسها لملاقيها على حد سائر النجاسات ـ ، ربما يدعى أشديتها في النجاسة من غيرها ، بحيث يجب غسل ملاقيها مع الجفاف أيضاً ، وذلك : إما

(مسألة ـ ١١) يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع

استناداً إلى اطلاق بعض روايات النجاسة ، كرواية الحلبي : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت ؟ فقال : يغسل ما أصاب الثوب »(١) . أو استظهاراً من التوقيعين الواردين فيما إذا مات الامام أثناء الصلاة وزحزح عن محله ، وانه « ليس على من مسه إلا غسل اليد »(٢) ، مع وضوح أن الغالب في مثل هذه الفروض الجفاف وعدم الرطوبة ، على نحو لا تصلح رواية ابن بكير لتقييدها بصورة الرطوبة بملاك الحكومة ، لو سلمت عن المناقشة في نفسها ، لأن ندرة فرض الرطوبة ، تجعل هذا التقييد غير عرفي . كما أنه مع الندرة المذكورة ، لا يفيد ارتكاز عدم سراية النجاسة مع الجفاف في التقييد ، بل يكون ظهور التوقيعين ردعاً عن الارتكاز المذكور .

وفيه : أن كلا المستندين غير تام . إذ رواية الحلبي ، لو فرض استفادة النجاسة منها ، لا غسل ما يعلق بالثوب من الميتة ـ وقد تقدم الكلام عن ذلك في بحث نجاسة ميتة الانسان ـ ، فذلك بملاك استظهار أن الاصابة توجب سراية أثر من النجس إلى ملاقيه بحسب النظر العرفي ، يتخلص منه بالغسل ، ومن الواضح ، إن ذلك لا يكون إلا مع فرض الرطوبة دون الجفاف .

وأما التوقيعان ، فهما ساقطان سنداً ، مضافاً إلى أنه لو تم سندهما ، وسلّمنا عدم إمكان تقييدهما بفرض الرطوبة ، وظهورهما عرفاً في فرض الجفاف باعتباره الفرض المتعارف ، يصبح ارتكاز عدم سراية النجاسة مع الجفاف ، قرينة على كون الأمر بالغسل تعبدياً ، على نحو يوجب ظهوره في ذلك ، أو سقوط ظهوره في النجاسة على أقل تقدير .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب غسل مس الميت .

جسده ، فلو مات بعض الجسد ولم تخرج الروح من تمامه لم ينجس[١] .

(مسألة ـ ١٢) مجرد خروج الروح يوجب النجاسة ، وان كان قبل البرد ، من غير فرق بين الانسان وغيره[٢] . نعم وجوب غسل المس للميت الانسان مخصوص بما بعد برده .

---

(١) إذ مطلقات نجاسة الميتة من الحيوان ، لا تشمل الجسم الذي مات بعضه ، لأنه ليس بحيوان ميت . كما لا تشمل الجزء الفاقد للحياة منه أيضاً ، وإنما حكمنا بنجاسة الجزء المبان ، لروايات خاصة ، وهي واردة في صورة الانفصال ، ولا يمكن التعدي منه إلى فرض بقاء الجزء متصلاً بما فيه الحياة ، فيحكم بطهارته على القاعدة .

(٢) لا إشكال في وجود الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لما قبل البرد ، غير أنه توهم دلالة بعض الروايات على عدم نجاسة ميتة الانسان بالخصوص قبل برده ، كصحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (ع) ، قال : « مس الميت عند موته وبعد غسله ، والقُبْلة ، ليس فيها بأس »[١] .

والاستدلال بالفقرة الأولى منها بتقريب : أن المقصود من المس عند الموت ، هو المس في اللحظات الأولى بعد الموت ، التي هي لحظات ما قبل البرد عادة ، ولا يراد منه مسه في لحظات النزع وقبل الموت ، لأنه فرض أن المس مس للميت ، الذي لا يكون إلا مع استقرار الموت ؛ وقد نفى الامام (ع) ، البأس عنه مطلقاً : غسلاً وغُسلاً ، فيدل على عدم النجاسة ، وإلا كان لا بد من الأمر بالغسل في صورة الرطوبة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب غسل المس .

والغريب ، أن السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، أجاب على الاستدلال بهذه الرواية ، بأنها مطلقة شاملة لصورتي الجفاف والرطوبة ، فنقيدها بصورة الجفاف ، بمثل رواية الحلبي المتقدمة ، في غسل ما أصاب الثوب من الميت ، المختصة بصورة الرطوبة ، انصرافاً ، أو بعد تقييدها بما دل على أن كل يابس ذكي(١) ، مع أن مثل رواية الحلبي ، لا تكون آخص مطلقاً من الصحيحة ، حتى لو اختصت بفرض الرطوبة انصرافاً ، لأنها مطلقة من ناحية ما قبل البرد وما بعده ، والصحيحة مخصوصة بفرض ما قبل البرد ، فالنسبة عموم من وجه . فلو فرض تمامية دلالة الصحيحة ، كان لا بد من إيقاع التعارض بينها وبين ما دل على النجاسة ، ثم التساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة ، أو تقديم الصحيحة بملاك النظر والحكومة ، المستفادة من لسان الاستثناء فيها ، إلا أن الشأن في أصل دلالتها على نفي النجاسة ، لقوة احتمال أن تكون الجهة المنظور فيها هو المحذور في مس الميت بما هو مس ، المستوجب لحكم الغسل ، وهو الذي كثر السؤال عنه في الروايات ، ولذلك لم تفرض الرطوبة فيها أيضاً ، مع أنها شرط في السراية ، لو كان الملحوظ حيثية الخبث والنجاسة .

وقد يستدل على الطهارة قبل البرد ، بما ورد في ذيل رواية ابراهيم ابن ميمون المتقدمة ، الآمرة بالغسل من قوله : « يعني إذا برد الميت » ، فإن ذلك يدل على عدم لزوم الغسل قبل البرد ، وهو دال على الطهارة ، ولا يضر عدم ورود الذيل المذكور في أحد طريقي الكليني للرواية ، لأن الطريق الذي تجرد فيه متن الرواية عن هذا الذيل ، ضعيف بسهل بن زياد ، بخلاف الطريق المشتمل على الذيل .

إلا أن هذا إنما يتم ، لو سلّم أن هذا الذيل جزء من الرواية ، وليس من الراوي بلحاظ كلمة : (يعني) ، التي توجب على الأقل الاحتمال الموجب

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . ج ١ ص ٤٩٥ .

(مسألة ـ ١٣) المُضْغَةُ نجسة[١] ، وكذا المَشِيمة[٢] ، وقطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع الطفل .

(مسألة ـ ١٤) اذا انقطع عضو من الحي وبقي معلقاً متصلاً به ، طاهر مادام الاتصال ، وينجس بعد الانفصال . نعم لو قطعت يده مثلاً ، وكانت معلقة بجلده رقيقة فالأحوط الاجتناب[٣] .

للاجمال على نحو يسقط الاستدلال .

فالصحيح : ما عليه المشهور ـ وافتى به الماتن ـ قدّس سره ـ ، من عدم الفرق في النجاسة بين ما قبل البرد وبعده .

(١) المضغة : مرحلة من مراحل تكوّن الجنين ، وهي تدخل تحت مسألة السقط قبل ولوج الروح ، والحكم بنجاستها مبني على الحكم بنجاسته .

(٢) وهي كيس يدخل فيه الجنين ، أو بُرْقع على وجهه ، والحكم بنجاسته مبني : إما على القول بكونه جزءاً من الأم ، فيكون من القطعة المبانة من الحي . أو على القول بكونه جزءاً من الجنين ، فينجس أيضاً ، بناءاً على القول بصدق الميتة عليه لو مات .

وكلا الأمرين محل تأمل . لأن نسبتها إلى الأم ، كنسبة البيضة إلى الدجاجة ، وإلى الجنين ، نسبة الظرف إلى المظروف ، لا الجزء إلى الكل ، فيشكل التمسك فيها بأدلة النجاسة ، لا بروايات نجاسة الميتة ، لعدم صدقها مستقلاً عليه ، ولا بروايات القطعة المبانة . نعم ، لو انفصلت عن الأم قطعة لحم من بدنها مع الطفل ، فلا إشكال في شمول روايات القطعة المبانة لها

(٣) الحكم بالطهارة في العضو غير المنفصل ، إذا اعتبر جزءاً من الحي واضح ، فإنه ليس ميتة مستقلاً ، ولا تشمله روايات القطعة المبانة . وأما العضو المقطوع بنحو لا يعد جزءاً من الحي ، فالحكم بنجاسته مبني على القول

(مسألة ـ ١٥) الجند ، المعروف كونه خصية كلب الماء ، ان لم يعلم ذلك ، واحتمل عدم كونه من أجزاء الحيوان فطاهر وحلال . وان علم كونه كذلك ، فلا اشكال في حرمته . لكنه محكوم بالطهارة ، لعدم العلم بأن ذلك الحيوان مما له نفس سائله(١) .

(مسألة ـ ١٦) اذا قلع سنّه ، أو قص ظفره ، فانقطع منه

بعدم الفرق بينه وبين مورد روايات الحبالة والقطعة المبانة ، وهو مما لا جزم به في أكثر الفروض ، وعليه ، فلا فرق بين صورتي اعتبار المنقطع جزءاً من الحي وعدمه ، إلا من ناحية إمكان إثبات الطهارة في صورة كونه جزءاً من الحي ، بالدليل الاجتهادي الدال على طهارة ذلك الحيوان ، الشامل باطلاقه لتمام أجزائه .

اللهم إلا أن يمنع ذلك أيضاً بدعوى : أن نظر ذلك الدليل الاجتهادي ، إلى نفي النجاسة الذاتية للحيوان ، لا إلى نفي النجاسة المحتملة بملاك خروج الروح .

(١) الجند : مادة تستعمل في طبخ بعض الحلويات ، ولا يعلم أنه الجند الحقيقي ، الذي هو خصية كلب الماء . ومع الشك يحكم بالطهارة والحلية تمسكاً بالأصول العملية .

وأما إذا علم كونه من كلب الماء ، فيبنى على حرمته وعدم نجاسته . أما الحرمة ، فلعدم حلية كلب الماء ، بل الجند ـ باعتباره خصيته ـ ، حرام حتى لو كان من مأكول اللحم. وأما عدم النجاسة، فلعدم المقتضي له، لا من ناحية الكلبية ، ولا من ناحية الميتة . إذ الكلب النجس هو البري خاصة ، والميتة إنما تكون نجسة لو كانت مما له نفس سائلة ، والحيوانات البحرية ادُّعي كونها قاطبة مما لا نفس سائلة لها ، والشك كاف في جريان الأصول العملية المؤمّنة .

شيء من اللحم ، فان كان قليلاً جداً فهو طاهر(١) ، والا فنجس .

(مسألة ـ ١٧) اذا وجد عظماً مجرداً ، وشك في انه من نجس العين او من غيره ، يحكم عليه بالطهارة(٢) . حتى لو علم انه من الانسان ، ولم يعلم انه من كافر او مسلم(٣) .

---

(١) لاختصاص دليل النجاسة بغير الأجزاء الصغار ، على ما تقدم شرحه ، بل وتقدم أن الجزء الصغير لا يمكن الجزم باندراجه في دليل النجاسة ، حتى لو كان لحمياً ، لأنه موقوف على إلغاء خصوصية الحجم في مورد روايات الحبالة والقطعة المبانة من الحي ، وهو مما لا جزم بإلغائه عرفاً .

(٢) وذلك تمسكاً بالأصول المؤمّنة ، وإن كان التمسك بقاعدة الطهارة بالخصوص في المقام ، مبنياً على القول بجريانها في موارد كون النجاسة المحتملة ذاتية ، وقد تقدم الكلام في ذلك .

(٣) تمسكاً بقاعدة الطهارة ونحوها من الأصول المؤمنة ، غير أنه قد يقرب الحكم بالنجاسة بوجوه :

الأول : إجراء استصحاب عدم الاسلام إما بدعوى : أن موضوع النجاسة هو من لم يكن مسلماً . أو بدعوى : أن موضوع النجاسة هو الكافر ، والكفر أمر عدمي يقابل الاسلام بتقابل التناقض ، فيمكن إثباته بالاستصحاب . أو بدعوى : أن الكفر مقابل للاسلام تقابل العدم والملكة ، فهو مركّب من عدم وملكة ، والملكة محرزة وجداناً والعدم محرز بالاستصحاب ، فيثبت الكفر الذي هو موضوع النجاسة .

ويرد عليه : أن الاستصحاب المذكور لا يثبت النجاسة ، إذ لم ترتب النجاسة في أدلتها ـ على تقدير تماميتها ـ ، إلا على الكافر ، والكفر عنوان ثبوتي

(مسألة ـ ١٨) الجلد المطروح ، ان لم يعلم انه من الحيوان

متحصل من العدم والملكة ، فلا يثبت باستصحاب العدم ، إلا بنحو مثبت ، كما لا يثبت عنوان العمى باستصحاب عدم البصر . وليس العدم والملكة مأخوذين بنحو التركيب ، لكي يمكن إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد ، لأن ذلك خلف وحدة المفهوم .

الثاني : إثبات نجاسته من جهة الموت ، باستصحاب حكمي أو موضوعي ، وذلك : أن الميت نجس قبل غسله ، والدليل إنما دل على ارتفاع النجاسة بغسل ميت المسلم ، وحيث يشك في كونه من مسلم أو كافر ، فيجري استصحاب بقاء النجاسة المقطوعة بعد الموت ، بل ويجري استصحاب عدم كونه مسلماً ، لنفي طهارته بالغسل أيضاً ، وبذلك ينقح موضوع النجاسة بملاك الموت بقاءاً ، وإن لم يمكن إثبات النجاسة بملاك الكفر .

وهذا التقريب صحيح لولا بطلان مبناه ، حيث تقدم في أبحاث الميتة ، طهارة ما لا تحله الحياة من الأجزاء ومنها العظم .

الثالث : أن يقال : إن العظم يعلم بأنه لاقى مع الرطوبة الأجزاء التي تحلها الحياة من بدن ذي العظم ، وهذا يكفي في الحكم بنجاسته ولو عَرَضاً ، ولا مطهر إلا الغسل الواقع على المسلم ، والمفروض نفي اسلام ذي العظم بالاستصحاب ، ومعه لا مجال لقاعدة الطهارة .

ويرد عليه : أن النجاسة العَرَضية للعظم معلومة العدم فعلاً ، لأن ذا العظم ، إن كان كافراً فالعظم نجس ذاتاً ، وإلا فهو طاهر فعلاً ، لوقوع الغسل المطهر عليه ، فلا يمكن إثبات النجاسة العرضية له بالتعبد الاستصحابي .

الـذي لـه نفس ، او من غيـره ، كـالسمـك ـ مثـلاً ـ ، محكـوم بالطهارة[١] .

(مسألة ـ ١٩) يحرم بيع الميتة[٢] ، لكن الاقوى جـواز الانتفاع فيما لا يشترط فيه الطهارة .

الخـامس : الدم من كـل مالـه نفس سـائلة ، انسـانـاً كـان أو غيره ، كبيراً أو صغيراً[٣] .

---

(١) قد تقدم البحث عن هذا الفرع ، في فروض الشك في كـون الحيوان مما له نفس أم لا .

(٢) الصحيح هو جواز بيعها ، حيث تكون لها فائدة محللة عقلائية . لأن ما يستدل به على الحرمة ، بين ما يكـون ضعيف السند ، أو الـدلالة ، وبـين ما هـو مبتـلي بـالمعـارض . وحتى روايـة البـزنـطي ، الـواردة في اليـات الغنم المقطوعة[١] ، ـ والتي عبر عنها في بعض الكلمات بالصحيحة ـ ، ليست تامة سنداً ، لأنها مروية بطريقين : أحدهما : ابن ادريس ، في مستطرفات سرائره ، عن جامع البزنطي . والاخر : الحميري في قرب الإسناد ، عن عبد الله بن الحسن ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه . والأول : ضعيف بعدم معلومية طريق ابن ادريس إلى كتاب الجامع ، والثاني : ضعيف بعبد الله بن الحسن . وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محله من المكاسب المحرمة .

(٣) يقع البحث عن نجاسة الدم في جهتين :

الجهة الأولى : في إثبات نجاسته بنحو القضية المهملة .

وهى رغم كـونها من الوضـوح الفقهي على مستـوى الضـروريـات ، قـد

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به .

استدل عليها بالكتاب والسنة والاجماع .

فمن الكتاب قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه ، إلا أن يكون ميتة ، أو دماً مسفوحاً ، أو لحم خنزير فإنه رجس ، أو فسقاً أهل لغير الله به . . . »[1] .

بناءاً على رجوع التعليل بالرجس ، إلى كل ما سبقه من العناوين ، لا خصوص لحم الخنزير ، وكونه بمعنى النجاسة أو ما يساوقها .

وكلا الأمرين محل منع .

أما الأول : فلأنه لا يمكن الجزم برجوع التعليل إلى غير لحم الخنزير من العناوين ، لو لم يستقرب من موضعه في السياق ، ظهوره في ذلك ، باعتبار إيراده قبل إكمال تمام العناوين ، خصوصاً وقد كان لحم الخنزير موضع الخلاف بين أصحاب الديانات .

وأما الثاني : فقد يمنع عند بدعوى : أن الرجس معنى يطلق على الفعل أيضاً ، كما في قوله تعالى : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان » ، والنجاسة لا يوصف بها إلا الأعيان .

غير أن هذا الوجه للمنع غير سديد ، إذ مضافاً إلى أن مجرد استعمال الكلمة في معنى لا يمكن اتخاذه دليلاً على معناها الحقيقي ، لا شاهد في الآية على إطلاق الرجس على الفعل ، لقوة احتمال أن يكون المراد من الميسر والأنصاب والأزلام آلاتها وأدواتها ، كالأصنام ، والكعاب المستعملة في الرهان ، وقد فسرت بذلك أيضاً في بعض الروايات .

مع أنه لو فرض إطلاق الكلمة بمعنى يصح إنطباقه على الفعل ، فغايته أنها ذات معنى قابل لاتصاف الفعل والعين معاً به ، وهو الأمر المستقبح

(١) الأنعام ١٤٥ .

والمستنكر ، كما فسر به في اللغة . ويكون استفادة الاستقذار منه حينما يطلق على العين ، باعتباره المساوق مع ذلك المعنى في العين بحسب المناسبات .

والصحيح في المنع أن يقال : إن كلمة الرجس ، لم يثبت لها وقتئذ حقيقة شرعية في النجاسة الشرعية الحكمية ، كي تحمل عليه الآية ، وإنما غاية ما يمكن افتراضه ، أنه اخبار عن القذارة التكوينية الثابتة عرفاً أيضاً في هذه العناوين ، فلا يمكن أن يستدل بالآية على النجاسة الشرعية الحكمية ، وهذا تشكيك قد أبرزناه حتى في كلمة النجس ، المستعملة في صدر الاسلام ، كما في قوله تعالى « إنما المشركون نجس . . . » .

وإما السنة ، فقد ادعي تواترها واستفاضتها على نجاسة الدم . وهي وإن كانت ـ جُلاً أو كلا ـ ، ليست في مقام بيان أصل النجاسة ، وإنما تبين أحكاماً طولية متفرعة على النجاسة ، إلا أنها تكفي لاثبات القضية المهملة على كل تقدير

وأما الاجماع فتوى وعملاً ، فلا إشكال في ثبوته على القضية المهملة أيضاً .

الجهة الثانية : في نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة ، في عموم أو اطلاق يصلح للرجوع إليه في موارد الشك .

والصحيح في هذه الجهة : هو عدم إمكان إثبات النجاسة للدم بنحو القضية المطلقة ، لأن المعتبر من روايات الباب على قسمين :

الأول : ما ورد في موارد خاصة ، كدم الرعاف ، والحكمة ، والقروح والجروح ، ونحوها . ومن الواضح ، عدم الاطلاق فيها الا بمقدار ما يلغي العرف من خصوصيات المورد ويساعد على التعدي .

الثاني : ما ورد الحكم فيه على عنوان الدم بقول مطلق ، ولكنه في سياق بيان ما يتفرع على نجاسته من الآثار ، كروايات بطلان الصلاة نسياناً أو جهلاً

في الدم ، أو مع العلم إذا كان أكثر من درهم . وكذلك روايات نزح البئر لو وقع فيه الدم . وكل تلك الروايات ، لا إطلاق فيها ، لعدم كونها في مقام البيان من ناحية أصل النجاسة ، وانما هي ـ بعد الفراغ عن أصل النجاسة ـ ، في مقام بيان حدود المانعية في الصلاة ، أو الاعتصام في البئر ، أو غيرهما من الاحكام المتفرعة .

وقد حاول السيد الأستاذ (دام ظله) : إستفادة القضية المطلقة من رواية عمّار الساباطي ، قال : « سئل عما تشرب منه الحمامة ؟ فقال : كلُّ ما كل لحمه فتوضأ من سؤره وأشرب . وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال: كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دما، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب »[١] ، لورودها في الدم بقول مطلق ، فتصلح أن تكون مرجعاً في مورد الشك .

والتحقيق : أن السؤال ليس فيه أي ظهور في كون الحيثية المسؤول عنها ، هي حكم الدم نجاسة وطهارة ، إذ لم يذكر الدم في السؤال صلاً ، بل الحيثية الملحوظة إما : كون الباز والصقر في معرض التنجس بالدم والميتة ونحوهما ، بعد الفراغ عن نجاسة هذه الأشياء في نفسها ، فاقتضت هذه المعرضية السؤال عن سؤرها، وإما: الشك في جواز استعمال سؤرها في نفسه، لاحتمال وجود حزازة في سؤر هذه الحيوانات ، كما يناسب صدر الرواية المتكفل للسؤال والجواب بشأن سؤر الحمامة .

فعلى الأول : يكون أصل نجاسة الدم مفروغاً عنها في السؤال ، ويكون الجواب متجهاً إلى علاج حكم المعرضية ، فلا يصح التمسك بالاطلاق فيه من ناحية نجاسة الدم في نفسه .

وعلى الثاني : يكون الامام في مقام نفي الحزازة عن سؤر هذه

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب الاسئار .

الحيوانات ، غير أنه إلتفت أيضاً إلى محذور الدم ، فبيّن عدم جواز استعمال الماء مع رؤية الدم على منقار الطائر . والرؤية المذكورة ، إذا حملناها على الطريقية الصرفة ، كان موضوع عدم الجواز ، هو وجود الدم على منقار الطائر ، وكان عدم الجواز حكماً واقعياً . فقد يدعى حينئذ ، إطلاقه المقتضي لنجاسة كل دم الا ما خرج بالتخصيص . وأما اذا حملناها على الموضوعية ، كان موضوع عدم الجواز العلم بالدم ، وموضوع الجواز عدم العلم بالدم ، لا عدم الدم واقعاً ، وهذا يناسب مع حمل الجواز ـ إثباتاً ونفياً ـ ، على الوظيفة الفعلية ، لا الحكم الواقعي .

وحيث إن من الواضح ، أن مجرد إحراز الدم ، لا يكفي لترتب الوظيفة الفعلية بعدم الجواز ، لأن الدم بعضه طاهر كما علمنا من الأدلة الخارجية ، فلا بد من الالتزام بتقييد العلم بالدم بالعلم بكونه من القسم النجس ، أو بأن المولى جعل وجوده على منقار الطائر المفترس ، امارة شرعية على كونه من النجس . والأول يستلزم التقييد بفرد نادر ، لأن كون الدم من القسم النجس ، وإن لم يكن نادراً ، ولكن العلم بذلك في مثل مورد الرواية نادر عادة ، فيتعين الثاني .

ومعه يتعذر الاستدلال باطلاق الرواية على النجاسة الواقعية لكل دم ، لأنه يفترض وجود دم طاهر ودم نجس ، ويكون الكلام مسوقاً لبيان الامارة على أحدهما ، لا لبيان نجاسة الدم واقعاً .

ويلاحظ بهذا الصدد : ان السيد الأستاذ (دام ظله) ـ رغم حمله للرواية على النظر إلى امارية وجود الدم في المنقار ، على كونه من النجس ـ ، استفاد منها الدلالة على نجاسة الدم مطلقاً ، مع أن النظرين متهافتان .

وقد يدعى : أن مجيء الدم مطلقاً في كلام السائلين والرواة ، قرينة على ارتكازية نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة في أذهانهم .

ويندفع ذلك : بأن جل الروايات ـ كما عرفت ـ ، متجهة إلى أحكام ثانوية ، بعد الفراغ عن أصل نجاسة الدم ، وفي مثل ذلك ، لا يريد الراوي بكلمة الدم ، الا مجرد الاشارة إلى ما يعهد نجاسته ، فلا يكشف ذكر الكلمة بلا قيد عن الارتكاز المذكور ، خصوصاً أن طهارة بعض أقسام الدم ـ كالدم المتخلف ـ ، من الواضحات ، عملاً وسيرة ، فمن البعيد افتراض ارتكاز خلافه .

وعليه ، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن ، وهو مادلت عليه الروايات ، وما يمكن التعدي عرفاً واسراء حكم الروايات إليه . وفي غير ذلك ، يكون مقتضى الأصل هو الطهارة .

ثم انه ربما يتوهم دلالة بعض الروايات على طهارة الدم ، بحيث يخيل معارضتها مع روايات النجاسة . من قبيل رواية جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « سمعته يقول : لو رعفت دورقاً ، ما زدت على أن أمسح مني الدم وأصلّي »(١) ، والدورق : اسم مقدار . حيث إنها باطلاقها الشامل لما إذا كان الدم أكثر من درهم بحيث يجب التطهير منه ، دلت على كفاية مسح الدم ، مع العلم بعدم كفاية زوال العين في التطهير ، فيكون ذلك دليلاً عرفاً على طهارة الدم ، إذ عدم نجاسة الملاقي دليل على طهارة الملاقى بعد ارتكازية السراية .

إلا أن الظاهر ـ أو المحتمل بنحو يوجب الاجمال على أقل تقدير ـ ، أن النظر في هذا الحديث ، إلى مسألة ناقضية الرعاف للوضوء ، التي كانت مسألة معنونة في الفقه العام ، وكانت هناك فتوى عامية فيها بالناقضية ، وقد ردع عنها الأئمة (ع) بهذه الرواية وأمثالها . وعليه ، فلا يكون قيد المسح مذكوراً فيها قبال الغسل ، بل قبال لزوم الوضوء والاعادة .

أضف إلى ذلك : أن الرواية لو كانت غير ناظرة إلى تلك المسألة ، فغايته

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧ من ابواب نواقض الوضوء .

الاطلاق لما إذا كان الدم أكثر من درهم ، وهذا لا ينافيه عنوان الدورق ، فان دم الرعاف يأتي تدريجياً لا دفعة ، بحيث يمكن فيه التحفظ عن الاصابة بأكثر من درهم . ومعه يمكن التصرف فيها بقرينة الأدلة الصريحة في النجاسة ، إما بحمل عنوان المسح فيها على أنه في مقابل الوضوء لا الغسل ، أو بتقييدها بما إذا كان الدم أقل من الدرهم ، ويكون ذكر المسح من أجل التحرز عن التلوث بالدم . الا أن التصرف الأخير ، مبني على القول بالعفو عن التنجس بالدم الأقل من الدرهم مع زوال العين .

ومن هذه الروايات ، ما نقله علي بن الوشا قال : « سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : كان أبو عبد الله (ع) يقول : في الرجل يدخل يده في أنفه فيصيب خمس أصابعه الدم قال : ينقيه ولا يعيد الوضوء »[1] . حيث لم يؤمر فيها بالغسل من الدم ، فيكشف عن عدم نجاسته .

إلا أن هذه أوضح من سابقتها في ورود المناقشة الأولى فيها، حيث صرح فيها بعدم إعادة الوضوء ، كما أن التنقية بمعنى التنظيف الصادق على الغسل أيضاً ، فلا يمكن أن يكون في قباله ، حتى يستفاد منها عدم لزوم الغسل ، بل عنوان التنقية والتنظيف بنفسه دال على قذارة ما ينقى عنه كما هو واضح ، فهي على النجاسة أدل .

ومن هذه الروايات أيضاً ، رواية عبد الأعلى ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « سألته : عن الحجامة أفيها الوضوء ؟ قال : لا ، ولا يغسل مكانها ، لأن الحجام مؤتمن إذا كان ينظفه ، ولم يكن صبياً صغيراً »[2] ، حيث اكتفى فيها بالتنظيف ، ولم يلزم بالغسل خاصة .

إلا أن هذه الرواية أوضح من السابقة، في كونها من روايات النجاسة لا

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب نواقض الوضوء .

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٦ من ابواب النجاسات .

الطهارة ، لأن المراد من التنظيف فيها الغسل ، والمنفي لزومه انما هو غسل نفس الانسان لموضع حجامته في مقابل غسل الحجام ، لا أصل الغسل في مقابل غيره .

ولو فرض أن التنظيف أريد منه ما يعم غير الغسل أيضاً ، فغايته ، دلالتها على كفاية غير الغسل في التطهير ، مع الدلالة على أصل نجاسة الدم ، ولزوم التطهير منها .

ومن الروايات ، رواية أبي حمزة قال : « قال ابو جعفر (ع) : ان أدخلت يدك في انفك وأنت تصلّي فوجدت دماً سائلاً ليس برعاف ، ففتّه بيدك »[٢] . فانها دلت على كفاية الفتّ وعدم لزوم الغسل .

الا أن الرواية لا يخلو متنها من تشويش ، لأن الفَتّ الذي أمر به فيها ، لا يكون الا في الدم الجامد ، مع أنه قيّد الدم بأنه وجد سائلاً ، فالمظنون أن الأصل : وجدته غير سائل ، ومعه لا تكون هناك سراية كي يجب الغسل .

مضافاً ، إلى أنها واردة بلحاظ حال الصلاة ، فتكون من أدلة عدم ناقضيته في الصلاة ، فتحمل على الأقل من درهم .

ومن جملة الروايات أيضاً ، رواية عمّار السّاباطي : « سألته عن الدُّمل يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلاة ؟ قال : يمسحه ويمسح يده بالحائط أو بالأرض ، ولا يقطع الصلاة »[٢] .

وتقريب دلالتها أنها تشمل باطلاقها أو ظهورها ، ما إذا كان في الدمل دم ، وقد حكم بكفاية مسح اليد الملاقية معها بالحائط ، فيكون كاشفاً عن عدم نجاسته .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من ابواب قواطع الصلاة ج ١٣ وفيه محمد بن سنان وابو خالد .

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٢ من ابواب النجاسات ج٨ .

قليلاً كان أو كثيراً(١) .

والجواب : أن الرواية ناظرة إلى حال الصلاة ، وناقضية خروج الدم فيها ، ومعه فلعل اطلاق الحكم المذكور فيها ، من جهة العفو عن دم الجروح والقروح ، ولو مع السراية إلى الأطراف كاليد ، كما أفتى به بعض . ولو فرض عدم ذلك ، فيحمل اطلاق الرواية ، على ما إذا كان الدم أقل من درهم ، كما تقدم في غيرها .

ومن الروايات ، رواية الحلبي : « سألت با عبد الله (ع) : عن دم البراغيث يكون في الثوب ، هل يمنع ذلك من الصلاة ؟ فقال : لا وان كثر ، فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ، ينضحه ولا يغسله »(١) . حيث نفى لزوم الغسل في دم الرعاف أيضاً ، فيكون دليلاً على طهارة الدم المسفوح .

وفيه : أنه يحتمل رجوع جملة : ينضحه ولا يغسله، إلى دم الرعاف خاصة ، وبذلك يكون دليلاً على نجاسته ، ولكن يكتفى في التطهير منه إذا كان ضئيلاً بالنضح ، كما يحتمل رجوع ذلك إلى دم البراغيث .

ثم ان هذه الروايات جميعاً ، واردة في موارد يقطع فيها بالنجاسة ، لأنها من القدر المتيقن من نجاسة الدم ، فيكشف عن خلل فيها ، إما سنداً أو دلالة ، أو جهة ، فلا يمكن الاعتماد عليها حتى لو تم ظهورها في نفسها .

وقد اتضح من مجموع ما ذكرناه ، عدم ثبوت اطلاق يمكن أن يرجع إليه عند الشك في نجاسة الدم في كل مورد .

(١) إما تمسكاً باطلاق رواية عمار ، لو قيل بالإطلاق فيها لكل دم .

وإما باعتبار عدم الفرق عرفاً بين القليل والكثير من حيث النجاسة ، وان

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٠ من ابواب النجاسات .

كـان يحتمل الفـرق في الآثار، فـالقلة في الكم، قلة في النجس لا في النجاسـة، وبضـم هذا الارتكاز، إلب ما دل على نجاسة الدم من الروايـات التي لا اطلاق لفظي لها، يستفاد اطلاق النجاسة عرفاً للقليل أيضاً.

وإما باعتبار كون الدم القليل مورداً لبعض روايات النجاسة، كما فيما دل على نجاسة الدم على منقار الطير، فانه من القليل عـادة، أو ما ورد من النـزح فيما لو وقع قطرات من الدم في البئر، أو ما أمر فيـه بالغسـل من الدم أقـل من الدرهم، مع العفو عنه في الصلاة.

نعم لو فرض الدم قليلاً إلى درجة، بحيث لا يكاد يرى بالعين المجردة، لخرج بذلك عن صدق مفهوم الدم عليه عرفاً، فلا يكون نجساً، باعتبار عـدم انطباق عنوان الدم عليه، فان للكم والمقدار دخلاً في صدق المفهوم عرفاً.

فالصحيح وفاقاً للسيـد الماتن (قـدس سره)، عـدم التفصيل فيـما يطلق عليه اسم الدم بين قليله وكثيره. غير أن هنا أقوالاً تتجه إلى التفصيل بين الـدم القليل والدم الكثير لا بد من استعراضها:

القول الأول: ما نسب إلى الشيخ (قدس سره)، من التفصيل بـين ما يدركه الطرف وما لا يدركه. وعنـوان ما لا يـدركه الـطرف، لو أريـد به الـدم الذي لا يدرك بالطرف لقلته وضآلته جداً، فـالحكم بطهـارته صحيـح، ولكنه ليس تفصيـلاً في نجاسـة الدم، وانمـا هو من جهـة عدم صـدق الدم عليـه كـما عرفت، ولذلك يجري في سائر النجاسات أيضاً لاطراد النكتة فيها.

وأما إذا أريد به ما يدركه الطرف في نفسه، الا أنه باعتبار قلته وعـروض حالة عليه، كوقوعه في الماء واستهلاكه فيه ـ عـلى ما هـو مورد الـرواية ـ، عبّـر عنـه بما لا يـدركه الـطرف، فهو محكـوم عليه بـالنجـاسـة، بمقتضى الاطـلاق اللفــظي، أو اللبي، الـذي نقّحنـاه في مستهـل البحث، ولا بـد في الحكم بطهارته من التماس دليل مقيد. ومن هنا وقع الاستدلال على الطهارة، بـرواية

علي بن جعفر المتقدمة في مسألة انفعال الماء القليل : « سألته : عن رجل رعف فامتخط، فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فاصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه ؟ فقال (ع) : ان لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس ، وان كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه »[1] .

وقد اعترض جملة من الفقهاء على الاستدلال بالرواية ، بابداء احتمال أن يكون السؤال فيها عن الشبهة الموضوعية لملاقاة الدم مع الماء ، حيث لم يفرض في سؤال السائل أكثر من اصابة الدم للاناء لا للماء ، وعليه فيحمل جواب الامام (ع) ، على بيان الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية ، وتكون الرواية على ذلك أجنبية عن محل الكلام .

ولكن الظاهر ، عدم وجاهة هذا الجواب ، لظهور كلام الامام عليه السلام ، وكلام السائل معاً ، في الشبهة الحكمية : أما كلام الامام ، فلأنه أناط الحكم بكون الشيء مما يستبين أو لا يستبين ، وهذا ظاهر في ملاحظة الإستبانة بما هي صفة وتقدير للشيء نفسه ، لا بما هي صفة للمكلف من حيث انه قد يعلم أو يشك ، فهو من قبيل قوله تعالى : ﴿ حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ﴾ .

وأما كلام السائل ، فهو وان لم يفرض الا اصابه الدم للاناء ، غير أن قوله عقيب ذلك : « هل يصلح الوضوء منه » ، مع ظهور السياق في أن مرجع الضمير المجرور هو نفس ما أصاب الدم ، يوجب ظهور الاناء في ماء الاناء ، فيكون السؤال عن اصابة الدم لماء الاناء .

والصحيح في المناقشة : أن غاية ما يثبت بجواب الامام (ع) ، هو نفي البأس عن الماء القليل الملاقي مع قدر ضئيل من الدم لا يستبين في الماء . والنتيجة ، كما يمكن أن تكون بسبب طهارة الدم القليل ، كذلك يمكن أن تكون

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق .

من جهة عدم تأثيره في انفعال الماء ، ولا معيّن لاحدى الحيثيتين قبال الأخرى ، إن لم ندَّع تعين الثانية ، باعتبار ما تقدم ، من أن الكمية لا دخل لها عرفاً في قذارة القذر ، وانما يتعقل العرف دخلها في آثاره وأحكامه .

وقد يقال : بأن احتمال كون الملاك في الرواية عدم انفعال الماء القليل ، منفي بأدلة انفعال الماء القليل ، ولكن الصحيح : أن الرواية اذا بني على حجيتها ، فهي توجب العلم بسقوط تلك الأدلة في موردها ، إما تخصيصاً ، واما تخصصاً ، فلا يمكن التمسك بها ، وتبقى أدلة نجاسة الدم بلا معارض .

نعم ، لو كان مدركنا في نجاسة الدم القليل مثل اطلاق موثّقة عمّار ، الآمرة بالاجتناب عن الماء الملاقي مع الدم على المنقار ،صح أن يقال بأن : الكاشف عن نجاسة الدم القليل ، انما هو اطلاق دليل انفعال الماء الملاقي للدم ، ورواية علي بن جعفر تدل على كل التقادير ، على عدم انفعال الماء الملاقي لدم لا يستبين ، وبعد سقوط اطلاق الموثقة ، لا يبقى كاشف عن نجاسة الدم القليل .

الا أن أدلة نجاسة الدم القليل ، لم تكن منحصرة في الاطلاق اللفظي لهذه الموثقة ، بل يكفي في الحكم بالنجاسة ، الرجوع إلى الاطلاقات الحاصلة بقرينة الغاء خصوصية الكثرة والقلة عرفاً في سائر الروايات .

القول الثاني : هو القول بطهارة الدم إذا كان أقل من درهم ، وذلك استناداً إلى روايات العفو في الصلاة عن الدم القليل الذي يكون أقل من درهم ، إذ كما يكون ترتيب آثار النجاسة على شيء ارشاداً إلى نجاسته ، كذلك يكون نفيها عنه ارشاداً إلى عدم نجاسته .

وفيه : ان روايات العفو تتضمن بنفسها قرائن متصلة ، تدل على أن العفو يعني نفي المانعية لا النجاسة ، فقد ورد في بعضها التصريح بالأمر بالغسل

إلى جانب الحكم بالعفو(١) .

هذا مضافاً إلى نفي أثر النجاسة ، والحكم بـالعفو في المقـام ، ان لم ندَّعِ الظهور في كونه بمـلاك رفع المـانعية لا النجـاسة ـ بـاعتبار مـا قلناه من الارتكـاز القاضي بعدم تأثير القلة في قذارة القذر ، وانما تؤثر عرفاً في التهـاون بآثـاره ـ ، فلا أقل من أنه لا يكون نفي هذا الأثر في خصـوص المقـام ، كـاشفاً عن عـدم النجـاسة ، بـل مجملاً من هـذه الناحيـة . فان كـاشفية نفي أثـر النجـاسـة عن عدمها ، إنما يصح في المورد الذي لا يتعقل العرف وجهاً له الا عدم النجاسـة ، كما هو واضح .

القـول الثـالث : التفصيـل بـين مـا يكـون أقـل من الحمصـة فيحكم بطهـارته، وما يكون بقدرها أو أكثر فيحكم بنجاسته . وذلـك استناداً إلى خبـر المثنى بـن عبد السلام ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت لـه : اني حككت جلدي فخرج منه دم ، قال : إذا اجتمع قـدر الحمصة فـاغسله ، والا فلا »(٢) والاستدلال بها أحسن حالاً من الاستدلال بـاخبار العفـو في التفصيل المتقـدم ، لعدم ورودها في الصلاة كي تحمل عـلى العفو عن المـانعية . ولكنـه مع ذلـك لا يمكن التعويل عليها وذلك :

أولاً : باعتبار ضعفها سنداً .

وثانياً : أن الارتكاز العرفي القـاضي : بأن قلة القـذر لا تؤثر في ارتفـاع قـذارته ، وإنمـا يمكن أن تؤثر في تخفيف أحكـامه ، بنفسـه يشكّـل قـرينـة لبيـة متصلة ، إن لم تستوجب ظهور الرواية في كون الحيثية الملحوظة فيها هي المانعيـة

---

(١) كرواية ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله (ع) ، في حديث « قلت : فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلي ، ثم يذكر بعد ما صلّى أيعيد صلاته ؟ قال : يغسله ولا يعيـد صلاتـه ، الا ان يكون مقـدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصـلاة » وسـائـل الشيعة باب ٢٠ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٠ من ابواب النجاسات .

وأمـا دم مـا لا نفس لـه فـطاهـر[١] ، كبيـراً كـان أو صغيـراً ، كالسمك والبق والبرغوث .

لا النجـاسة ، فـلا أقـل من أنها تستـوجب ابـطال ظهـور نفي الغسـل في عـدم النجاسة .

ومما يؤيد عدم الفرق بين قليل الـدم وكثيره في النجـاسة : ورود جملة من روايات النجاسـة في الدم القليـل ، كموثقـة عمار ، الـواردة في الدم عـلى منقار الطير ، الذي هو أقل من قدر الحمصة عادة ، وروايات العفو عن الدم أقل من الدرهم ، مع التأكيد على لزوم الغسل منه .

وهكـذا اتضح أن الصحيـح مـا هـو المشهـور ، وأفتى بـه المـاتن ـ قـدّس سره ـ : من عدم التفصيل في الحكم بنجاسة الدم بين كثيره وقليله .

(١) لا إشكـال في طهارة دم مـا لا نفس لـه ، بنـاءاً عـلى مـا حققنـاه في البحث السابق ، من عدم وجود مطلق في أدلة نجاسة الدم ، وإنمـا هي روايات خاصة وردت كلها في موارد الدم المسفوح مما له نفس سـائلة ، واحتمال الفـرق بينها وبين المقام موجود ، كيف وقد ادعى بعضهم أنه ليس بدم وإنما هو رجيع فيكون الحكم بطهارته على القاعدة الأولية .

وإنمـا الكـلام فيـها يـدل عـلى استثنـائـه ، لـو فـرض الفـراغ عن ثبـوت الاطلاق ، وهو أحد وجوه :

الأول : الاجماع المستفيض نقله على الـطهارة ، ولا يقـدح فيه مـا ورد في تعبير الشيخ (قدس سره) في المبسوط من : التمثيل للدم المعفو عنه في الصـلاة بدم البق والجراد ، وهمـا مما لا نفس لـه . المشعر بـأنه كـدم الرعـاف معفوعنـه وليس بـطاهر . ومـا ورد في تعبير سـلّار (رحمه الله) من : تقسيم النجـاسة إلى ثـلاثة أقسـام : ما تجـوز الصلاة في قليله وكثيـره ، وما لا تجـوز الصلاة في قليله

وكثيره ، وما تجـوز في قليله ولا تجوز في كثيـره ، ومثَّل للقسم الأول بـدم البق ، مما يدل عـلى انطبـاق المقسم ، وهو النجس ، عليـه أيضاً . ومـا ورد في التعبير المنسوب إلى ابن الجنيد (رحمـه الله) من : أن كل دم نجس ، وأمـا دم السمك فليس بدم وإنما هو رجيع . الدال أيضاً على عدم استثنـاء شيء من أقسام الـدم من الحكم بالنجاسة .

فـإن مثل هـذه العبائـر ، لا ينبغي جعلها نقضـاً على الاجمـاع ـ لـو تم في نفسه ـ ، لقوة احتمـال أن تكون من المسـامحة في التعبـير ، وكون تمـام النظر إلى النتيجـة العملية المؤثـرة في حال المكلف . ولـذلك نـرى الشيخ (قـدس سره) بنفسه يصرح في الخلاف ـ في قبال فتوى العامة بالنجاسة ـ ، باجماع الطائفة على الطهارة ، مع أن مثل التعبير الذي ذكره في المبسوط يورده في الخلاف أيضاً .

فالمهم إذن : ملاحظة نفس الاجماع ، ليرى أنه هل يمكن أن يستكشف به حجة على الطهارة أم لا ؟ فنقول :

ان الاستدلال بالاجماع على الطهارة ، إمـا أن يكون بلحـاظ كاشفيتـه عن وجود رواية لدى المجمعين ، واضحة السند والدلالة عـلى طهارة دم مـا لا نفس لـه ، باعتبـار عدم كـون المسألـة عقلية ، كي يحتمـل استنادهم فيهـا إلى وجـوه صنـاعية عقليـة . وإما أن يكـون بلحاظ كشف الاتفـاق عن مـركـوزيـة الحكم المذكور في عصر المعصومين (ع) .

وكلا التقريبين قابل للمنع . إذ يرد على الأول :

أنه يستبعد وجود رواية واردة بعنوان استثناء دم ما لا نفس له اطلع عليها أولئـك المجمعون ، ثم لم تنقـل في شيء من مجاميـع الحديث وكتبهم التي ألفهـا نفس هؤلاء المجمعين .

أضف إلى ذلـك ، عدم انحصـار المدرك في أن يكـون هنـاك روايـة عـلى الطهارة ، بل يكفي أن يكون مدرك بعضهم ، هو عدم الدليل على نجاسة كـل

دم ، ومدرك بعض آخرين قوله تعالى : ﴿ أو دماً مسفوحاً ﴾ ، الذي وقع الاستدلال به على طهارة غير المسفوح ، أو الاستفادة من الروايات الخاصة الواردة في بعض الموارد .

وبهذا البيان أيضاً ، يناقش في التقريب الثاني لكاشفية الاجماع ، فإنه مع وجود مثل هذه المدارك المحتملة ، لا ينحصر وجه الاتفاق في ارتكاز موروث من الأئمة (ع) على الطهارة . وعليه فقد لا يحصل من الاجماع المذكور اطمئنان ، بأن الحكم الواقعي هو طهارة دم ما لا نفس له ، كي يرفع اليد به عن اطلاق النجاسة على القول به .

الثاني : الآية المباركة : ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً ﴾[1] ، حيث يستدل بمفهوم الوصف فيها على حلّية الدم غير المسفوح ، وهي تلازم طهارته لا محالة . ودم ما لا نفس له ليس من المسفوح ، إذ المسفوح ما ينصب من العرق انصباباً .

وهذه الآية يستدل بها أيضا على طهارة الدم المتخلف ، وسوف تأتي لدى التعرض لتلك المسألة ، المناقشات المشتركة على الاستدلال بها في المسألتين ، فنقتصر هنا على الإشارة إلى أمر يختص بالمقام ، وهو : أن الاستدلال بالآية موقوف على القول بحلّية دم ما لا نفس له . وأما لو أريد الحكم بطهارته فقط مع كونه حراماً ، كما هو المعروف ، فالاستدلال بالآية غير متجه ، لأن المدلول المطابقي لها ، هو حلّية الدم غير المسفوح ، فلو سقط عن الاعتبار لم يثبت مدلوله الالتزامي أيضاً . نعم ، لو كان فتواهم بحرمته لا بما هو دم ، بل باعتباره من الخبائث ، صح الاستدلال بالآية ، لأنها تنفي الحرمة بحيثية كونه دماً ، فلا ينافي ثبوت الحرمة بملاك آخر .

لا يقال : حمل الآية على الحكم الحيثي دون الفعلي خلاف الظاهر ، إذ لا فائدة عرفية فيه .

---

(١) الأنعام ١٤٧ .

فإنه يقال : يكفي صيرورتها فعلية في بعض الموارد ، كما في الدم المتخلف ، ما دام الحكم ثابتاً على العنوان ، ولم يتصد المولى بنفسه لتطبيقه على هذا الفرد .

الثالث : الروايات المتفرقة التي ادعي استفادة ضابط كلي منها ، وهو طهارة دم الحيوان الذي ليس له نفس سائلة .

منها رواية عبد الله بن أبي يعفور : قال : قلت لأبي عبد الله (ع) ، ما تقول في دم البراغيث ؟ قال : ليس به بأس . قلت : انه يكثر ويتفاحش ، قال : وإن كثر »[1] .

وفيه : أن التعدي من موردها وهو البرغوث ، إلى كل الحيوانات التي لا نفس لها ، مما لا يساعد عليه العرف ، بل غاية ما يساعد عليه هو التعدي إلى ما يكون كالبرغوث من الحشرات والحيوانات الصغيرة غير ذات اللحم ، لا مثل السمك والتمساح .

ومنها : رواية السكوني ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « إن علياً (ع) كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكَّ ، يكون في الثوب فيصلي فيه الرجل ، يعني دم السمك »[2] .

وفيه : ـ مضافاً إلى ضعف الرواية سنداً ـ ، أنها تدل على العفو عنه في الصلاة . وهو لا يكشف عن الطهارة في مثل الدم ، الذي ثبت فيه إجمالاً التفكيك بين النجاسة والمانعية . ولو سلم دلالتها على الطهارة ، فهي مخصوصة بما لم يذَكَّ من الحيوان ، أي دم ما لا يحتاج إلى التذكية كالسمك ، فلا يمكن التعدي منه إلى دم محرَّم الأكل .

ومنها : رواية محمد بن ريان قال : « كتبت إلى الرجل (ع) : هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث ؟ ، وهل يجوز لأحد أن يقيس بدم البق على دم

---

(١) و(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٣ من أبواب النجاسات .

البراغيث فيصلّي فيه ؟ ، وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به ؟ فوقّع (ع) : يجوز الصلاة ، والطهر منه أفضل »[١] .

وفيه : ـ مضافاً إلى ضعف الرواية سنداً ـ ، أن مدلولها المطابقي نفي المانعية ، وهو لا يكشف عن الطهارة في المقام كما تقدم . ولو سلّم ، فهي كرواية ابن أبي يعفور ، من حيث عدم إمكان التعدي من موردها إلى كل ما لا نفس له .

ومنها : رواية الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن دم البراغيث يكون في الثوب ، هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه ؟ . قال : لا وإن كثر ، فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله »[٢] .

وفيه : وضوح كون النظر فيها إلى المانعية ، بقرينة عطف دم الرعاف عليه . مضافاً إلى ورودها في مثل البرغوث ، فلا يمكن التعدي منه إلى كل ما لا نفس له .

ومنها : رواية غياث ، عن جعفر ، عن أبيه (ع) قال : « لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف »[٣] .

وفيه : أنها كرواية ابن أبي يعفور ، من حيث اختصاصها بالبراغيث والبق ونحوهما .

وهكذا يتضح ، أن هذه الروايات ، لا يمكن الاستدلال بشيء منها على حكم كلي هو : طهارة دم كل ما لا نفس له من الحيوانات .

بيد أن السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، حاول الاستناد في إثبات القضية الكلية ، إلى رواية حفص المتقدمة في أبحاث الميتة ، عن الصادق ، عن أبيه

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٠ من أبواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة باب ١٠ من أبواب النجاسات .

(ع) ، « أنه قال : لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة »[1] . وهي ـ لو صح الاستدلال بها ـ ، عامة لكل حيوان لا نفس له ، كما هو واضح .

وقد تقدم الكلام عن ضعف سندها ، وإمكان تصحيحه في أبحاث الميتة ، فالمهم الآن ملاحظة دلالتها في المقام .

ولا ينبغي الريب في أن المتيقن من مدلولها ، النظر إلى ميتة الحيوان ، وإفسادها للماء وعدمه ، ولكن جملة من الفقهاء ، حاول استفادة أكثر من ذلك من مدلولها ، ولهذا وقع الاستدلال بها على طهارة ما يرتبط بالحيوان غير ذي النفس في عدة مقامات ، حيث استدل بها على طهارة بوله وخرئه ودمه . ولا يبعد أن يكون الاستدلال بها على طهارة دمه أحسن حالاً من غيره ، باعتبار أنه يعد جزءاً من الميتة، فيشمله اطلاق : لا يفسد الماء ميتة ما لا نفس له ، وباعتبارها ناظرة إلى أدلة النجاسة ، يكون اطلاقها مقدماً على اطلاق دليل النجاسة .

ولكن الصحيح ـ مع ذلك ـ ، عدم تمامية الاستدلال المذكور : لأن غاية ما يستفاد منها : أن ما لا نفس له لا ينفعل الماء بملاقاة ميتته ، وهو لا يدل على أكثر من نفي النجاسة الناشئة بملاك الموت عنها ، فلو فرض اطلاق الميتة لمثل الدم من الأجزاء ، كان مقتضاه عدم انفعال الماء بملاقاته من حيث كونه ميتة ، وأما من حيثية أخرى ، ككونه دماً ، فلا دلالة للحديث على نفيه . ولم يتصد الحديث لتطبيق هذا الحكم على ملاقاة الدم بالخصوص ، كي يدعى لَغْوِية كون الحكم فيه حيثياً . كما أنه ليست فرضية وقوع الميتة في الماء ، ملازمة غالباً لملاقاة شيء من دمها كي ينعقد فيها ظهور ـ بدلالة الاقتضاء وصوناً للكلام عن اللغوية العرفية ـ ، في الحكم الفعلي .

ودعوى : أن المركوز أشدية قذارة الميتة من الدم ، فما لا يحكم بنجاسة ميتته أولى بالحكم بطهارة دمه . مدفوعة : بأن ثبوت ارتكاز من هذا القبيل ،

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من أبواب النجاسات .

بدرجة تشكّل دلالة التزامية في الدليل محل منع ، وحصول القطع بأولوية المناط عهدته على مدّعيه .

وهكذا يتضح : أن العمدة في المصير إلى طهارة دم ما لا نفس سائلة له ، قصور المقتضي من أول الأمر ، لعدم تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الدم .

غير أن هنا نكتة لا بد من التنبيه عليها وهي : أن عدم تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الدم ، إنما يكفي وحده لعدم البناء على النجاسة في دم حيوان غير ذي نفس كالسمك ونحوه ، وأما ما لا نفس له ، وكان دمه مُكْتَسَباً ، كالبق والبرغوث ، فقد يقال : إنه إذا امتص دم الانسان ، أمكن الحكم بنجاسته ، تمسكاً باستصحاب النجاسة ، حتى لو لم يتم الاطلاق ، فلا بد من دليل اجتهادي محكم عليه لاثبات الطهارة .

ومن هنا يقع الكلام تارة : في جريان هذا الاستصحاب في نفسه ، وأخرى : في وجود الدليل الحاكم على الطهارة .

وأما الكلام في الأول : فقد يشكل تارة : بدعوى تغير الموضوع . وأخرى : بدعوى نفي الحالة السابقة فيما إذا امتص البق الدم من الانسان رأساً ، بناءاً على طهارة الدم في الباطن ، فإنه لا علم حينئذ بنجاسته لتستصحب .

وقد يدفع الإشكال الأول ، بأن اللازم في الاستصحاب ، انحفاظ ما هو المعروض عرفاً ، والمعروض عرفاً للنجاسة ، الجسم ، لا عنوان دم الإنسان ، ودم البق ، وقد يتخلص من الاشكال الثاني ، بتحويل الاستصحاب إلى استصحاب تعليقي ، وذلك للعلم بأن هذا الدم حدوثاً ، كان على نحو لو سفح لكان نجساً ، لأن ذلك هو المتيقن من دليل نجاسة الدم ، فيستصحب ذلك بشأنه . وهذا إنما يتم ـ بعد البناء على جريان الاستصحاب التعليقي ـ ، فيما إذا كان المعلّق عليه في القضية المتيقنة المستصحبة ، ذات السفح ، فإنه المتيقن

فعلاً ، لا سفح دم ما له نفس سائلة ، وإلا فلا يجري الاستصحاب المذكور ، لأن المعلق عليه حينئذ غير محرز فعلاً .

وأما الكلام في الثاني ، فقد تقدم ذكر عدة روايات قد تدل على طهارة دم البق والبرغوث ، كرواية محمد بن ريان ، ورواية الحلبي ، ورواية غياث ، ورواية ابن أبي يعفور ، وأهمها الرواية الأخيرة ، لأن الأولى ضعيفة بسهل بن زياد ، والثانية محل الاشكال سنداً بابن سنان ، لاحتمال إرادة محمد بن سنان منه ، خصوصاً بلحاظ رواية مثل أحمد بن محمد عنه ، ودلالةً باحتمال أنها في مقام نفي المانعية مستقلاً ، لانفيها بنفي النجاسة ، ويؤيد ذلك ، عطف الرعاف المعلوم نجاسته عليه ، والثالثة قد يستشكل فيها باعتبار ورود محمد بن يحيى في سندها ناقلاً عن غياث ، وهو محتمل الانطباق : على محمد بن يحيى الخزاز ، الثقة الذي ينقل عن أصحاب الامام الصادق عليه السلام ، وعلى محمد بن يحيى الفارسي ، الذي يناسب أن ينقل عن الامام الصادق عليه السلام بواسطة ، ومع التردد ، تسقط الرواية عن الحجية ، إذا لم يدع الانصراف إلى الأول . وأما الرواية الأخيرة ، فلا اشكال في دلالتها على المطلوب ، وأما سندها فقد رواها الشيخ ، باسناده إلى الصفّار ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم ، عن زياد بن أبي الحلال ، عن عبد الله بن أبي يعفور ، ولا إشكال في هذا السند ، إلا من ناحية علي بن الحكم المردد بين أربعة أشخاص ، بعضهم ثبتت وثاقته دون البعض الآخر ، فإن عيّن هذا في الثقة ، أو ثبتت وحدة الكل فهو ، وإلا سقطت الرواية عن الحجية .

وأما أولئك الأربعة فهم كما يلي :

١ ـ علي بن الحكم ، بقول مطلق . ذكره الشيخ في رجاله من أصحاب الجواد ، ولم يضف إليه أدنى تعبير ، ولم يذكره الشيخ في الفهرست ، ولا النجاشي ، ولا الكشي بهذا العنوان المطلق .

٢ ـ علي بن الحكم بن زبير النخعي . عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب

الرضا (ع) ، قائلاً : « علي بن الحكم بن زبير ، مولى النخع ، كوفي » . وذكر هذا الشخص أيضاً النجاشي بعنوان : « علي بن الحكم بن زبير » باسقاط كلمة مولى النخع ، وذكر له كتاباً ، كما سوف يأتي إن شاء الله تعالى .

٣ ـ علي بن الحكم الكوفي ، لم يترجمه بهذا العنوان الكشي ، ولا النجاشي ، ولا الشيخ في رجاله ، وترجمه الشيخ في فهرسته قائلاً : « ثقة جليل القدر له كتاب ، أخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ، عن أبيه ، عن محمد بن هشام ، عن محمد بن سندي ، عن علي بن الحكم . ورواه محمد بن علي ، عن أبيه ، ومحمد بن الحسن ، عن سعد بن عبد الله ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم . وأخبرنا ابن أبي جيد ، عن ابن الوليد ، عن الصفّار ، وأحمد بن ادريس ، والحميري ، ومحمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم » وعليه فهذا الشخص بهذا العنوان ثقة بشهادة الشيخ .

٤ ـ علي بن الحكم الأنباري ، لم يذكره بهذا العنوان النجاشي ، ولا الشيخ في فهرسته ، ولا في رجاله ، وإنما ذكره الكشي ، ونقل عن حمدويه ، عن محمد بن عيسى : أن علي بن الحكم ، هو ابن أخت داوود بن النعمان بياع الأنماط ، وهو نسيب (ينسب إلى) بني الزبير الصيارفة . وعلي بن الحكم ، تلميذ ابن أبي عمير ، ولقي من أصحاب أبي عبد الله (ع) الكثير ، وهو مثل ابن فضّال وابن بكير » . وقوله : « علي بن الحكم تلميذ ابن أبي عمير الخ » ـ سواء كان من كلام الكشي كما هو الأقرب ، أو من كلام محمد بن عيسى ـ معتبر ، لوثاقة كليهما ، فلا بد من ملاحظة أنه هل يستفاد منه توثيق لعلي ابن الحكم أو لا ؟ .

قد يقال : بالاستفادة ، باعتبار جعله مثل ابن فضّال ، وابن بكير المفروغ عن وثاقتهما . وقد يخدش ذلك ، بابداء احتمال كون ذلك تمثيلاً للكثير ، أي

لقي كثيراً مثل ابن فضال . ولكن هذا كما ترى ، لا ينسجم مع ظاهر كلمة : (وهو) .

نعم نقل ابن داوود ما مضى من عبارة الكشي، مع حذف كلمة: (وهو) ، فقد يؤدي ذلك إلى احتمال تهافت في نسخ كتاب الكشي ، إلا أنه حتى مع حذفها ، لا يمكن أن يجعل ذلك تمثيلاً للكثير ، لأن ابن فضال ، ليس من أصحاب الصادق عليه السلام ، بل يطلق هذا على شخصين : أحدهما من أصحاب الكاظم (ع) ، والآخر ابنه ، وهو من أصحاب الهادي . وعليه فيتعين كون التمثيل لعلي بن الحكم ، وهو يحمل على التشبيه في أهم الصفات الملحوظة رجالياً ، التي منها الوثاقة .

ودعوى : أن التشبيه ، كما قد يكون بلحاظ الوثاقة ، قد يكون باعتبار الاشتراك في ملاقاة الكثير من أصحاب أبي عبد الله ، فلا تثبت وثاقة المشبه ، قد تدفع بدعوى : انصراف ابن فضال إلى ابن فضال الابن ، الذي هو من أصحاب الامام الهادي عليه السلام ، ولم يلق أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، دون ابن فضال الأب ، الذي هو من أصحاب الكاظم ، ولقي أصحاب الصادق ، فينتفي احتمال كون المقصود التشبيه في ملاقاة الكثير من أصحاب أبي عبد الله .

هذا مضافاً ، إلى أن ظاهر كلمة : (وهو) ، لا يناسب كون المقصود التشبيه في ذلك . واطباق نسخ الكشي ، والنقل عن الكشي على حفظ كلمة (وهو) ، يوجب استبعاد زيادتها ، والاطمئنان بوقوع اختصار أو سهو في كتاب ابن داوود، خصوصاً أنه أسقط جملة من العبارات في مقام النقل، ونقل المعنى، فيرجح أنه أسقط كلمة : (وهو) أيضاً ، إذ لم ير أهمية في ذكرها ، وعليه ، فتثبت وثاقة علي بن الحكم المذكور .

وعلى هذا الأساس ، يقع الكلام في إمكان إثبات وحدة هذه العناوين

المتعـددة لعلي بن الحكم ، أو عـلى الأقل ، ارجـاع الأولـين إلى الأخيـرين ، أو أحدهما ، لتكون الرواية حجة .

وقبل الشروع في ذكر امارات الوحدة ، لا بد من الاشارة إلى انه لا توجد امارة تمنع عن الحمل على الاتحاد في المقام ، لا من نـاحية تعـدد الطبقـات ، ولا من ناحية تعدد التوصيفات ، ولا من ناحية ذكر الشيخ له مرتين في رجاله .

أمـا الاول : فـلأن هـذه العنـاوين الاربعـة ، يمكن افتـراضهـا في طبقـة واحدة ، لان الاول ذكره الشيخ في رجاله من اصحاب الجـواد (ع) ، والرابـع قد مضى انه تلميذ ابن ابي عمير ، ومن يكـون تلميذاً لابن ابي عمـير الذي هـو من اصحاب الكاظم إلى الجـواد ، يمكن ان يكون من اصحـاب الجواد (ع) . والثـاني من اصحـاب الـرضـا (ع) ، وهـو ينـاسب الصحبـة للجـواد ايضـاً ، والنجاشي نقل كتابه بواسطة احمد بن محمد بن خـالد البـرقي ، وهو ممن يـروي عن اصحـاب الجواد . والثـالث روى الشيخ كتـابه بـواسطة احمـد بن محمد كـما مضى ، وهو البرقي ، او احمد بن محمد بن عيسى ، وكـلاهما في طبقـة واحدة . وقـد عرفت حـال البرقي . واذا لاحـظنـا الـرواة عن عنـاوين عـلي بن الحكم ، وجدنا انهم في طبقة واحدة ، او متقاربون على نحو يناسب وحدته ،

وامـا الثاني : فتـوصيف الكشي له بـالانباري ، وتـوصيف الشيـخ لـه في رجاله بالنخعي ، وفي فهرسته بالكوفي ، ليس قرينة على التعـدد . فان النخعيـة والكوفية ليستا متنافيتين ، لان النخعية نسبة إلى عشيرة ، فلا تنافي كون بعضهم كوفياً ، بل الشيخ في رجاله ، جمع بين النخعيـة والكوفيـة . واما الانبـارية فهي ايضاً لا تنافي الكوفية اذ يقال : ان الانبار ، قرية عـلى شاطيء الفـرات ، فيعتبر الانباري كوفياً ، إما لقرب الانبار من الكوفة واندكاكهـا في جنبها ، وإمـا لهجرة الانباري إلى الكوفة ، كما يناسبه كونه تلميذاً لابن ابي عمير .

وامـا الثالث : فـذِكْرُ الشيـخ الطوسي لـه في رجـالـه تـارة من اصحـاب الرضا ، واخـرى من اصحاب الجـواد ، ليس قرينـة على التعـدد ، لان طريقـة

الشيخ في رجاله ، هي انه إذا كان شخص من اصحاب امامين او ثلاثة ذكره عدة مرات - بترتيب الأئمة (ع) - ، في اصحاب كل امام هو من اصحابه ، ويلاحظ ان الشيخ عادة يذكر الشخص لاول مرة بعنوان تفصيلي ، وعند التكرار في امام بعده يذكره اجمالاً ، وهكذا صنع في المقام ، إذ ذكره في اصحاب الرضا بعنوان علي بن الحكم بن زبير مولى النخع كوفي ، وفي اصحاب الجواد بعنوان علي بن الحكم .

ونبدأ الآن ، بذكر قرائن تتجه إلى ابطال تكثّر علي بن الحكم على النحو المضر بالاستدلال . ولا يلزم بهذا الصدد ، اثبات وحدة الجميع ، بل من جملة الاساليب النافعة ، اثبات رجوع الاولين إلى احد الاخيرين للذين ثبتت وثاقتهما .

القرينة الاولى : مجيء علي بن الحكم مطلقاً وبلا تقييد في الكثرة من الروايات والطرق التي وقع فيها ، فلو كان متعدداً ، لكان من البعيد ان يلتزم كل اولئك الرواة بالاطلاق في مقام التعبير عنه ، فيستقرب فرض الوحدة ، او فرض الانصراف غير المحوج إلى التقييد مع التعدد ايضاً . ومن الواضح ، بعد افتراض الانصراف عن علي بن الحكم الكوفي الثقة ، الذي له كتاب ورواه جماعة عنه ، وللشيخ طريق إليه .

القرينة الثانية : ان الثالث وهو علي بن الحكم الكوفي الثقة الذي ذكره الشيخ في فهرسته ، لو كان غير علي بن الحكم الذي ذكره النجاشي في فهرسته ، للزم اهمال النجاشي لشخص من المؤلفين المستحقين للدخول في فهرسته ، وهذا بعيد ، خصوصاً مع نظر النجاشي إلى فهرست الشيخ ونقله عنه ، وتبحره في هذا الفن ، وكونه كوفياً يجعله اولى بمعرفة الكوفيين ، واذا اتحد الثالث مع الثاني ، بقي الرابع ، وهو ثقة على أي حال . والاول ، وهو وان لم يكن راجعاً إلى غيره ، فاللفظ منصرف عنه ، لانه لم يذكره النجاشي ولا الكشي ولا الشيخ في فهرسته ، ولم يذكر له كتاب ولا علاقات ، بخلاف

الثالث ، الذي ذكر انه ثقة جليل القدر ، وله كتاب ينقله جماعة ، وللشيخ طرق عديدة إليه ، وذكره النجاشي ايضاً ، لما عرفت من اتحاده مع الثاني ، وإذا وحّدنا الثاني مع الرابع ، فقد ذكره النجاشي أيضاً ، وذكر الكشي أنه مثل ابن فضال وابن بكير ، وانه لقي من أصحاب أبي عبد الله الكثير .

القرينة الثالثة : تتلخص في عدة مراحل : الاولى : في اثبات وحدة الثاني والرابع . والثانية : في اثبات وحدة الثاني والثالث . والثالثة : في نفي احتمال ارادة الاول بنحو يغاير مع غيره .

اما المرحلة الاولى : فان النجاشي قد ترجم في كتابه ـ كما مر بنا ـ ، علي بن الحكم بن زبير ، من دون توصيفه بالانباري او الكوفي . وترجم صالح ابن خالد المحاملي، تارة: في باب الاسماء، واخرى في باب الكنى، ففي باب الاسماء قال : « صالح بن خالد المحاملي ، ابو شعيب ، مولى علي بن الحكم بن زبير» وفي باب الكنى قال : « ابو شعيب المحاملي ، كوفي ثقة من رجال ابي الحسن موسى (ع) ، مولى علي بن الحكم بن الزبير الانباري » .

ونلاحظ في هذا المجال :

أولاً : استبعاد المغايرة بين علي بن الحكم بن الزبير الانباري، الذي ذكره النجاشي في ترجمة ابي شعيب، وعلي بن الحكم الانباري الرابع ، الذي ذكره الكشي ، إذ يلزم من ذلك ، كون الاتحاد في الاسم واسم الأب والانبارية صدفة ، وهو بعيد .

وثانياً : استبعاد المغايرة بين علي بن الحكم بن الزبير الأنباري الذي ذكره النجاشي في ترجمة ابي شعيب ، مع علي بن الحكم بن الزبير ، الذي ترجمه النجاشي ، وذلك للاشتراك في الاسم والاب والزبيرية ، ولان نفس علي بن الحكم بن الزبير الانباري ، الذي ذكره النجاشي في باب الكنى ، ان ابا شعيب مولاه ، قد ذكره في باب الاسماء مع حذف كلمة (الانباري) ، حيث قال : صالح بن خالد المحاملي ابو شعيب ، مولى علي بن الحكم بن الزبير ، وهذا

ينصرف لا محالة إلى من ترجمه في نفس الكتاب بنفس ذلك العنوان ، وهو علي بن الحكم بن الزبير ، ولو قصد شخصاً آخر غير من ترجمه لكان عليه التنبيه . وبهذا يثبت اتحاد الانباري الذي ترجمه الكشي ، مع ابن الزبير الذي ترجمه النجاشي ، اي الرابع مع الثاني .

وأما المرحلة الثانية : فحاصل الكلام فيها ، أن الثالث لو كان غير من تصادق عليه العنوان الثاني والرابع للزم من ذلك ، أن يكون الشيخ قد أغفل ذكر شخص من الرواة في فهرسته ـ وهو من تصادق عليه العنوانان الثاني والرابع ـ مع أنه من البعيد عدم اطلاعه على وجوده مع اثباته في تلخيص رجال الكشي الذي تم على يد الشيخ نفسه . كما أن من البعيد عدم اطلاعه على كتابه ، الذي شهد النجاشي في الفهرست به ، مع وجود طريق للنجاشي إليه ، وقد وقع فيه من كان للشيخ طريق إلى جميع كتبه ورواياته كسعد مثلاً .

واما المرحلة الثالثة : فتتميمها يتم بدعوى : أن الاول ، إن رجع إلى أحد الثلاثة فهو المطلوب ، والا فمن تصادقت عليه العناوين الثلاثة ، أشهر بلا اشكال بمرتبة يصح دعوى انصراف اللفظ إليه .

القرينة الرابعة : ان من لم يوثق من هؤلاء الأربعة شخصان كما تقدم وهما الأول والثاني ، وقد ذكرهما الشيخ في رجاله كما مضى .

فنلاحظ : **أولاً** : أن الظاهر ان هذين الشخصين اللذين لم يرد توثيقهما بعنوانها ، أحدهما متحد مع من ذكره الشيخ في فهرسته ، ووثقه ، وهو علي بن الحكم الكوفي ، اذ يلزم من فرض التعدد ، أن يكون الشيخ مهملاً في رجاله مَنْ ذكره في فهرسته ، ووثّقه ونسب له كتاباً ، مع أن رجال الشيخ بطبيعته ، أعم من فهرسته ، لأنه موضوع لمطلق الرواة ، والفهرست موضوع لخصوص المصنفين ، ورجاله متأخر عن فهرسته ، فمن المستبعد أن يكون قد عدل في الرجال عن ذلك الشخص المعروف ، إلى ذكر شخص آخر مجهول ، غير معنون ، وليس له كتاب .

ونلاحظ ثانياً : ان الظاهر ان أحد هذين الشخصين اللذين لم يرد توثيقهما بعنوانهما ، متحد مع الأنباري الثقة الذي ذكره الكشي ، وإلا لزم أن يكون الشيخ قد أهمل في رجاله الانباري الذي ذكره الكشي ، ومن المستبعد عدم ذكره في الرجال ، مع وصف الكشي له بأنه لقي من أصحاب الصادق (ع) الكثير ، وهو مثل ابن فضال وابن بكير ، مع أن رجال الشيخ مبناه على الاستقصاء ، وهو مطلع على هذا الشخص بحكم احاطته برجال الكشي ، وتلخيصه له واشتمال التلخيص عليه .

وفي هذا الضوء ، ينتج أن الشخصين غير الموثقين بعنوانهما ، أحدهما متحد ظاهراً مع الكوفي الثقة ، وأحدهما متحد ظاهراً مع الأنباري الثقة ، فان فرض أن المتحد مع الكوفي مغاير للمتحد مع الأنباري ، ثبتت وثاقة الكل ، وان فرض أن أحدهما متحد مع الكوفي الثقة ، والانباري الثقة ، وبقي الآخر مغايراً للثقتين ، فهنا نحتاج إلى الاستعانة بجزء مما مضى في القرينة الثانية ، فان فرضنا أن المغاير هو علي بن الحكم المطلق ، ضممنا ما مضى من دعوى الانصراف ، وان فرضناه النخعي ، ضممنا ما مضى من القرينة على اتحاد النخعي مع الكوفي الثقة ، أو على اتحاده مع الانباري الثقة .

القرينة الخامسة : أن علي بن الحكم الأنباري ، نفس علي بن الحكم بن الزبير ، لأن الكشي ذكر عن الأول أنه نسيب (أو ينسب إلى) بني الزبير الصيارفة ، والثاني ذكره النجاشي والشيخ في رجاله بعنوان علي بن الحكم بن الزبير . وهذه القرينة لا تكفي وحدها لاثبات المطلوب ، بل لا بد من ضم شيء مما سبق ، كالقرينة على اتحاد من ذكره النجاشي مع من ترجمه الشيخ في فهرسته ، ودعوى الانصراف حينئذ عن علي بن الحكم المطلق ، على فرض مغايرته لمن تصادقت عليه العناوين الثلاثة .

وقد يستشهد لوحدة علي بن الحكم بن الزبير الذي ذكره النجاشي ، مع الكوفي الثقة الذي ذكره الشيخ ، بما ذكره الوحيد في التعليقة : من أن الراوي

وكذا ما كان من غير الحيوان ، كالموجود تحت الاحجار عند قتل سيد الشهداء (ع)[1] . ويستثنى من دم الحيوان ، المتخلف في

عمن ذكره الشيخ - رحمه الله تعالى - ، والراوي عمن ذكره النجاشي شخص واحد ، وهو أحمد بن محمد . ويندفع : بأن الراوي عنه في طريق النجاشي ، هو أحمد بن أبي عبد الله البرقي - والراوي عنه في طريق الشيخ أحمد بن محمد ، على نحو الاطلاق ، ولعله أحمد بن محمد بن عيسى ، بقرينة وقوع الصدوق في طريق الشيخ هذا ، وتصريح الصدوق في مشيخته بأحمد بن محمد بن عيسى في طريقه إلى علي بن الحكم .

وعلى أي حال ، ففيما تقدم كفاية لاثبات حجية روايات علي بن الحكم ، باعتبار اثبات الوحدة ولو بضم الانصراف .

فان قيل : ان الانصراف لا يكفي ، فانه إذا لم تثبت وحدة الجميع ، وفرضنا مغايرة الأول لغيره ، فهذا يعني كون الأول راوياً في الجملة وله روايات ، والعمل بظهور اللفظ الموجب للانصراف إلى غيره في تمام الموارد ، يوجب طرح العلم الاجمالي بوجود روايات له في الجملة ، فيقع التعارض بين الظهورات الانصرافية .

قلنا : لا تعارض . أما أولاً : فلعدم العلم بالتغاير ، وغاية ما في الأمر احتماله . واما ثانياً : فلأنه على فرض التغاير ، لا علم بوجود روايات له في الكتب الأربعة وما بحكمها بالذات . واما ثالثاً : فلاحتمال أن يكون ما نقل عنه داخلاً في ما نقل عن علي بن الحكم بطرق ضعيفة .

وهكذا يتلخص : ان رواية ابن ابي يعفور ، الدالة على طهارة دم البق ، معتبرة وتامة سنداً ودلالة ، فلا اشكال في المسألة .

(١) سوف نتكلم في هذا الفرع ، عند تعرض السيد الماتن (قدس سره) لدم البيضة .

الذبيحة بعد خروج المتعارف ، سواء كان في العروق ، أو في اللحم ، أو في القلب ، أو في الكبد ، فانه طاهر[١] .

---

(١) ويمكن أن يستدل عليه بعدة وجوه :

الأول : قصور مقتضي النجاسة اثباتاً ، بناءاً على ما هو الصحيح ، من عدم ثبوت دليل على نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة ، كي يكون مرجعاً في حالة الشك .

الثاني : الاجماع ، حيث لم ينقل عن أحد الاشكال في هذا الحكم ، وانما استفاض دعوى الاجماع عليه في كلماتهم .

وهذا الاجماع بصيغته الفتوائية ، حاله حال الاجماع المتقدم في دم ما لا نفس له ، من حيث ورود تلك المناقشات عليه ، غير أنه بالامكان صياغته في المقام ، بارجاعه إلى الارتكاز وعمل أصحاب الأئمة (ع) ، ومن بعدهم من المسلمين إلى زماننا هذا . فان هذا البناء العملي والقولي الموروث على معاملة الدم المتخلف معاملة الطاهر ، مع عدم ورود أسئلة عنه في الروايات ، رغم كثرة ابتلاء الناس والرواة بالمسألة ، وكونهم قد سألوا الأئمة (ع) ، عن أشياء أقل أهمية في حياتهم اليومية فأقول : إن مثل هذا الاجماع القولي والعملي ، كاشف عن وضوح الطهارة في أذهان المتشرعة من أصحاب الأئمة (ع) ، اذ احتمال غفلتهم عنه موضوعاً أو حكماً ، ينفيه كون الدم المتخلف محل ابتلائهم في حياتهم اليومية كثيراً ، وكون حكم نجاسة الدم مركوزة في الجملة في أذهانهم . وافتراض أنهم سألوا عنها وأفتاهم المعصوم عليه السلام بالنجاسة ، ومع ذلك لم يصل إلينا كلامه ، ينفيه أن شيوع الابتلاء بها ، يستلزم تظافر نقل الحكم بالنجاسة لو كان ، وتأكيد الأئمة عليهم السلام ، والرواة على ترسيخه في ذهن المتشرعة من أصحابهم . فلا يبقى إلا أن يكون ذلك باعتبار موافقة المعصومين (ع) ، مع ما هو مقتضى الطبع العقلائي والأولي ، من عدم

استقـذار ما يتخلف في الـذبائـح ، بعد خـروج المتعارف الكـاشف عن طهارتـه شرعاً . وكون الطهارة على وفق الطبع الأوّلي ، مع عدم وجـود ردع عنها ، هـو الذي يفسر لنـا عدم وقـوع السؤال من الرواة عن طهـارته كثيـراً ، وعدم تـوافر الدواعي على نقلها كذلك .

ثم ان المدرك على الطهارة ، لو كان هذا الوجه ، فلا بد من الاقتصار فيه عـلى القدر المتيقن ، بـاعتباره دليـلاً لبياً ، فـلا يمكن الرجـوع إليه كلما شـك في طهـارة دم متخلف ، خلافاً للحـال على الـوجه الأول . وهـذا من الفوارق بـين الوجهين ، وان كان يغلب على الـظن دخول تمـام مراتب التخلف في الاجمـاع ، فلا يبقى فرق بين الوجهين على مستوى التطبيق .

الثالث : التمسك بما دل على حلية الحيوان بعد التذكيـة ، إما بتقـريب : أنـه شامـل باطـلاقه لكـل جزء من أجـزاء الحيوان بعـد التذكيـة ، ومنهـا الـدم المتخلف ، ولازم حليته طهارته . وإما بتقريب : أن اللحوم المـذكّاة ، لا تنفـك عند استعمالها عادة عن دماء متخلفة فيهـا ، اذ تفكيك اللحم وغسله إلى درجـة تخـرج منه كـل الدمـاء المتخلفة ، أمـر على خـلاف العـادة العـرفيـة ، فبـدلالـة الاقتضاء هذه تثبت حلية الدم في اللحم أيضاً .

ويرد على التقريب الأول : أن دليل الحلية ، ينفي الحرمة بملاك الميتـة بعد حصول التذكية ، فلا يمكن التمسك به لنفي الحـرمة الثـابتة بمـلاك الدمّيـة ، أو البولية ، أو غيرهما ، كما هو المطلوب في المقام .

وأما التقريب الثاني : فيمكن أن يناقش فيه بأحد وجهين :

الأول : مـا ذكـره المحقق الخـونسـاري (رحمـه الله) ، من أن غـايـة مـا تستدعيه المـلازمة الخـارجية ، أن يكـون الدم المنـدك مع اللحم ، والمغمـور بين طياته حـلالاً ، واما الـدم المتخلف بعد خـروجه فـلا ، فيرجـع فيه إلى أطـلاق النجاسة .

وهـذه المناقشـة غير تـامة ، كـما أفـاده المحقق الهمـداني (رحمه الله) ، اذ الغـالب خروج شيء من الـدماء المتخلفـة ولو قليـلاً بعـد الـطبـخ ، فلو التـزم بنجاسته بعد الخروج ، لنجّس الأطعمة ، ولا يمكن أن يقصد من تجـويز الأكـل تجويزه بشرط عدم الطبخ .

الثـاني : أن مثل هـذه الدلالـة لا تشمل أكـثر مما يعتـاد وجوده من الـدم المتخلف مع اللحم ، فلا يعم مثل الدم الكثير المتخلف في باطن الذبيحة .

وهـذا النقاش ، لا دافـع له الا دعـوى : عدم الفـرق عـرفـاً في الـدمـاء المتخلفـة ، بين مـا يتخلّف في الباطن ، ومـا يندك في جـوف اللحم الذي يمكن اخراجه عنه بالعصر ونحوه ، فلو تم ارتكاز عدم الفرق ، تم هذا الوجه لاثبات طهارة الدم المتخلف باطلاقه .

الـرابع : قـوله تعـالى : ﴿ قل لا أجـد فيما أوحي إلي محـرماً عـلى طـاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً . . . ﴾ .

حيث يستدل به على اختصاص الحـرمة بـالدم المسفـوح ، فان فسـر ذلك بـالدم الخـارج حال الـذبح ، فـالـدم غـير المسفـوح يشمـل المتخلف حتى بعـد خروجه ، وان فسر بالدم المنصب من العرق ، فيختص غـير المسفوح بـالمتخلف غير الخارج من العرق ، وعلى كلا التقديرين تثبت الطهارة بالملازمة .

وهناك اعتراضان على هذا الاستدلال :

الاعتراض الأول : تقديم اطلاق آية التحريم في قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ ، عليهـا ، حيث لا يعلم بورودهـا قبل تلك الآية كي تخصص بالمسفوح ، ان لم يدع الاطمئنان بتأخر آية التحريم ، لورودها في سـورة المائـدة التي هي آخر سـورة نـزلت ، وتـلك الأيـة في سـورة الانعـام المكيـة ، ومـع العلم بتـأخـر آيـة التحـريم ، او احتمـال ذلـك ، يكـون المتبـع إطلاقها ، فان المورد وان كان من موارد الدوران بين النسخ ورفع اليد عن الاطلاق الازماني في آية الانعام ، او التخصيص ورفع اليد عن الاطلاق الافـرادي في آية

التحريم ، الا انه في خصوص المقام ، لا يوجد اطلاق ازماني لآية الانعام المتقدمة جزماً او احتمالاً ، لانها لا تنفي وجود حرام في الواقع غير ما ذكر من العناوين ، وانما تنفي وجدانه فيما اوحي إلى النبي (ص) إلى ذلك الحين ، فلا ينافي ان يوحى إليه بعد ذلك محرم آخر ، فلا معارض لاطلاق آية التحريم . هذا على تقدير احراز تأخرها ، واما مع الشك في التقدم والتأخر ، فيكون من موارد الشك في وجود المخصص لإطلاقه ، التي يكون الاصل فيها عدم المخصص وحجية العموم .

وبهذا ظهر ، ان اطلاق الروايات الدالة على نجاسة الدم - لو تم - ، ايضاً يكون مقدماً على آية الانعام ، لانها لا اطلاق ازماني لها ، وانما كنا نحكم بمضمون الآية لولا الدليل ، بمقتضى الاستصحاب .

غير ان هذا البيان موقوف ، على ان لا نعمل بصحيحة محمد بن مسلم ، عن ابي جعفر (ع) اذ قال : « ليس الحرام إلا ما حرّم الله في كتابه . . . ثم قرأ هذه الآية : قل لا أجد فيما اوحي إلي . . . »[1] . وهي صريحة في امضاء نفي الآية لمحرم اخر غير ما ذكر فيها إلى الابد ، فتكون دالة على نفوذ مدلول الآية وبقائه ، الذي يستدعي تخصيص آية التحريم بالدم المسفوح بمقتضى الحصر .

ولكن العمل بهذه الصحيحة مشكل ، اذ لا يوجد فقيه يفتي بانحصار المحرمات فيما ذكرته الآية الشريفة ، فلا بد وان تحمل الرواية على محامل التقية ، وموافقة العامة ، بعد إباء سياقها عن التخصيص .

الاعتراض الثاني : دعوى عدم دلالة الاية في نفسها على حلية الدم المتخلف ، إذ لا موجب له إلا توصيف الدم بالمسفوح ، والوصف خال عن المفهوم على ما قرر في محله .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من ابواب الا لمعمة المحرمة .

نعم اذا رجع دم المذبح إلى الجوف لِـرَدِّ النَفْسَ ، أو لكون رأس الذبيحة في علو كان نجساً(١) .

وهذا الاعتراض يمكن أن يجاب عليه : تارة : بأن الوصف يدل على المفهوم الجزئي ، وأن الحكم غير ثابت في بعض موارد فقدان الوصف على الاقل ، كما حققناه في محله . وعندئذ يمكن دعوى : تعيين ذلك في الدم المتخلف بالارتكاز العرفي ، أو لأنه القدر المتيقن .

وأخرى : بأنا نتمسك بسياق الحصر في الآية ، حيث نفى وجود محرم غير ما ذكر .

لا يقال : من المحتمل قوياً ، أن يكون الحصر في الآية إضافي بالنسبة إلى ما كان يتخيل في ذلك العصر حرمته ، وليس حصراً حقيقياً ، إذ ما أكثر المحرمات الثابتة جملة منها بالقطع واليقين .

فإنه يقال : ـ هذا لو سلّم ، ولم يعمل برواية محمد بن مسلم المتقدمة ـ ، يرد عليه : أن الدم غير المسفوح ، داخل فيما يضاف إليه الحصر ، بقرينة ذكره الدم مقيداً بالمسفوحية .

وهكذا يتلخص : أن الاستدلال بالآية الكريمة على طهارة المتخلف غير مفيد ، لأنه لو تم اطلاق يدل على النجاسة قدم عليها بقاءاً ، وإلا كفانا عدم تمامة المقتضي للنجاسة .

(١) الدم المتخلف بالعناية تارة : يكون برجوعه إلى الداخل بعد خروجه ، كما لو رد الحيوان نفسه فرجع قسم من الدم إلى الجوف . وأخرى بالمنع عن خروجه من أول الأمر ، كما لو سد المذبح ، أو كان رأس الحيوان عالياً فتخلف مقدار من الدم كان مقتضى الطبع خروجه . وفي كلا القسمين تارة : نفترض تمامية المقتضي للنجاسة بحسب مقام الاثبات في نفسه ، وإنما خرجنا في

المتخلف لمقيد ، وأخرى : نفترض قصور المقتضي لدليل النجاسة في نفسه .

أما على التقدير الأول : فلا بد وأن ننظر إلى المقيد ، ليرى هل يشمل المتخلف بالعناية أم لا ؟ .

ولا إشكال في عدم شموله للمقام لو كان هو الاجماع ، أو دلالة الاقتضاء في روايات جواز أكل الذبيحة ، لعدم الاجماع في المقام ، إن لم يدع الاجماع على العدم ، وعدم تمامية دلالة الاقتضاء لغير المتعارف تخلفه وهو المتخلف بالطبع .

ولو كان المدرك هو الآية الكريمة ، فشمول مفهومها للقسم الأول من التخلف ، أعني الرجوع بعد الخروج واضح العدم ، لصدق الدم المسفوح عليه بعد خروجه من الذبيحة ، ولو رجع بعد ذلك ، إذ لا يراد بالمسفوح ، ما يبقى مسفوحاً وخارجاً عن الذبيحة ، إلى الأبد .

وأما شمولها للقسم الثاني وعدمه ، فمبني على أن يراد بالمسفوح ما خرج فعلاً ، وأما لو أريد به ما من شأنه الخروج ، فأيضاً يكون المتخلف بالعناية داخلاً في منطوقها لا المفهوم .

وأما على تقدير القول بعدم تمامية الاطلاق في دليل النجاسة في نفسه ، كما تقدم اختياره ، فقد يقال به أيضاً في المتخلف بعد الرجوع ، فضلاً عما لم يخرج أصلاً .

وفيه : **أولاً** : تمامية المقتضي بالارتكاز القاضي بعدم الفرق بينه وبين الدم الخارج غير الراجع ، حيث لا يرى العرف بينهما فرقاً إلا من ناحية موضع التجمع ومكانه ، وهو ليس بمفرق .

وثانياً : لو أنكرنا الارتكاز المذكور ، وفرضنا احتمال العرف دخل الرجوع في الطهارة ، فلا أقل من ارتكاز أن دخالته ليست بنحو الشرط المتأخر لطهارة الراجع من أول الأمر ، فإنه لا فرق عرفاً في الدم الخارج بالفعل حين

ويشترط في طهارة المتخلّف ، ان يكون مما يؤكل لحمه على الاحوط ، فالمتخلف من غير المأكول نجس على الاحوط(١) .

خروجه ، بين ما سوف يرجع وما لا يرجع جزماً ، فاحتمال دخالة الرجوع في طهارة المتخلف لو كان ، فهو من باب كون تخلفه بعد رجوعه موجباً لارتفاع نجاسته ، ومن الواضح ، أنه على هذا التقدير ، يكون المرجع هو استصحاب النجاسة الثابتة قبل الرجوع .

نعم ، هذا البيان مخصوص بالمتخلف بعد الخروج ، ولا يجري على المتخلف بالعناية من دون خروج ، غير أن الارتكاز الأول كاف للحكم بالنجاسة فيه أيضاً .

(١) اختصاص الطهارة بالمتخلف في الذبيحة المأكولة ، أو شمولها للمتخلف في الذبيحة من غير المأكول ، فضلاً عن المتخلف في العضو غير المأكول ، كالطحال ، مبتن على مدارك الحكم بطهارة الدم المتخلف .

فإذا كان المدرك ، قصور اطلاق دليل النجاسة في نفسه ، فهو جار في الموردين أيضاً . ولو كان المدرك هو الاجماع القولي على الطهارة ، فمن الواضح اختصاصه بالمتخلف من ذبيحة مأكولة ، وفي عضوها المأكول ، لأنه مورد الاجماع . ولو كان المدرك هو الاجماع بصيغته العملية الارتكازية ، فلا يبعد دعوى : التفصيل بين المتخلف في عضو غير مأكول من ذبيحة مأكولة فتشمله السيرة ، وبين المتخلف في ذبيحة غير مأكولة فلا علم بشمولها .

ولو كان المدرك دلالة الاقتضاء في أدلة تجويز أكل الذبيحة ، فمن الواضح اختصاصها بما يتخلف في العضو المأكول ، لأنه الذي جوز أكله .

ولو كان المدرك هو الآية الكريمة ، فلو التزمنا بحرمة شرب الدم من غير المأكول ، كحرمة نفسه ، فالحلّية الثابتة في الآية مخصصة لا محالة ، ومعه لا

(مسألة ـ ١) العلقة المستحيلة من المني نجسة ، من انسان كان أو من غيره ، حتى العلقة في البيض ، والاحوط الاجتناب عن النقطة من الدم الذي يوجد في البيض[1] . لكن إذا كانت في الصفار وعليه جلده ، لا ينجس معه البياض ، الا اذا تمزقت الجلدة .

يمكن التمسك بلازمها وهي الطهارة ، وإلا فتشمله الآية ، وتثبت فيه الطهارة أيضاً .

وحيث ان الصحيح عندنا هو المدرك الأول ، فالمتجه هو الحكم بالطهارة في الموردين معاً ، لولا شبهة الاجماع المدعى من قبل غير واحد من الأصحاب على النجاسة ، المقتضي للاحتياط .

(١) الدم تارة : لا يكون منسوباً إلى الحيوان بوجه ، كالدم المصنوع كيمياوياً ، أو بالاعجاز ، وأخرى : ينتسب إلى الحيوان بمجرد كونه مظروفاً بالواسطة له ، كنقطة الدم الموجودة في البيض . وثالثة : ينتسب إليه مضافاً إلى هذه الظرفية ، بكونه مبدأ لنشوء الحيوان ، كالعلقة في البيض ، ورابعة : ينتسب إليه مضافاً إلى المبدئية ، بكونه مظروفاً للحيوان مباشرة ، كالعلقة المستحيلة من المني في الانسان أو الحيوان . ولا شك في أن هذه الأقسام مترتبة في خفاء الحكم بالنجاسة فيها .

فالقسم الأول : اخفى الأقسام ، لوضوح أن الحكم بنجاسته يتوقف : **أولاً** : على ثبوت مطلق يدل على نجاسة الدم بعنوانه ، وقد عرفت عدمه . **وثانياً** : على عدم احتمال تقوُّم مفهوم الدم عرفاً بالاضافة إلى الحيوان ، وإلا لم ينفع الاطلاق . **وثالثاً** : ـ بعد افتراض سعة المفهوم ـ ، على عدم الانصراف عن هذا النحو من الدم ، لا لمجرد ندرته ، حتى ينتقض بدم حيوان يخلق بالمعجزة ، فإنه في الندرة كالدم المخلوق بالاعجاز ، بل بضم مناسبات الحكم

(مسألة ـ ٢) المتخلف في الذبيحة وان كان طاهراً ولكنه حرام ، الا ما كان في اللحم مما يعد جزءاً منه(١) .

والموضوع ، التي تقتضي ارتكازاً تساوي نسبة النجاسة إلى دم الحيوان الطبيعي ودم الحيوان الاعجازي ، ولا تقضي مثل ذلك في دم الحيوان مع الدم المخلوق إعجازاً .

وأما القسم الثاني : فهو يتوقف على الأمر الأول فقط ، لوضوح صدق الدم عرفاً وانصرافاً عليه ، فلو تم مطلق يقتضي نجاسة الدم يشمله . وأما لو لم يتم دليل إلا على نجاسة دم الحيوان بهذا العنوان ، فقد يستظهر من الاضافة الجزئية الفعلية ، وقد يستظهر ما يعم الجزئية الشأنية المنطبقة على العلقة ، وقد يستظهر عدم اختصاص الاضافة بالجزئية ، وشمولها لعلاقة الظرفية أيضاً ، ويتوقف شمول الدليل حينئذ للقسم الثاني على الاستظهار الثالث ، مع عناية شمول الظرفية للظرفية بالواسطة .

وأما القسم الثالث : فلا شك في شمول المطلق له لو كان ، واما مع اختصاص دليل النجاسة بدم الحيوان ، فيتوقف الشمول على نكتة الشمول للقسم الثاني ، أو على استظهار ما يعم الجزئية الشأنية .

وأما القسم الرابع : فهو مشمول للمطلق لو كان ، والدليل نجاسة دم الحيوان على غير الاستظهار الأول من الاستظهارات الثلاثة المتقدمة .

ومن مجموع ما ذكرناه ، ظهر أن للمنع عن نجاسة تمام الأقسام الأربعة مجالاً ، خصوصاً القسم الأول ، فانا لا نسلم بوجود مطلق يدل على نجاسة كل دم ، أو على نجاسة دم كل حيوان ، ولو سلّم ، فلا يشمل تمام الأقسام المذكورة على التفصيل الذي أوضحناه .

(١) لا شك في حلية ما يعتبر من الدم تابعاً للحم ، وإن لم يكن مستهلكاً

(مسألة ـ ٣) الدم الابيض ، اذا فرض العلم بكونه دماً ، نجس ، كما في خبر فَصْد العسكري صلوات الله عليه ، وكذا اذا صبّ عليه دواء غيرّ لونه إلى البياض[1] .

فيه حقيقة بالنظر العرفي ، وذلك للسيرة القطعية التي يستكشف بها تخصيص أدلة حرمة الدم ، والدلالة الالتزامية العرفية لدليل حلية الذبيحة بالتذكية ، مضافاً إلى مفهوم الوصف في قوله تعالى : ﴿ دماً مسفوحاً ﴾ ، بناءاً على دلالة مفهوم الوصف على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو في الجملة ، وكون الانتفاء في مثل المقام ، هو القدر المتيقن من تلك القضية المهملة ، وعدم تقديم اطلاق تحريم الدم في الآية الأخرى ، على تفصيل تقدم عند البحث عن طهارة الدم المتخلف .

وأما ما لا يعد تابعاً كذلك فهو حرام ، لشمول اطلاقات الحرمة له ، وعدم وجود المخصص ، لعدم انعقاد السيرة على حلّيته ، وعدم إمكان إثبات حلّيته بمفهوم الوصف المشار إليه آنفاً ، لأنه لو تم ، فهو قضية مهملة لا إطلاق فيها ، والمتيقن منها الدم التابع . مضافاً إلى إمكان دعوى : كونه مسفوحاً ، وعدم اختصاص المسفوح بالمنصبِّ حين الذبح خاصة ، كما أن دليل حلية الحيوان بالتذكية ، لا يقتضي بالالتزام حلية الدم غير التابع كما هو واضح .

وأما دعوى : الاستدلال على حلية الدم المتخلف مطلقاً ، بحصر محرمات الذبيحة في الروايات بأمور ليس الدم منها ، كما عن صاحب الحدائق (قدس سره) ، فغريبة ، لاشتمال روايات محرمات الذبيحة على الدم أيضاً ، كرواية ابراهيم بن عبد الحميد ، عن أبي الحسن (ع) وغيرها ، كما يظهر بالمراجعة . وعليه فما في المتن هو الصحيح .

(١) الدم تارة : يصبح أبيض بسبب خارجي عارض كالصبغ ، وأخرى

(مسألة ـ ٤) الدم الذي قد يوجد في اللَبن عند الحلب ، نجس ومنجس للّبن(١) .

(مسألة ـ ٥) الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح ، ويكون

يكون أبيض بحسب تكونه . أما الأول : فلا إشكال في نجاسته ، إما لاستصحاب نجاسته ، وإما للتمسك بالاطلاق اللفظي في دليل نجاسة الدم لو كان ، لوضوح عدم خروجه عن كونه دماً بذلك . وإما للتمسك بغير المطلق من أدلة نجاسة الدم ، بعد مساعدة العرف على التعدي ، لاقتضاء الارتكاز العرفي إلغاء مثل هذه الخصوصية .

وأما الثاني : فإن كان على نحو لا يصدق عليه الدم عرفاً ، فلا إشكال في عدم شمول دليل النجاسة له . وإن كان مصداقاً للدم عرفاً ، فشمول الدليل له مبني ، إما على وجود الاطلاق اللفظي في دليل نجاسة الدم ، أو على إلغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي ، وكلاهما غير ثابت . وإن شك في مصداقيته للدم عرفاً بنحو الشبهة المفهومية ، فلا مجال لاجراء استصحاب الدمية فيه ولو فرضت له حالة سابقة كذلك ، أما بناءاً على إنكار اطلاق في الدليل الاجتهادي للنجاسة فواضح ، وأما بناءاً على ثبوت الاطلاق في مثل رواية عمّار ، فلعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية ، كما لا يجري حينئذ استصحاب النجاسة ، لعدم العلم بالنجاسة السابقة لكي تستصحب ، فإن دليل نجاسة الدم ، لا يشمل الدم في داخل جسم الانسان ، فلا بأس بالحكم بطهارته ما لم يقم إجماع تعبدي على النجاسة في مثله .

(١) سواء نشأ عن ضغط في الحلب مع ضعف الحيوان ، أو عن جرح في الباطن أو غير ذلك ، فإنه نجس باعتباره دماً مسفوحاً عرفاً ، وداخلاً في القضية المتيقنة من دليل النجاسة ، ولو لم نقل بوجود اطلاق شامل فيه ، لوضوح عدم الفرق بحسب الارتكاز العرفي ، بين الأسباب المؤدية إلى ظهور الدم .

ذكاته بذكاة امه ، تمام دمه طاهر ، ولكنه لا يخلو من اشكال (١) .

---

(١) وتحقيق الكلام في ذلك يقع تارة : بعد البناء على وجود اطلاق في دليل نجاسة الدم . وأخرى : مع إنكار ذلك .

فعلى الأول : يكون الاطلاق شاملاً لمحل الكلام ، ومقتضياً لنجاسة المسفوح من دم الجنين ، فنحتاج للحكم بطهارته إلى مقيد . والمقيدات السابقة التي أخرجت الدم المتخلف في الذبيحة عن الاطلاق ، قاصرة عن إخراج مطلق دم الجنين بما فيه المسفوح منه ، أما الاجماع الفتوائي ، فدليل لبيّ يقتصر فيه على القدر المتيقن . وأما السيرة من المتشرعة فغير معلومة هنا ، إذ يحتمل كون العادة جارية في مقام الاستفادة من الجنين ، على ذبحه وخروج مقدار من دمه .

وأما قوله تعالى : ﴿ أو دماً مسفوحاً ﴾ ، بناءاً على تمامية الاستدلال به ، فلا يمكن الاستدلال به في المقام ، إذ مع ذبح الجنين ، يصدق عنوان المسفوح على المقدار الذي يخرج ، فكيف نحكم بطهارة الكل .

وأما ما دل على جواز أكل الذبيحة بالتذكية ، الدال التزاماً على طهارة الدم المتخلف ، فلا يدل بالالتزام على طهارة تمام دم الجنين في المقام ، إذ لا يلزم من نجاسة ما يخرج منه عادة بالذبح ، تعذر الاستفادة منه إلا بعناية غير عرفية ، كما كان يلزم ذلك من نجاسة المتخلف .

وقد يقرّب الحكم بطهارة مطلق دم الجنين بوجه مختص بالمقام ، وبيانه : أن قوله : ﴿ ذكاة الجنين ذكاة أمه ﴾ ، دل على أن الجنين كأنه ذبح وذكّي ، فيضم إلى دليل أن ما بقي في المذبوح طاهر ، فيكون الأول موسعاً لموضوع الثاني وحاكماً عليه .

وفيه : أولاً : أن ذلك يتوقف على أن يكون التنزيل في الدليل الأول الحاكم بلحاظ تمام الآثار ، لا منصرفاً إلى الحلية فقط . وثانياً : أن موضوع

(مسألة ـ ٦) الصيد الذي ذكاته بآلة الصيد ، في طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه اشكال ، وإن كان لا يخلو عن وجه . واما ما خرج منه فلا اشكال في نجاسته(١) .

(مسألة ـ ٧) الدم المشكوك في كونه من الحيوان أوْلَا محكوم بالطهارة . كما ان الشيء الاحمر الذي يشك في انه دم ام لا كذلك . وكذا اذا علم انه من الحيوان الفلاني ، ولكن لا يعلم انه مما له نفس

الدليل المحكوم ، مركّب من الذبح وكون الدم متخلفاً ، ومجرد تنزيل ذبح الجنين لا يكفي ، بل لا بد أن ينزّل أيضاً دم أمه منزلة دمه ، على نحو يصدق على دم الجنين أنه دم متخلف بلحاظ ما خرج من دم الأم .

وعلى الثاني : لا بد في التعدي من القدر المتيقن للدليل على النجاسة ، من الجزم بعدم الفرق فقهياً أو ارتكازاً ، عدمه عرفاً ، وقد قلنا فيما سبق . أن الدم المتخلف بالقسر ، حاله حال الدم المسفوح ارتكازاً ، لكن المقام يختلف إلى حد ما عن ذلك ، لأن القسر هنا طبيعي لا عنائي ، فالجزم بالتعدي لا يخلو من اشكال .

(١) لا إشكال في أن المقدار الخارج بآلة الصيد دم مسفوح ، وداخل في المتيقن من دليل النجاسة . وأما الباقي ، فهل يحكم بطهارته ، أو يقال بأن طهارته منوطة بالتخلف عند فتح المجرى الطبيعي بالذبح ، ولا يكفي التخلف عن الخروج من الفتحة التي توجدها آلة الصيد ؟ .

الظاهر هو الطهارة ، أما بناءاً على عدم الالتزام بوجود اطلاق في دليل النجاسة فواضح ، وأما بناءاً على تمامية الاطلاق ، فللزوم الخروج عنه ، لأن لازمه تعين ذبح الصيد في مقام الاستفادة منه ، إذ بدون ذلك لا يحكم بطهارة المتخلف ، فيتعذر أكله إلا بعنايات غير عرفية ، ومن الواضح ، قيام السيرة على

أوّلا ، كـدم الحيـة والتمسـاح . وكـذا اذا لم يعلم انـه دم شـاة أو سمك[١] .

عدم الذبح ، فالمتعين الحكم بطهارة المتخلف .

(١) تتلخص هذه المسألة في فروع أربعة :

الفـرع الأول : انـه إذا شـك في كـون شيء دمـاً أم لا ، فهـو محكـوم بالطهـارة . ولا اشكال في عـدم ترتيب آثـار النجاسـة عليه . الا أن الكـلام في تخريج ذلك على ضوء الأصول المؤمّنـة ، اذ قد يقرب ذلك بعدة وجوه :

أحدهـا : التمسك بأصالة الـطهارة . وهـو موقـوف على تمـامية عمـوم في دليلها يشمل موارد الشك في النجـاسة الـذاتية . وقـد تقدم تفصيـل الكلام عن ذلك ، في موضع سابق من هذا الشرح .

ثـانيهـا : التمسـك بـالاستصحـاب الحكمي ، وذلـك : إمـا بـإجـراء استصحاب عدم جعل النجاسة له ، فيما إذا كانت الشبهة مفهوميـة ، لرجـوعها إلى الشك في الجعل الزائد . وإما باجراء استصحاب الطهارة المتيقنة في زمان مـا لهذا المائع المشكوك ، حتى عـلى تقديـر كونـه دماً ، لأن الـدم ما دام في البـاطن طـاهر ، فنستصحب تلك الـطهـارة . وإمـا بـإجـراء استصحـاب العـدم الأزلي للنجاسة المجعولة ، الجاري في موارد الشبهة الموضوعية ، فيما إذا سلّم بأن الـدم منذ يوجد في الباطن نجس ، فإن فعلية هذه النجاسة ، مسبوقة بالعدم الأزلي ، الثابت قبل وجود الموضوع ، فيستصحب .

اما الاستصحاب الاول : فـلا يتم في الشبهات المـوضوعيـة ، لان الشك فيها انما هو في مرحلة الانحلال ، وتطبيق الكبرى على صغـرياتهـا ، وليس شكاً في سعة الكبرى وحدود جعلها .

وامـا الاستصحـاب الثـاني : فـلا يتم ، حتى لـو قيـل بـطهـارة الـدم في الباطن ، لان طهارته انما يقال بها ، لقصور دليل نجاسة الدم لشمول البـاطن ،

فيرجع في الدم الباطن إلى قاعدة الطهارة . فإن اريد بالاستصحاب ، استصحاب الطهارة الواقعية ، فهي غير محرزة ثبوتاً ، وان اريد استصحاب الطهارة الثابتة ولو بالاصل ، فلا معنى لذلك ، مع امكان الرجوع إلى دليل الاصل ابتداءاً ، لاثبات الطهارة الظاهرية .

واما الاستصحاب الثالث : فقد يلاحظ عليه ، انه مبني على مقايسة نجاسة الدم بالاحكام التكليفية ، كوجوب الحج على المستطيع ، فكما ان فعلية وجوب الحج تابعة لوجود المستطيع خارجاً ، كذلك فعلية النجاسة تابعة لوجود الدم خارجاً ، فيكون لها عدم ازلي بعدم الدم . مع ان وصف القذارة لشيء في نظر العرف ، يختلف عن وصف الوجوب على المستطيع ، حيث انه لا يتعقل الوجوب على المستطيع الا بعد وجوده ، فينحل الجعل إلى قضية شرطية مؤداها : لو وجد مستطيع لوجب عليه الحج ، وبذلك تكون فعلية الوجوب تابعة لفعلية وجود الشرط . ولكنه يتعقل كون الشيء قذراً في نفسه بحيث يكون وجوده وجوداً للقذر ، لا انه بعد الوجود يوصف بالقذارة . فجعل النجاسة للدم ، لا ينحل إلى قضية شرطية موازية ، بمعنى انه إذا وجد الدم كان قذراً ، بل إلى قضية مفادها : إذا كان الشيء دماً فهو قذر ، وكون الدم دماً لا يتوقف على وجوده ، وهذا يعني ان المجعول فعلي بنفس الجعل ، دون توقف على وجود الموضوع . ويترتب على ذلك : ان المستصحب هو عدم المجعول الثابت بعدم الجعل ، لا عدمه الازلي الثابت بعدم وجود الموضوع .

ثالثها : التمسك بالاستصحاب الموضوعي ، فيما إذا كانت الشبهة موضوعية لا مفهومية ، لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المجمل . وذلك باجراء استصحاب العدم الازلي ، لدمِّية المائع المشكوك الثابت قبل وجوده .

وقد يقال : باجراء استصحاب عدم كونه دماً ، ولو بني على عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لان مادة هذا المائع لم تكن دماً في زمان يقيناً ، فيستصحب ذلك .

وفيه : ان هذا مبني على جريان الاستصحاب في موارد الشك في

الإستخالة ، لان المقام منه ، حيث ان تحول الغذاء إلى دم ، يعتبر استحالة عرفاً ، وهو لا يجري ، على ما يأتي ان شاء الله تعالى في بحث المطهرات .

وقد يقال : بعدم جريان الاستصحاب لنفي دَميّة المائع ، ولو قيل بإجراء الاستصحاب في الاعدام الأزلية ، لأن الدّمية من الخصائص الذاتية لا العرضية ، والخصوصيات الذاتية لا يقين بعدمها أصلاً ، لأن ثبوت الشيء لذاته ضروري ، بقطع النظر عن وجوده .

وتفصيل الحال في ذلك . ان الحكم بالنجاسة ، ان كان بحسب الفهم العرفي ، حكماً مترتباً على الوجود الخارجي للدم ، فمن الواضح ، ان هذا الوجود لم يكن قبل تحققه وجوداً للدم ، فيستصحب العدم الازلي لذلك . وان كانت النجاسة بحسب الفهم العرفي ، حكماً لذات الدم في نفسه بقطع النظر عن وجوده وعدمه ، بنحو يرى العرف ان الوجود يطرء على ما هو موصوف بالقذارة ، فلا يمكن اجراء استصحاب عدم دمية ذات المائع المشكوك ، لان المائع إذا كان دماً ، فلا انفكاك بين فرض ذاته وفرض الدمّية ، كما هو واضح .

الفرع الثاني : انه إذا علم بكونه دماً ، وشك في كونه من الحيوان أو غيره ، فهو محكوم بعدم النجاسة ، إما لاصالة الطهارة ، او للاستصحاب الحكمي ، او للاستصحاب الموضوعي .

اما الاول : فالكلام فيه كما تقدم في الفرع السابق .

واما الثاني : فهو تام بالبيان المتقدم .

ولا يرد عليه : ان الشبهة اذا كانت مفهومية ـ كما إذا شك في ان دم البيضة هل يصدق عليها عنوان دم الحيوان ـ ، كان المقام من موارد التمسك بعموم دليل نجاسة الدم ، اذ يدور امر المخصص له المخرج لدم غير الحيوان ، بين الاقل والاكثر ، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب .

ووجه عدم الورود : ان اختصاص النجاسة بدم الحيوان ، ليس من باب

التخصيص ، ليتمسك بالعام في موارد الشك ، بل لقصور دليل النجاسة من اول الامر .

واما الثالث : اي استصحاب عدم كون الدم من حيوان ، فيرد عليه : ان الدم الذي لا يكون من حيوان ، لم تثبت طهارته بدليل اجتهادي ، ليتنقح موضوعه بالاستصحاب ، وانما ثبتت طهارته بقاعدة الطهارة بعد قصور دليل النجاسة ، فلا بد من الرجوع إليها ابتداءاً ، كما اشرنا إلى نظير ذلك في الفرع السابق .

الفرع الثالث : انه إذا علم بكونه دم حيوان معين ، وشك في ان هذا الحيوان ذو نفس سائلة فهو محكوم بالطهارة .

وتفصيل ذلك : ان الشبهة تارة : مفهومية ، واخرى : مصداقية .

فعلى الاول : ان بني على وجود اطلاق في دليل نجاسة الدم ، وان طهارة دم ما لا نفس له مستندة إلى التخصيص المنفصل ، تعين التمسك بالمطلق لاثبات النجاسة ، ولا تصل النوبة إلى الاصول . وان بني على عدم وجود اطلاق ، وان طهارة ما لا نفس له مستندة إلى قصور المقتضي ، فلا بأس باجراء اصالة الطهارة والاستصحاب الحكمي على ما تقدم ، دون الاستصحاب الموضوعي ، لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المجمل .

وعلى الثاني : يرجع إلى القاعدة ، والى الاستصحاب الحكمي . وقد يتمسك بالاستصحاب الموضوعي ، اي استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائلة ، بنحو العدم الازلي ، ولكنه مشكل ، لان دم ماله نفس سائله ، ان كان مورداً للدليل الاجتهادي على الطهارة ، فلا بأس بالاستصحاب الموضوعي لتنقيح موضوع هذه الطهارة ، او نفي موضوع النجاسة ، واما إذا كان نفي النجاسة عن دم ماله نفس على اطلاقه ، ناشئاً من قصور دليل النجاسة والرجوع إلى الاصل ، فلا يفيد الاستصحاب المذكور لنفي الموضوع الواقعي

فاذا رأى في ثوبه دماً لا يدري انه منه او من البق او البرغوث ، يحكم بالطهارة[١] .

للنجاسة ، بل لا بد من الانتهاء مع ذلك إلى القاعدة ، ومعه يلغو اجراء الاستصحاب .

الفرع الرابع : انه إذا علم بكونه دم حيوان مردد بين السمك الذي لا نفس له والدجاج الذي له نفس . والحال فيه : من حيث الرجوع إلى القاعدة او الاستصحاب الحكمي كما تقدم .

واما من حيث الاستصحاب الموضوعي ، فلا يمكن اجراء استصحاب عدم كون الحيوان المنسوب إليه هذا الدم ذا نفس سائلة ، لانه من استصحاب الفرد المردد ، لان ذات ذاك الحيوان ، إما مقطوع الاتصاف بهذا الوصف ، او مقطوع الاتصاف بعدمه .

وقد يتمسك ـ كما عن السيد الاستاذ ـ ، باستصحاب عدم كون الدم دم حيوان ذي نفس سائلة . ولكن يرد عليه : ان الموضوع للحكم بالنجاسة ، هو دم الحيوان ذي النفس السائلة ، فإذا أخذ هذا الموضوع بنحو التقييد، أمكن إجراء الاستصحاب المذكور ، واذا اخذ الموضوع بنحو التركيب ـ كما هو المستظهر في سائر الموارد ـ ، كان الموضوع مركّباً من دم حيوان وكون الحيوان ذا نفس سائلة ، والأصل حينئذ ، لا بد م اجرائه في ذات الجزء الذي تتم فيه أركانه ، لا في المجموع بما هو مجموع ، لأنه خلف التركيب ، ومن الواضح ، ان الجزء الأول مقطوع الثبوت ، والجزء الثاني لا يمكن استصحاب عدمه ، لأنه من استصحاب الفرد المردد كما تقدم .

(١) التحقيق : هو الفرق بين تردد الدم بين كونه دم انسان أو دم سمك ، وتردده بين كونه دم انسان أو دم برغوث أو نحوه من الحيوانات التي

واما الدم المتخلف في الذبيحة ، اذا شك في انه من القسم الطاهر او النجس ، فالظاهر الحكم بنجاسته عملاً بالاستصحاب ، وان كان لا يخلو عن اشكال . ويحتمل التفصيل : بين ما اذا كان الشك من جهة احتمال رد النَّفَس ، فيحكم بالطهارة ، لأصالة عدم الرد ، وبين ما اذا كان لأجل احتمال كون رأسه على علو ، فيحكم بالنجاسة ، عملاً باصالة عدم خروج المقدار المتعارف(١) .

ليس لها دم بالأصالة .

ففي الأول : تجري الأصول المؤمّنة ، كما سبق .

واما في الثاني : فيجري الاستصحاب الموضوعي المقتضي للنجاسة ، لأن هذا الدم يعلم بأنه دم انسان ونحوه حدوثاً ـ إذا علم بأنه على تقدير كونه من برغوث فقد انتقل إليه من انسان أو نحوه مما له نفس سائلة ـ ، ويشك في تبدل عنوانه ، فيستصحب العنوان المتيقن ، ويحكم بنجاسته .

(١) مفروض المصنف ـ قدس سره ـ ، هو الكلام في الشبهة المصداقية للمتخلف والمسفوح ، وقد قسّم ذلك إلى فرعين :

أحدهما : فيما إذا شك في خروج المقدار المتعارف . والكلام فيه : تارة : يقع في الاصل الحكمي . وأخرى : في الأصل الموضوعي .

أما الأصل الحكمي : فقد يتمسك باستصحاب النجاسة الثابتة حال الحياة . ولكنه مدفوع بعدم وجود دليل على نجاسة الدم في باطن الحيوان ـ حتى لو تم اطلاق في مثل موثقة عمّار السابقة ـ ، لعدم شموله للدم الباطن . وقد يتمسك ـ بناءً على ذلك ـ ، باستصحاب الطهارة ، ولكنه موقوف على قيام دليل اجتهادي على طهارة الباطن ، كما لو تم مفهوم قوله تعالى : ﴿ أو دماً مسفوحاً ﴾ .

واما إذا كانت طهارة الباطن بـالأصل ، فهـو المرجـع ، ولا محصل حينئـذ لتوسيط الاستصحاب .

واما الأصـل الموضـوعي : فيمكن أن يقـرَّب لاثبات النجاسـة بـأحـد وجهين :

الأول : التمسـك باستصحـاب عدم خـروج المقـدار المتعـارف . وتحقيق الحال في ذلك : انه تارة : نفرض أن الدليـل دل على نجـاسة كـل دم ، وخرج بالتخصيص الدم المتخلف . ويترتب على ذلك ، أنه لو لم يخرج المقدار المتعارف كان الكل نجساً ذاتاً . وأخرى : نفرض ـ كما هو الأقرب ـ ، أن الدليـل لم يدل على نجاسة كل دم ، ثم ورد عليه تخصيص ، بل دل ابتـداءاً على نجـاسة الـدم المسفوح ، ولو بتعميم المسفوح لما سفـح بالفعـل وللمسفوح شـأناً ، أي مـا كان من شأنه الخروج ولم يخرج لمانع .

ويتـرتب على ذلـك : انه لـو لم يخرج المقـدار المتعارف ، لا يكـون الكـل نجساً ذاتاً ، بل بعضه نجس ذاتاً وبعضه نجس بالملاقاة .

وعليه : فان أخـذنا بـالفرضيـة الأولى ، جرى استصحـاب عدم العنـوان المحكوم عليه بـالطهـارة ، سواء فـرضناه عنـواناً بسيـطاً ـ كما إذا فـرض استثناء المتخلف مثلاً فيستصحب عدم التخلف ـ ، أو فـرضناه مركّباً ، ـ كما إذا فرض استثناء دم ذبيحة خرج منه المقدار المتعارف ، بأن يكون المـوضوع مـركباً من دم ذبيحـة وخـروج المقـدار المتعـارف منهـا ـ فيستصحب عـدم الجـزء الثـاني فتثبت النجاسة .

وأما إذا أخذنا بالفرضية الثانية ، وكانت النجاسة حكماً لدم معين وعنـوان وجودي كالمسفوح ولو شأناً ، فاستصحاب عدم الخروج ، أو عدم التخلف ، لا يثبت هذا العنوان الا بنحو الأصل المثبت ، فلا تثبت النجاسة .

الثاني : التمسك بالاستصحاب بـوجه آخـر . توضيحـه : اننا إذا فـرضنا

مثلاً ، أن المقدار المتعارف خروجه هو أوقية مثلاً ، وشككنا في خروجها بتمامها وعدمه ، فهذا يعني أن تلك الأوقية قد أصبحت نجسة بالسفح ولو سفحاً شأنياً ، سواء كانت قد خرجت أوّلا . ويشار حينئذ إلى الدم الموجود في الذبيحة فعلاً ويقال : ان لم يكن هذا نجساً ذاتاً ، فقد كان ملاقياً حتماً لذاك الدم الذي صار نجساً ، فان الملاقاة معلومة ولو بلحاظ حال الحياة ، ونشك في انقطاع الملاقاة وعدمه ، اذ لو خرج مجموع الأوقية فقد انقطعت الملاقاة والا فلا ، فتستصحب وتثبت النجاسة . من قبيل ما لو لاقى الثوب مع الخشبة ، وعلمنا بأنها تنجست ، وشك في بقاء الملاقاة إلى حين نجاسة الخشبة ، فتستصحب الملاقاة إلى حين النجاسة .

لا يقال : العبرة بملاقاة النجس بعنوان كونه نجساً ، وهذا لا يثبت الا بالملازمة . فانه يقال : انه لو تم هذا الاشكال ، لبطل أيضاً استصحاب نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ، لاثبات نجاسة الملاقي .

والجواب : يكون بالالتفات إلى أن هذه الموضوعات ترجع إلى التركيب ، فموضوع النجاسة هو الملاقاة مع جسم ، وان يكون ذلك الجسم نجساً . فلو علم بالجزء الأول ، وشك في الثاني ، جرى استصحابه ، كما في استصحاب نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ وان علم بالثاني ، وشك في الأول ، جرى أيضاً استصحابه ، كما في المقام ، وفيما ذكرناه من مثال الخشبة . وعليه فهذا الاستصحاب فيما نحن فيه يحكم بالنجاسة .

الا أن هذا الاستصحاب انما يجري ، فيما إذا شك في خروج المقدار المعلوم تعارف خروجه ، لا فيما علم بالمقدار الخارج وشك في مقدار المتعارف ، لاجل الشك في قدر الدم الذي يشتمل عليه الحيوان ، فانه في مثل ذلك ، لا يمكن استصحاب الملاقاة مع الدم المتعارف ظهوره ، لأنه من استصحاب الفرد المردد ، لأننا نعلم بانقطاع الملاقاة مع واقع الدم المتعارف خروجه ، على تقدير أن يكون المقدار المعلوم خروجه هو المتعارف .

على أن هذا الاستصحاب في المورد الذي يجري ، لا يثبت النجاسة ، لابتلائه بالمعارض ، إذ لو لوحظ ما هو الموجود في الذبيحة من الدم ، فيشك في كونه مسفوحاً ، والنجاسة متعلقة بالمسفوح ، فيستصحب عدم كونه دماً مسفوحاً . وبناءاً عليه يقال : إنه ليس دماً نجساً على أساس كونه مسفوحاً ، لنفي ذلك بالاستصحاب ، وليس نجساً من باب الملاقاة ، للعلم بعدم ملاقاته لشيء آخر . وبعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى أصالة الطهارة .

الفرع الثاني : فيما إذا علم بخروج المقدار المتعارف ، وشك في الرجوع ، فالدم المحتمل كونه هو الراجع ، يحتمل فيه النجاسة الذاتية ، والباقي الملاقي له تحتمل فيه النجاسة العرضية. وقد يتمسك فيه لنفي النجاسة باستصحاب عدم الرجوع أو عدم رد النفس ، وهو لا يثبت عدم كون هذا الدم راجعاً إلا بالملازمة كما هو واضح . وقد يستبدل ـ نظراً لذلك ـ ، باستصحاب بقاء هذا الدم في الذبيحة .

والتحقيق : ان النجاسة اذا قيل بانها لم تثبت في دليلها الا على عنوان الدم المسفوح ولو شأناً ، لم يكن هناك اثر لاستصحاب بقاء الدم ، بل يجري استصحاب عدم كونه مسفوحاً .

وإذا قيل : بان الدليل دل على نجاسة دم الذبيحة مطلقاً ، وخرج منه بالتخصيص الدم المتخلف ، فان كان الخارج خارجاً بعنوان ثبوتي بسيط كعنوان المتخلف ، جرى استصحاب عدم هذا العنوان لاثبات النجاسة ، ولا يفيد استصحاب بقاء الدم في الذبيحة . وان كان الخارج من اطلاق دليل النجاسة الدم الباقي في الذبيحة ، فهنا افتراضان : **أحدهما** : أن يكون موضوع الحكم بالطهارة ، الدم الباقي مع خروج المقدار المتعارف . **والآخر** : أن يكون الموضوع ، الدم الباقي بعد خروج غيره بالمقدار المتعارف ، فعلى الأول : يفيد استصحاب بقاء هذا الدم لإثبات الطهارة ، لأن الموضوع للطهارة يكون مركباً من جزئين : أحدهما : يحرز بهذا الاستصحاب ، والآخر : محرز بالوجدان ،

(مسألة ـ ٨) إذا خرج من الجرح او الدمّل شيء اصفر يشك في انه دم ام لا ، محكوم بالطهارة . وكذا اذا شك من جهة الظلمة انه دم ام قيح ، ولا يجب عليه الاستعلام[1] .

وهو خروج المقدار المتعارف . وعلى الثاني : لا يفيد الاستصحاب المذكور ، لأن الجزء الآخر في الموضوع ـ وهو خروج غيره بالمقدار المتعارف ـ ، غير محرز وجداناً ، ولا يمكن إثباته بالاستصحاب ، كما هو واضح .

(١) اذا شك في النجاسة بني على الاصول المؤمّنة الحكمية والموضوعية ، ولم يجب الفحص ، إما لعدم وجوب الفحص ولو بمعنى يقابل غمض العين في مطلق الشبهات الموضوعية ، واما لعدم وجوب ذلك في خصوص الشبهات الموضوعية للنجاسة ، بقرينة لسان مثل قوله : « ما ابالي أَبَوْلٌ اصابني او ماء إذا لم أعلم »[1] ، ونحوه من الالسنة .

وانما الجدير بالبحث هنا ، احتمال الحكم بنجاسة الشيء الاصفر الخارج ولو لم يكن دماً ، لاشتماله على صفرة الدم .

وما يقرب به الحكم بالنجاسة احد امور : إما كونه ملاقياً للدم في الباطن . وإما اشتماله على الدم فعلاً بقرينة الصفرة ، ولا يضر استهلاكه بتنجيسه ، كالدم الذي ينجس القدر مع انه يستهلك فيه . وإما كون المائع متغيراً بلون النجس ، ولو فرض عدم ملاقاته للنجس في زمان ، بناءاً على ان التغير بالنجس ، ولو بلا ملاقاة ، يوجب انفعال المعتصم فضلاً عن غيره .

والكل غير صحيح : اما الاول : فلأن الدم في الباطن ليس بنجس ، مضافاً إلى ان الملاقاة في الباطن كذلك لا توجب السراية .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٧ من ابواب النجاسات .

(مسألة ـ ٩) اذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في انها دم او ماء اصفر ، يحكم عليها بالطهارة . وكذا اذا شك من جهة الظلمة انه دم ام قيح ، ولا يجب عليه الاستعلام[١] .

(مسألة ـ ١٠) الماء الاصفر الذي ينجمد على الجرح عند البرء طاهر ، الا اذا علم كونه دماً ، او مخلوطاً به . فانه نجس ، الا اذا استحال جلداً[٢] .

(مسألة ـ ١١) الدم المراق في الامراق حال غليانها نجس

واما الثاني : فلأن الانفعال انما يتصور مع الاستهلاك ، فيما اذا حصلت الملاقاة مع النجس آناً ما ثم استهلك النجس فيما لاقاه ، وفي المقام ، الدم حينما لاقى في الباطن لم يكن نجساً ولا منجساً ، وبعد الخروج كان مستهلكاً . ودعوى : عدم الاستهلاك ، لان الالتفات إلى التغير حافظ للالتفات عرفاً إلى وجود الدم ، إذ لا يتغير الماء بنفسه ، فالدم موجود عرفاً فينجس الماء . مدفوعة : بأن التغير لا ينافي الاستهلاك ، فكأن التغير تحول من الذات إلى الصفة عرفاً .

واما الثالث فمنه : ان من يقول بان التغير بوصف النجس منجس ولو بدون ملاقاة ، انما يقول به ، فيما إذا كان هناك نجس موجود سبّب التغير ، ولو بالمجاورة في أوصاف الماء المعتصم ، وفي المقام ، حينما كان هناك دم موجود عرفاً يسبب التغير ، لم يكن نجساً ، لأنه في الباطن ، وحينما خرج كان مستهلكاً ، ولا وجود له عرفاً . فالظاهر هو الحكم بطهارة المائع المذكور .

(١) ظهر الحال في ذلك مما سبق فلاحظ .

(٢) على ما يأتي في بحث مطهرية الاستحالة ان شاء الله تعالى .

منجس ، وان كان قليلاً مستهلكاً ، والقول بطهارته بالنار ـ لرواية ضعيفة ـ ، ضعيف[1] .

(١) لا اشكال في ان مقتضى القاعدة هو النجاسة ، لان الاستهلاك في طول الملاقاة زماناً ، فلا يمنع عن منجسية الملاقاة . واما بلحاظ الروايات ، فتوجد هنا روايات ثلاث قد يستدل بها على طهارة المرق الملقى فيه الدم بالطبخ :

الاولى : رواية زكريا بن آدم قال : « سألت أبا الحسن (ع) ، عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر ، قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ، قال : يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب ، واللحم اغسله وكله قلت : فانه قطر فيه الدم . قال : الدم تأكله النار »[1] .

وهذه الرواية ضعيفة سنداً بابن المبارك . واما من حيث الدلالة ، فقد يقال : باجمال الرواية ، لاحتمال ان يكون النظر فيها إلى محذور الحرمة الثابتة في الدم الطاهر ، لا إلى نجاسة الدم ، فلا تدل على مطهرية النار . وقد يدفع هذا الاجمال . بان ارتكازية زوال محذور الحرمة بالاستهلاك ـ لأنه يوجب انعدام موضوعها ـ ، تقتضي صرف ظهور الرواية إلى ما لا يكون مفروغاً ارتكازاً ، وهو ارتفاع محذور النجاسة بالنار . مضافاً إلى ان تقييد الدم بالطاهر خاصة بلا موجب . ولكن في مقابل ذلك ، ارتكاز ان محذور النجاسة لا يزول عن الملاقي بانعدام النجس بعد الملاقاة ، وهو يوجب كون التعليل ناظراً إلى محذور الحرمة وارتفاعها ، لا إلى مطهرية النار للمرق ، لان كون النار تأكل الدم ، لا يناسب علة لنفي محذور النجاسة لو كان ، فتحمل الرواية على الدم الطاهر .

الثانية : رواية سعيد الاعرج قال : « سألت ابا عبد الله (ع) : عن قِدْر

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من أبواب النجاسات ح ٨ .

فيها جَزور ، وقع فيها قَدر اوقية من دم أيؤكل ؟ . قال : نعم ، فالنار تأكل الدم »[١] .

وهذه الرواية من حيث السند تامة ، اذ لا تَأمُّل الا في سعيد الاعرج ، وهو ثقة . إما لاستظهار كونه عين سعيد بن عبد الرحمن الاعرج ، المصرح بوثاقته من النجاشي ، كما هو الاقرب . أو لأن بعض الثلاثة ـ كصفوان ـ ، يروي عنه على اي حال سواء ثبت تعدده أوْلاً .

وأما من حيث الدلالة : فتأتي هنا نفس القرينة التي جعلناها في الرواية السابقة ، شاهدة على صرف نظرها إلى الحرمة دون النجاسة .

الثالثة : رواية علي بن جعفر في كتابه ـ على ما في الوسائل ـ ، عن اخيه قال : « سألته : عن قِدْر فيها الف رطل ماء ، يطبخ فيها لحم ، وقع فيها اوقية دم ، هل يصلح اكله ؟ فقال : اذا طبخ فكل ، فلا بأس »[٢] .

وهذه الرواية تامة سنداً ، لصحة سند صاحب الوسائل إلى الشيخ الطوسي ، وصحة سند الشيخ إلى كتاب علي بن جعفر .

واما دلالتها فقد يستشكل فيها بوجوه :

الأول : ما حاوله السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، في المقام ، من ايراد نفس ما ورد على الروايتين السابقتين من القرينة الصارفة عن النجاسة .

وفيه : أنه فرق بين هذه الرواية والروايتين السابقتين ، فانه فيهما قد عبّر بأكل النار للدم ، وهذا لا يناسب كونه تعليلاً لزوال النجاسة الحاصلة بالملاقاة ، لأن انعدام المنجس بعد التنجيس ، ليس مطهراً في الارتكاز العرفي . واما في هذه الرواية فقد ورد : « إذا طبخ فكُلْ فلا بأس » ، وهذا يدل على مطهرية الطبخ ، وايجابه ارتفاع النجاسة الحاصلة بالملاقاة ، وليس ذلك على خلاف

(١) وسائل الشيعة باب ٤٤ من ابواب الأطعمة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٤٤ من ابواب الاطعمة المحرمة .

الارتكاز ، اذ لم تعلل مطهرية الطبخ بكونه موجباً لانعدام الدم المنجس .

الثاني : ما ذكره السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، أيضاً من أن هذا الحديث ، يشمل الدم النجس بالاطلاق ، وهو معارض بالعموم من وجه ، مع اطلاق دليل نجاسة الملاقي للدم الشامل لما بعد الطبخ بالنار ، ففي صحيحة علي ابن جعفر ، عن أخيه قال : « وسألته : عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه ؟ قال : لا » ، فيتعارضان في مورد الدم النجس المطبوخ . وبعد التساقط ، يرجع إلى استصحاب النجاسة عند من يقول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

ونلاحظ : ان اطلاق الحكم بأنه لا يصح الوضوء من الماء المذكور ، لا يمكن أن يشمل فرض الطبخ ، لأن مجرد وضع الماء على النار ، لا يسمى طبخاً ، وانما يكون ذلك باضافة اللحم ونحوه بنحو يكون مرقاً ، ومعه يخرج عن الاطلاق ، ولا يكون صالحاً في نفسه للوضوء منه . فليس في الاطلاق المذكور نظر لما بعد الطبخ المساوق للاضافة .

هذا مضافاً : إلى منع نظر أدلة الانفعال عموماً إلى نفي مطهرية ما يمكن أن يكون مطهراً ، ولو باعتبار أن ارتكازية وجود مطهرات في الجملة ، تمنع عن انعقاد اطلاق في تلك الأدلة بنحو ينفي المطهرية .

الثالث : ان الرطل في كلام السائل ينصرف إلى المدني ، باعتبار مدينة السائل والمسؤول منه ، ولا أقل من الاجمال ، ومن المعلوم أنه إذا حمل الرطل على المدني أو المكي دون العراقي ، كان ماء القدر كراً ومعتصماً ، فلعل الحكم بالطهارة باعتبار ملاقاة الدم له قبل اضافته ، أو باعتبار اعتصام المضاف بالكرية أيضاً .

وفيه : ـ مضافاً إلى بُعْد فرض الملاقاة قبل الاضافة ، وبطلان فرض اعتصام المضاف بالكرية ـ ، ان ظاهر الجواب : اناطة نفي البأس بالطبخ ، وهو

لا يناسب الا مع حمله على مطهرية الطبخ ، والا فان اندفاع محذور النجاسة يكون بالاعتصام ، واندفاع محذور الحرمة بالاستهلاك ، نظراً إلى كثرة الماء ولا دخل للطبخ في ذلك .

وعلى هذا ، فلولا عدم وجود قول معتد به بمطهرية الطبخ أو النار في مورد هذه الروايات ، لأمكن المصير إلى ذلك بلحاظها ، وهنا روايتان وردتا في مطهرية النار في مورد الانفعال بالميتة ، وقد يتعدى من موردهما إذا تمت دعوى عدم الفرق قطعاً أو ارتكازاً .

احداهما : رواية أحمد بن محمد بن عبد الله بن زبير، عن جده قال: « سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن البئر تقع فيها الفأرة أو غيرها من الدواب فتموت ، فيعجن من مائها ، أيؤكل ذلك الخبز ؟ قال : إذا أصابته النار فلا بأس بأكله »(١) .

وهذه الرواية تفترض إنفعال ماء البئر ، وبعد ثبوت إعتصامه ، لا بد من حمل البأس فيها على التنزه لا على النجاسة ، فلا تكون دالة على مطهرية النار ، بل على ارتفاع الحزازة التنزيهية بها ، هذا مضافاً إلى ضعف سندها ، وعدم ثبوت وثاقة أحمد بن محمد المذكور .

والأخرى : رواية محمد بن أبي عمير ، عمن رواه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، « في عجين عجن وخبز ، ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة ، قال : لابأس أكلت النار مافيه »(٢) .

وهي ـ مضافاً إلى سقوطها سنداً بالارسال ـ ، يمكن المناقشة في دلالتها : بأن ظاهر الأكل ، كون المأكول شيئاً عينياً ، فلا معنى لحمله على أكل النجاسة الحكمية ، ومع الحمل على عينية المأكول ، يكون مفاد الرواية مساوقاً للتعليل

---

(١) وسائل الشيعة الباب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ١٧ .

(٢) وسائل الشيعة الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح١٨ .

(مسألة ـ ١٢) اذا غرز ابرة او ادخل سكيناً في بدنه او بدن حيوان ، فان لم يعلم ملاقاته للدم في الباطن ، فطاهر ، وان علم ملاقاته لكنه خرج نظيفاً ، فالاحوط الاجتناب عنه(١) .

(مسألة ـ ١٣) اذا استهلك الدم الخارج من بين الاسنان في ماء الفم ، فالظاهر طهارته ، بل جواز بلعه . نعم لو دخل من الخارج دم في الفم فاستهلك ، فالاحوط الاجتناب عنه . والاولى غسل الفم بالمضمضة أو نحوها(٢) .

الوارد في بعض الروايات المتقدمة ، فلا يناسب كونه تعليلاً لارتفاع النجاسة ، بل لارتفاع الحرمة ، فيختص بالميتة الطاهر في نفسها .

(١) ان لم يعلم الملاقاة للدم في الباطن ، فهو طاهر بلا إشكال ، ولو لاستصحاب عدم ملاقاته للدم . ولا تضر ملاقاته لما هو ملاق للدم ، لأن الملاقي الداخلي للدم لا يتنجس به كما هو واضح . وأما مع الجزم بالملاقاة للدم ، فان خرج الشيء ملوثاً فلا اشكال في النجاسة ، وإلا فهو من ملاقاة الشيء الخارجي للدم الداخلي في الداخل ، وكونها منجسة محل الكلام ، وإن كان الأقرب العدم ، لعدم الدليل على نجاسة الدم في الداخل ، وعدم اطلاق في دليل السراية لمثل هذه الملاقاة لو فرضت نجاسته في نفسه .

(٢) ليس وجه الفرق في نظره ـ قدس سره ـ ، طهارة الدم الأول ، وإلا لما قيد الفرع الأول بالاستهلاك ، فكأنه يعترف بنجاسة الدم الخارج من الاسنان ، إما لاطلاق في دليل نجاسة الدم ، أو للدخول في الصدر المتيقن وهو المسفوح باعتبار انقطاعه عن أصله . بيد أن هذا الدم لا ينجس ماء الريق ، لأن الباطني لا ينجس الباطني ، فاذا استهلك فيه لم يبق محذور في بلع ماء الريق . وأما الدم الخارجي المستهلك في ماء الريق ، فحيث إن ملاقاته لماء

(مسألة ـ ١٤) الدم المنجمد تحت الاظفار ، أو تحت الجلد من البدن ، ان لم يستحل وصدق عليه الدم ، نجس . فلو انمزق الجلد ووصل الماء إليه تنجس . ويشكل معه الوضوء او الغسل ، فيجب اخراجه ان لم يكن حرج ، ومعه يجب ان يجعل عليه شيئاً مثل الجبيرة ، فيتوضأ او يغتسل[١] . هذا اذا علم انه دم منجمد ، وان احتمل كونه لحماً صار كالدم من جهة الرض ـ كما قد يكون ذلك غالباً ـ ، فهو طاهر .

السادس والسابع : الكلب[٢] .

الريق من ملاقاة الخارجي للباطني ، فقد يكون منجساً له ، ومعه لا يفيد استهلاكه في ارتفاع المحذور ، ولهذا احتاط الماتن في هذا الفرض ، والصحيح عدم شمول دليل الانفعال لذلك .

(١) بل قد يقال : بتعين التيمم عليه ، لأن دليل الجبيرة لا يشمل جميع موارد تعذر غسل العضو ، ولو لم يكن جرح أو قرح ، على ما يأتي تفصيله وتحقيقه في محله ان شاء الله تعالى .

(٢) لا اشكال في نجاسته ، وقد استفاض نقل الاجماع على ذلك . وكذلك الروايات ، بلسان أنه رجس نجس ، أو بلسان اراقة الماء الملاقي له ، أو بلسان الحكم بتطهير الملاقي له ، ونحو ذلك ، فتلاحظ روايات الفضل أبي العباس ، ومحمد بن مسلم ، ومعاوية بن شريح ، وغيرها[١] . وإنما الكلام فيما يتوهم كونه معارضاً مع دليل النجاسة ، وهو أربع روايات :

الأولى : رواية سعيد الأعرج قال : « سألت أبا عبد الله عن الفأرة

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من ابواب النجاسات .

والكلب يقع في السمن والزيت ثم يخرج منه حياً . قال : لا بأس بأكله »[1] . وهي تامة سنداً لوثاقة سعيد الأعرج كما تقدم .

وتقريب الاستدلال بها : أن الترخيص في أكل السمن والزيت الملاقي للكلب ـ مع ضم ارتكاز سراية النجاسة عرفاً بملاقاة النجس ، وارتكاز حرمة أكل النجس متشرعياً ـ ، يدل على عدم نجاسة الكلب ، فيعارض دليل النجاسة . نعم لولا الارتكازين المذكورين ، لأمكن دعوى : ان الرواية كما تلائم عدم نجاسة الكلب ، تلائم أيضاً عدم انفعال ملاقي النجس ، أو جواز أكل النجس ، فيتعارض مجموع أدلة نجاسة الكلب ، وانفعال الملاقي ، وحرمة أكل النجس ، بل قد يقال حينئذ ، بأن المتيقن من رواية الأعرج ، جواز أكل السمن الملاقي للكلب إما تخصيصاً وإما تخصصاً ، ومعه يسقط اطلاق دليل عدم جواز أكل النجس ، للعلم بتخصيصه أو تخصصه ، ويتمسك عندئذ بدليل نجاسة الكلب بلا معارض . غير أن كل ذلك لا مجال له ، بعد ملاحظة ظهور الرواية في طهارة الكلب ابتداءاً بضم الارتكازين المذكورين .

ويرد على الاستدلال بالرواية أمور :

الأول : أنها انما تدل على طهارة الكلب ، بضم الارتكازين المذكورين ، باطلاقها لصورة عدم انجماد الدهن والسمن ، فيقيد بصورة الانجماد وعدم الرطوبة ، بلحاظ دليل نجاسة الكلب ، وتكون الرواية حينئذ في مقام دفع احتمال أن الدهن الجامد يتنجس بالكلب ولو مع عدم الرطوبة .

غير أن هذا التقييد بعيد عرفاً .

اما أولاً : فلأن ارتكاز عدم السراية بلا رطوبة ، وعدم انفعال الدهن الجامد ، يمنع عن صرف سؤال السائل إلى ذلك .

---

(١) وسائل الشيعة كتاب الاطعمة والاشربة الباب ٤٥ من ابواب الاطعمة المحرمة .

فإن قيل: إن ارتكاز نجاسة الكلب، وسراية النجاسة مع الملاقاة بالرطوبة، يمنع أيضاً عن الحمل على فرض الرطوبة. ومع تصادم الارتكازين، يبقى الاطلاق على حاله.

يقال: ان ذهاب فقهاء معاصرين للراوي إلى طهارة الكلب، يبرر توجه أسئلة عن ذلك إلى الامام عليه السلام. وقد جاء في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: ان جملة من المذاهب قالت بطهارة الكلب الحي.

واما ثانياً: فلأن التعبير بالوقوع في السمن والخروج منه حياً، يقتضي انغماسه فيه، والا كان من الوقوع عليه لا فيه، والانغماس يناسب الذوبان، لأن الدهن الجامد لا ينغمس فيه الكلب عادة إذا وقع عليه، ولا يعرضه للموت، حتى ينبه على خروجه حياً.

الثاني: انه لو فرض اباء الرواية عن التقييد، وصراحتها في الطهارة، ـ ولم تكن هناك رواية أخرى دالة على الطهارة الا بنفس المستوى ـ، سقطت بالمعارضة مع ما هو صريح في النجاسة عرفاً، كرواية الفضل: انه سأل أبا عبد الله (ع)، عن الكلب. فقال: رجس نجس، لا يتوضأ بفضله، وأصبب ذلك الماء وإغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء»[1].

ونرجع بعد ذلك إلى ما هو ظاهر في النجاسة، وهو ما يشتمل من الروايات على الأمر بالغسل[2]، بناءاً على ما بنينا عليه في الأصول، من تعميم فكرة الرجوع إلى العام الفوقاني عند معارضة الخاصين، إلى كل ظاهر مع صريحين.

وان شئت فامزج هذين الايرادين في صيغة واحدة وهي: ان الرواية ان كانت دلالتها بالظهور والاطلاق، كان دليل النجاسة مقيداً، وان كانت صريحة

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب النجاسات.

(٢) كرواية محمد بن مسلم، عن ابي عبد الله قال: «سألته عن الكلب وشرب من الاناء. قال: اغسل الاناء» وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من ابواب النجاسات.

سقطت بالمعارضة مع الصريح في النجاسة ، ورجعنا إلى الظاهر في النجاسة .

الثالث : ان خبر الطهارة معارض بالسنة القطعية ، لاستفاضة نصوص النجاسة وقطعية صدور بعضها اجمالاً . وخبر الواحد المعارض للدليل القطعي كتاباً أو سنة ساقط عن الحجية . وهذا الايراد انما يتم ، اذا بني على أن خبر الطهارة ظاهر في ذلك ، أو على أنه صريح مع افتراض الصراحة في كل أخبار النجاسة . وأما إذا افترضت الصراحة في خبر الطهارة ، وعدمها في أخبار النجاسة ، أو في بعضها ، فلا يتعين كونه مخالفاً للسنة القطعية ، لامكان قرينيته حينئذ . ولكنه مع هذا يسقط عن الحجية ، للوثوق النوعي بل الشخصي بخلل فيه ، بسبب الوضوح الارتكازي للنجاسة ، والتطابق الفتوائي على ذلك ، وتظافر ظواهر الروايات عليها ، فان كل ذلك يوجب امارة ، ان لم تفد الاطمئنان الشخصي بالنجاسة ، فهي على الاقل ، امارة اطمئنانية نوعية ، توجب خروج الخبر عن أدلة الحجية .

الثانية : رواية علي بن جعفر : « سألته عن الفأرة والكلب إذا أكلا من الجبن وشبهه ، أيحل أكله ؟ قال : يطرح منه ما أكل ، ويحل الباقي ، قال : وسألته عن فارة أو كلب شربا من زيت أو سمن . قال : ان كان جرة أو نحوها فلا تأكله ، ولكن ينتفع به كسراج أو نحوه ، وان كان أكثر من ذلك فلا بأس بأكله ، إلا أن يكون صاحبه موسراً يحتمل أن يهريق فلا ينتفع به في شيء »(١) . والرواية في طريق قرب الإسناد ضعيفة بعبد الله بن الحسن ، ولكنها صحيحة بلحاظ نقل صاحب الوسائل ـ قدس سره ـ ، لها عن كتاب علي بن جعفر .

وتقريب الاستدلال بها : ان الامام (ع) ، فصل بين الفقير والغني ، وهو يناسب الطهارة ، لأن النجاسة لا تندفع بمجرد الفقر . وكلمة الشرب قرينة

(١) وسائل الشيعة باب ٤٥ من أبواب الاطعمة المحرمة .

على عدم الانجماد ووجود الرطوبة . وعدم الانفعال مع الملاقاة بالرطوبة ، يدل على طهارة الكلب . ويمكن دفع ذلك ، على ضوء جملة مما تقدم في مناقشة الرواية السابقة .

الثالثة : رواية ابن مسكان ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه ، والسنور ، أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك ، أيتوضأ منه أو يغتسل ؟ قال : نعم ، الا أن تجد غيره فتتنزه عنه »[1] . وتقريب الاستدلال بها واضح ، ولكنه يندفع بسقوطها سنداً ودلالة . اما سنداً : فلأن من يروي عن ابن مسكان هو ابن سنان ، المنطبق على محمد بن سنان جزماً أو احتمالاً . وأما دلالة : فلإمكان تقييدها بالماء الكثير . والمقيد ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة الكلب .

وقد يجاب على الاستدلال بالرواية : بأنه لو سلم ورودها في القليل ، كانت من أدلة اعتصام الماء القليل ، لا من أدلة طهارة الكلب[2] .

ويرد عليه : أنها على فرض ورودها في القليل ، تكون دالة على الجامع بين طهارة الكلب وعصمة الماء القليل ، فتعارض مع مجموع دليلي نجاسة الكلب ، وانفعال الماء القليل .

الرابعة : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) : قال : « سألته عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت . قال : ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا بأس »[3] . اذ يقال : ان هذا يدل على طهارة الكلب ، لأنه لو كان نجساً لما كان النضح كافياً للتطهير ، غير أنه لو سلّم ذلك ، فانه يدل حينئذ على طهارة الميتة أيضاً ، فيكون معارضاً مع مجموع أدلة نجاسة الكلب والميتة ، وهذا يوجب سقوطه ، لو لم يمكن تقييده بصورة الجفاف ، بدعوى : أنه مطلق من هذه

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب الاسئار .
(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي جـ ٢ ص ٣٣ .
(٣) وسائل الشيعة باب ٢٦ من ابواب النجاسات .

الناحية فيقيد ، والمقيد ما دل على الانفعال بالملاقاة للكلب مع الرطوبة ، ويشهد لذلك ما دل من الروايات على التفصيل بين فرض الجفاف والرطوبة ، والأمر بالنضح في الأول والأمر بالغسل في الثاني .

ويستخلص من ذلك كله : ان دليل النجاسة تام . ومقتضى اطلاقه عدم الفرق بين كلب الصيد وغيره ، وان نسب إلى الصدوق ـ قدس سره ـ ، القول بطهارة كلب الصيد . ولا أرى له تقريباً الا دعوى : التمسك باطلاق قوله تعالى : ﴿ فكلوا مما امسكن عليكم ﴾ ، فانه يدل على جواز الاكل بدون غسل ، وهذا يعني طهارة الفريسة ، ويدل بالالتزام العرفي ، على طهارة المفترس ، لان سراية النجاسة بالملاقاة ارتكازية ، وحينئذ يكون هذا الاطلاق معارضاً مع اطلاق دليل نجاسة الكلب ، لكلب الصيد ، والتعارض بالعموم من وجه . فإما ان يتساقطا ويرجع إلى الاصل ، او يقدم اطلاق الآية باعتباره كتابياً قطعياً ، إذا لم يكن دليل اطلاق النجاسة قطعياً من حيث السند .

وتندفع الدعوى المذكورة : بوضوح ان الآية الكريمة ، ليست في مقام البيان من ناحية النجاسة ، وانما هي في مقام بيان نفي محذور كونه ميتة ، لا الحلية الفعلية للاكل مطلقاً ، هذا مضافاً ، إلى ورود بعض الروايات في الكلب السلوقي خاصة ، الذي تكون كلاب الصيد منه عادة . ففي صحيحة محمد بن مسلم قال : « سألت ابا عبد الله (ع) ، عن الكلب السلوقي . فقال : إذا مسسته فاغسل يدك »[1] . فتكون الرواية مقيدة لاطلاق الآية لو كان ، وذلك لان الآية ، وان وردت فيما هو معد للصيد بالفعل ، والكلب السلوقي اعم منه ، ولكن الارتكاز العرفي لا يحتمل الفرق بين الكلب السلوقي قبل تعليمه وبعده ، بمعنى انه لا يحتمل مطهرية التعليم ، فان كان مقصود القائل بطهارة كلب الصيد ، طهارة النوع الذي تتخذ منه كلاب الصيد عادة ، واثبات ذلك بالآية ، فهذه الرواية حجة على خلافه ، وتكون مقيدة لاطلاق الآية . وان كان

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٢ من ابواب النجاسات .

والخنزير(١) البرِّيَّان .

مقصوده طهارة خصوص ما هو معلَّم بالفعل ، ولم تكن الآية تدل عنده على اكثر من ذلك ، على خلاف الارتكاز الذي اشرنا إليه . فيرد عليه : ان الرواية تكون حينئذ بحكم الاخص ، لانصراف كلب الصيد من عنوان الكلب السلوقي ، على نحو لا يمكن عرفاً تقييده بغيره .

(١) كما هو المعروف بين فقهائنا ، على نحو لم يعرف فيه أدنى خلاف ، ولعل هذا الاتفاق الفتوائي والارتكازي ، كاف في حصول الاطمئنان بنجاسة الخنزير ، مع وفاء الروايات باثبات ذلك ، وهي كثيرة :

منها : رواية زرارة ، عن ابي جعفر (ع) قال : « قلت له : ان رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير . قال : اذا فرغ فليغسل يده »(١) .

وهذه الرواية تامة دلالةً ، لدلالة الامر بالغسل على ذلك . وسنداً لان جهة الإشكال فيه تنشأ من دخول سيف التمار في السند ، حيث لم يوثق ، وتندفع برواية صفوان عنه .

ومنها : رواية برد الاسكاف قال : « سألت ابا عبد الله (ع) : عن شعر الخنزير يعمل به ، فقال : خذ منه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ، ثم اجعله في فخار جديدة لبلة باردة ، فان جمد فلا تعمل به ، وان لم يجمد فليس عليه دسم فاعمل به ، واغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاة . قلت : ووضوء ؟ قال : لا ، اغسل يدك كما تمس الكلب »(٢) .

وهذه الرواية تامة سنداً ، بعد اثبات وثاقة برد الاسكاف برواية صفوان

---

(١) وسائل الشيعة باب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به .

سائل الشيعة للحر العاملي باب ٨٧ من ابواب ما يكتسب به .

عنه في نفس سندها ، وتامة دلالة ، وحاصل مفادها : التفصيل بين فرض دهنية الشعر وعدمها ، والنهي عن استعماله في الفرض الاول ولو ارشاداً إلى صعوبة التخلص منه ، والامر بالغسل عند مسه في الفرض الثاني ، وهو ارشاد إلى النجاسة . وما في الرواية من بيان عملية مخصوصة ، انما هو لامتحان شعر الخنزير لتعرف دسومته .

ومنها : رواية برد قال : قلت لابي عبد الله (ع) . جعلت فداك ، انا نعمل بشعر الخنزير ، فربما نسي الرجل فصلّى وفي يده شيء منه . قال : لا ينبغي له ان يصلي وفي يده شيء منه . وقال : خذوه فاغسلوه ، فما كان له دسم فلا تعملوا به ، وما لم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا ايديكم منه »[1] .

وليس ما يدل على النجاسة في هذه الرواية قوله : لا ينبغي له ان يصلّي وفي يده شيء منه ، اذ لو لوحظ هذا بمفرده ، لأمكن ان يكون بلحاظ انه مما لا يؤكل لحمه ، بل امره بالغسل الذي يناسب النجاسة لا المانعية ، لان المانعية يكفى فيها مجرد الازالة .

وسند الرواية لا يخلو من اشكال ، من ناحية برد المردد بين برد الخياط وبرد الاسكاف ، فان لم يثبت انه الاسكاف ، سقطت الرواية عن الحجية ، لعدم ثبوت وثاقة الخياط ، وان ادعي الانصراف إلى الاسكاف - باعتبار ترجمته في فهرستي الشيخ والنجاشي معاً ، ووجود كتاب له واصل إليهما بطرقهما ، بخلاف الخياط الذي لم يقع له ذكر الا تسميته في رجال الشيخ - ، تم سند الرواية ، لوثاقة الاسكاف كما تقدم . ويؤيد ذلك ، الرواية الآتية الدالة على ان برد الاسكاف كان هذا عمله .

ومنها : رواية برد الاسكاف قال : « قلت لابي عبد الله (ع) ، اني رجل خراز لا يستقيم عملنا الا بشعر الخنزير نخرز به . قال : خذ منه وبره فاجعلها

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥٨ من ابواب ما يكتسب به .

في فخارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمه ثم اعمل به »(١) .

وهذه الرواية وان كانت تامة سنداً ، الا أنها لا تدل على المقصود ، وانما تدل على مركوزية محذور في ذهن السائل ، وتقرير الامام له على ذلك ، ولعل ذلك المحذور ، هو محذور الصلاة فيما لا يؤكل .

ومنها : رواية سليمان الاسكاف قال : « سألت ابا عبد الله (ع) : عن شعر الخنزير يخرز به . قال . لا بأس به ، ولكن يغسل يده إذا اراد ان يصلّي »(٢) . وهذه الرواية تدل على المقصود بالامر بالغسل . لكن في سندها سليمان الاسكاف ، وهو لم يوثق ، ولم يرو عنه احد الثلاثة . نعم روى عنه ابن ابي عمير بالواسطة ، وهذا لا يكفي .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر ، عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « سألته : عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله ، فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به ؟ . قال : ان كان دخل في صلاته فليمض ، فان لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما اصاب من ثوبه ، الا أن يكون فيه اثر فيغسله . قال : وسألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات »(٣) .

وهي الرواية الوحيدة التي لا غبار على سندها . وقوله فيها : « الا ان يكون فيه اثر فيغسله » ظاهر في الحكم بالنجاسة ، سواء قيل بشمول الاثر للرطوبة كما هو الظاهر ، او خصص بالاثر العيني كالشعر ، فان كون المحذور لا يندفع الا بالغسل ، يساوق النجاسة . وهذه الدلالة تامة حتى اذا رجع الاستثناء إلى الشق الثاني فقط ، وهو ما اذا لم يكن قد دخل في صلاته ، غاية الامر ، انه على هذا يدل ، على ان هذه النجاسة التي عرفها المصلّي اثناء الصلاة لا تصحّح

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٨ من ابواب ما يكتسب به .
(٢) وسائل الشيعة باب ١٣ من ابواب النجاسات .
(٣) نفس المصدر .

قطعها . كما ان قوله : « يغسل سبع مرات » ، في ذيل الصحيحة ، واضح جداً في النجاسة .

ومنها : رواية خيران الخادم قال : « كتبت إلى الرجل عليه السلام ، أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ، أيصلّى فيه أم لا ؟ فان اصحابنا قد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : صلِّ فيه ، فان الله انما حرّم شربها . وقال بعضهم : لا تصلِّ فيه . فكتب (ع) : لا تصلِّ فيه فإنه رجس الحديث[1] .

والمتبادر من الرجس هنا النجاسة ، لان السؤال ينصرف إلى السؤال عن النجاسة ، لارتكاز مانعية ملاقاة النجاسة عن الصلاة ، وعدم ارتكاز مانعية ملاقاة شيء اخر عنها . فان عملنا بهذا الظهور في الخمر ـ كما هو الصحيح ـ ، فنعمل به هنا ، وان لم نعمل به في الخمر ، جمعاً بينه وبين روايات طهارة الخمر ، اشكل التمسك به هنا ، لان الرجس مفهوم واحد . وإذا حمل على الجامع بين النجاسة اللزومية وغيرها ، لم تبق دلالة على المقصود . واما السند : فضعيف ولا أقل بسهل بن زياد .

هذه أهم الروايات الدالة على النجاسة ، وهناك ايضاً روايات اخرى ، كرواية المعلّى بن خنيس[2] ، ورواية علي بن رئاب[3] ، ورواية علي بن محمد (جعفر)[4] ، ورواية دعائم الاسلام[5] غير انها لا تخلو من مناقشة سنداً ودلالة . وفيما ذكرناه كفاية .

وقد يعارض ذلك بروايات يتوهم منها الطهارة :

منها : رواية اسماعيل بن جابر قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : ما

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٢ من ابواب النجاسات .
(٣) وسائل الشيعة باب ١٣ من ابواب النجاسات .
(٤) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٦ من ابواب النجاسات .
(٥) المستدرك باب ٩ من ابواب النجاسات والأواني .

تقول في طعام اهل الكتاب ؟ فقال : لا تأكله . ثم سكت هنيّة ، ثم قال : لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال : لا تأكله ، ولا تتركه تقول انه حرام ، ولكن تتركه تتنزه عنه ، ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير »[1] . وهذه الرواية من ادلة طهارة اهل الكتاب . وقد يستدل بها في المقام على طهارة لحم الخنزير ، بدعوى : انه لو كان نجساً ، لكان الاجتناب عن الآنية الملاقية له الزامياً لا تنزيهياً . وتندفع بان التنزه انما هو بلحاظ مَعْرِضية الاناء لذلك ، لا مع فرض الفراغ عن الملاقاة خارجاً .

ومنها : الأخبار الآتية في طهارة شعر الخنزير ونحوه ، مما لا تحله الحياة ، بدعوى : التعدي منه إلى سائر أجزائه . ولكن التعدي بلا موجب على تقدير تسليمها في موردها ، لأن احتمال التفصيل عرفي .

ومنها : مرسلة الفقيه : « سئل أبو جعفر ، وأبو عبد الله عليهما السلام ، فقيل لهما : إنا نشتري ثياباً يصيبها الخمر ، وودك الخنزير (أي شحمه) ، عند حاكتها ، أنصلّي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقالا : نعم لا بأس ، إنما حرم الله أكله وشربه ، ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه »[2] .

وهذه الرواية وان كانت في الفقيه مرسلة ، ولكنها ذكرت في علل الشرائع للصدوق ، مسندة عن أبيه ، عن سعد ، وينتهي الإسناد إلى بكير ، عن أبي جعفر ، وإلى أبي الصباح ، وأبي سعيد ، والحسن النبال ، عن أبي عبد الله ، ولا يضر بالسند ، عدم ثبوت وثاقة جملة من هؤلاء ، بعد فرض ثبوت وثاقة بعضهم ، مضافاً إلى أن أربعة من هذا القبيل ممن لا يثبت عدم وثاقة واحد منهم قد يوجب الوثوق .

واما من حيث الدلالة ، فلا اشكال في دلالتها على الطهارة ، بل

(١) وسائل الشيعة باب ٥٤ من ابواب الاطعمة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

دون البحري منهما[١] .

صراحتها في ذلك . ولكنها ساقطة عن الحجية : أولاً : لأنها معارضة بمجموع ما دل على نجاسة الخنزير ، وما دل على عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، وما دل على نجاسة الميتة ، لأن الميت من الخنزير ميتة على أي حال ، لعدم قابليته للتذكية ، وما دل على نجاسة الخمر . وهذا المجموع قطعي اجمالاً ، ومعارض القطعي ساقط . وثانياً : لأن نفس روايات نجاسة الخنزير في نفسها قطعية ، ولو بلحاظ الشهرة والاجماع والارتكاز ، المقتضي للكشف عن صدور روايات بمضمونه من الأئمة عليهم السلام . وبتعبير أصح : ان نجاسة الخنزير ثابتة بالاطمئنان الشخصي ، على ضوء مجموع تلك القرائن ، فلا اعتبار بالمعارض . وثالثاً : ان هذه الرواية صريحة في الطهارة ، فلتعارض ما هو صريح عرفاً في النجاسة ، ويرجع بعد ذلك إلى ما هو ظاهر في النجاسة .

(١) الظاهر ، عدم جواز التمسك بأدلة نجاسة الكلب والخنزير لاثبات نجاستهما : إما للجزم بأن اطلاق اللفظ عليهما مجازي للمشابهة ، بمعنى كونه بالنسبة إلى حيوانات البحر ، كالكلب والخنزير بالنسبة إلى حيوانات الأرض . وإما لاحتمال ذلك على نحو يمنع عن الاطلاق ، ولو سلّم كونه حقيقة فلا يسلّم الاشتراك المعنوي ، ومع الاشتراك اللفظي ، لا يمكن التمسك بالاطلاق كما هو واضح .

وقد ذكر المحقق الهمداني ـ قدس سره ـ ، رواية يستدل بها على طهارة الكلب البحري ، ويستأنس بها لطهارة الخنزير البحري وهي : صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج قال : سأل رجل أبا عبد الله (ع) وأنا عنده : عن جلود الخز فقال : ليس به بأس . فقال الرجل : جعلت فداك ، انها علاجي (في بلادي) ، وانما هي كلاب تخرج من الماء . فقال أبو عبد الله عليه السلام : اذا

وكذا رطوباتها وأجزاؤهما ، وان كانت مما لا تحلّه الحياة كالشعر

خرجت من الماء تعيش خارج الماء ؟ فقال الرجل : لا . فقال : ليس به بأس »[1] .

وهذه الرواية ، واضحة في طهارة الكلب البحري ، فانه لا يوجد كلب بحري يعيش في البر ، وإنما كان سؤال الامام (ع) استدراجاً لبيان النكتة . وأما إستفادة طهارة الخنزير البحري من الرواية ، فتتوقف على أحد أمرين :

الأول : دعوى ارتكاز مساواة الكلب والخنزير متشرعياً .

والثاني : استفادة ضابط كلي من التعليل المقتنص من سؤال الامام ، عن قدرة الحيوانات على الحياة خارج الماء .

بيان ذلك : انه لا إشكال في أن الطهارة في ظاهر الحديث ، مفرَّعة على عدم عيش الحيوان خارج الماء ، وهذا فيه احتمالان : **أحدهما** : أن تكون مفرَّعة على ذلك ابتداءً ، بأن يكون عدم العيش خارج الماء بنفسه ملاكاً للطهارة ، وعليه ، فان استفيد كون ذلك تمام الملاك للطهارة ، أمكن التعدي إلى الخنزير البحري أيضاً .

والاحتمال الآخر : أن تكون الطهارة مفرَّعة على عدم الكلبية ، وكون الحيوان لا يعيش الا في الماء ، ملاك لعدم كونه كلباً ، لتقوّم مفهوم الكلب بكونه حيواناً برياً ، والتعدي منه إلى الخنزير حينئذ ، يتوقف على الجزم بأن ما هو مقوّم لمفهوم الكلب من هذه الناحية ، مقوم لمفهوم الخنزير أيضاً . ومقتضى الجمود على اللفظ ، وإن كان قد يعين الأول ، غير أن مناسبات الحكم والموضوع ، قد تجعل الاحتمال الثاني أقرب ، لأن المائية لا تناسب أن تكون بمجردها مانعة عن النجاسة ، وانما المناسب ارتفاع النجاسة بارتفاع الكلبية .

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ من ابواب لباس المصلي .

والعظم ونحوهما[١] .

---

(١) لأن مقتضى القاعدة بلحاظ أدلة النجاسة في المقام ، هو ذلك ، حتى إذا قيل بعدم شمول دليل نجاسة الميتة لهذه الأجزاء ، لعدم شمول الموت لها . وذلك : لأن الموضوع في المقام عنوان الكلب والخنزير ، وهو شامل للاجزاء التي لا تحلها الحياة . وجملة من روايات الباب ، وان لم يكن فيها اطلاق ، كما ورد في الولوغ ، فان الولوغ يقتضي ملاقاة ما تحله الحياة عادة ، ولكن يكفينا روايات أخرى مطلقة تقدم ذكرها ، كرواية محمد بن مسلم في الكلب السلوقي : « إذا مسسته فاغسل يدك » . ورواية علي بن جعفر ، الآمرة بغسل الثوب عند اصابة الخنزير له .

وفي الكلب لا يوجد مقيد للاطلاق ، فيؤخذ به بلا إشكال . وإنما الكلام في الخنزير ، اذ توجد فيه روايات يمكن الاستدلال بها على طهارة ما لا تحله الحياة منه :

منها : صحيحة زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال لا بأس »[١] . وقد يورد على الاستدلال بها تارة : بابداء احتمال أن السؤال ليس من جهة النجاسة ، بل من جهة جواز الوضوء بماء استخدم في مقدماته استعمال نجس العين ، لاحتمال حرمة استعمال نجس العين . وأخرى : بأن هذه الرواية من روايات عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، ولا دلالة لها على عدم نجاسة شعر الخنزير بوجه[٢] .

اما الايراد الأول : فقد تقدم في موضع سابق من هذا الشرح : ان حمل الرواية على ذلك خلاف الظاهر[٣] . وأما الايراد الثاني : ففيه : انه لو فرض في

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب الماء المطلق .
(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي جـ ٢ ص ٣٧ .
(٣) راجع مباحث انفعال الماء القليل من الجزء الاول .

مورد الرواية الفراغ عن ملاقاة ماء الدلو لشعر الخنزير ، فالحكم بجواز الوضوء منه ، يكشف عن الجامع بين طهارة شعر الخنزير وعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، وحيث إن الثاني منفي بالدليل الخاص ، فبضم هذا الدليل الخاص إلى هذه الرواية ، يتم الدليل على طهارة شعر الخنزير على نحو يقيد اطلاق دليل النجاسة .

الا ان أصل افتراض ملاقاة الماء في الدلو ، حال انقطاعه عن البئر ، للحبل ليس بمعلوم ، بل المنصرف من الرواية ، كون السؤال بلحاظ تقاطر الماء من الحبل في الدلو ، كما تقدم عند دراستها في بحث انفعال الماء القليل ، وعليه ، فتكون دالة على الجامع بين طهارة شعر الخنزير ، وعدم انفعال الماء بملاقاة المتنجس . وبذلك تحصل المعارضة بالعَرَض ، بين اطلاق دليل نجاسة الخنزير لشعره ، واطلاق دليل انفعال الماء القليل لملاقاة المتنجس . فان انكرنا الاطلاق الثاني إما راساً ، أو لوجود مقيد له ، بقي اطلاق دليل النجاسة بلا معارض ، وإلا سقط الاطلاقان بالمعارضة .

هذا كله بقطع النظر عما دل على نجاسة شعر الخنزير بالخصوص ، كرواية برد الاسكاف المتقدمة ، والا كان المتعين الرجوع إليه في اثبات النجاسة ، دون ان تصلح الصحيحة للمعارضة معه ، لعدم تعيّن دلالتها على طهارة شعر الخنزير ، وعدم وجود الدليل الخاص على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس .

ومنها : رواية الحسين بن زرارة ، عن ابي عبد الله (ع) ـ في حديث ـ ، قال : « قلت له : شعر الخنزير ، يجعل حبلاً ويستقى به من البئر التي يشرب منها ، أو يتوضأ منها ؟ فقال : لا بأس به »[1] .

وبعد توثيق الحسين بن زرارة ، ولو بلحاظ رواية احد الثلاثة عنه ، كصفوان ، تكون الرواية معتبرة سنداً . واما من ناحية الدلالة : فهناك فرق

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب الماء المطلق .

بين هذه الرواية وسابقتها ، باعتبار قوة ظهور الرواية السابقة في ان السؤال عن حكم ماء الدلو ، بخلاف هذه الرواية ، حيث جعل فيها : (يشرب ويتوضأ منها) وصفاً للبئر ، فبالامكان دعوى : اتجاه السؤال نحو ماء البئر ابتداءاً وانه هل ينفعل بملاقاة شعر الخنزير ، فيكون الجواب دالاً على الجامع بين طهارة شعر الخنزير واعتصام ماء البئر ، والفرد الاول من هذا الجامع منفي بالدليل ، دون الفرد الثاني ، فيتعين تطبيقه على الثاني ، ومعه لا يتم الاستدلال بالرواية على طهارة شعر الخنزير .

فان قيل : ان الثاني منفي ايضاً بروايات انفعال ماء البئر ، فان عملنا بها انتجت ـ بضمها إلى رواية الحسين ـ ، مقيداً لاطلاق دليل نجاسة الخنزير ، ومعارضاً لما دل على نجاسة شعر الخنزير بالخصوص . وان اسقطنا روايات الانفعال بالمعارضة مع روايات الاعتصام ، كان المجموع المركّب من رواية الحسين بن زرارة ، ودليل نجاسة شعر الخنزير ، طرفاً آخر للمعارضة مع روايات الانفعال ، ويسقط الجميع .

قلنا : ان بني على الجمع العرفي بين روايات انفعال ماء البئر وروايات اعتصامه ، بحمل الانفعال على التنزه ، فلا اشكال في تعين تطبيق الجامع المستفاد من رواية الحسين بن زرارة ، على اعتصام ماء البئر ، فلا يتم الاستدلال بها على طهارة شعر الخنزير . وان بني على استحكام التعارض بين روايات الانفعال وروايات الاعتصام في ماء البئر ، لم يُبْنَ على سقوط اطلاق ما دل على نجاسة الخنزير للشعر في نفس المرتبة ، لان روايات الانفعال لو خلّيت وحدها ، لصلحت لتقييده ، فيرجع إليه بعد تساقط مجموعتي الانفعال والاعتصام من روايات ماء البئر .

ومنها : رواية زرارة قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به الماء ؟ قال : لا بأس »[1] .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب الماء المطلق .

ولو اجتمع أحدهما مع الآخر ، او مع آخر ، فتولّد منهما ولد ، فان صدق عليه اسم احدهما تبعه ، وان صدق عليه اسم احد الحيوانات الاخر ، او كان مما ليس له مِثْل في الخارج كان طاهراً ، وان كان الاحوط الاجتناب عن المتولد منهما اذا لم يصدق عليه اسم احد الحيوانات الطاهرة ، بل الاحوط الاجتناب عن المتولد من احدهما مع طاهر ، اذا لم يصدق عليه اسم الطاهر ، فلو نزى كلب على شاة ، او خروف على كلبة ، ولم يصدق على المتولد منهما اسم الشاة ، فالاحوط الاجتناب عنه وان لم يصدق عليه اسم الكلب(١) .

ولا بأس بسند هذا الحديث ، وان كان فيه أبو زياد النهدي ، لأنه ممن يروي عنه ابن أبي عمير . ولكنها أضعف دلالة مما سبق ، لأن السؤال فيها اتجه نحو نفس عملية جعل جلد الخنزير دلواً يستقى به . ولا قرينة على كون ذلك ملحوظاً بما هو طريق إلى حيثية الانفعال وجوداً وعدماً ، لإمكان أن يكون الملحوظ هو حكم استعمال الميتة ونجس العين في نفسه ، فان احتمال حرمة ذلك ، احتمال معقول في العرف المتشرعي ، كما يكشف عنه ذهاب المشهور من العلماء إلى الحرمة .

وتحصل من مجموع ذلك . أن الأجزاء التي لا تحلها الحياة من الخنزير ، محكومة بالنجاسة أيضاً .

(١) المتولد من كلب وخنزير ، أو من أحدهما من طاهر ـ لو كان هذا ممكناً ـ ، ان صدق عليه اسم الكلب أو الخنزير فلا اشكال في نجاسته ، لدخوله تحت اطلاق دليل نجاستها ، وان صدق غليه عنوان أحد الحيوانات الثابت طهارتها بدليل اجتهادي ، فلا اشكال في طهارته ، لدخوله تحت اطلاق ذلك الدليل ، وان كان يرى بمجموعه ملفقاً من الكلب والخنزير ، فقد يبنى على

نجاسته أيضاً، لأنه وإن لم يمكن الحكم بنجاسته بكل من دليلي نجاسة الكلب ونجاسة الخنزير بمفرده ، لعدم كونه مصداقاً لموضوعه ، ولكن الدلالة الالتزامية العرفية لمجموع الدليلين ، تقتضي نجاسة الملفّق .

فان قيل : بأن الدلالة الالتزامية العرفية ، الحاصلة من ضم أحد الدليلين إلى الآخر معتبرة ، فهو ، وان استشكل في ذلك بدعوى : ان مرجع هذه الدلالة إلى الظهور العرفي ، لأن الملازمة عرفية لا عقلية ، والظهور العرفي لا يعقل تصور قيامه بمجموع خطابين منفصلين ، الا مع قيام دليل على لزوم تنزيل الخطابات المنفصلة منزلة الخطاب الواحد المتصل من هذه الناحية ، أمكن إثبات النجاسة في المقام ، بالدلالة الالتزامية العرفية للدليل الواحد ، المشتمل على نجاسة الكلب والخنزير معاً ، كراوية برد الاسكاف المتقدمة .

وان كان المتولد حيواناً على غير الوجوه المتقدمة ، كان مقتضى الاصول المؤمّنة الحكم بطهارته ، أو عدم انفعال ملاقيه .

وما يتصور كونه حاكماً عليها إنما هو الاستصحاب ، بأحد تقريبات ثلاثة .

الأول : استصحاب نجاسته الثابتة حينما كان دماً وعلقة في داخل الكلبة أو الخنزيرة ، أو حينما كان منياً .

ويرد عليه : أن المقام من موارد الاستحالة فلا يجري الاستصحاب ، على ما يأتي في محله ان شاء الله تعالى .

الثاني : استصحاب نجاسته الثابتة عندما كان جنيناً ، إذا كانت أمه كلبة أو خنزيرة بوصفه جزءاً منها .

ويرد عليه : ان الجنين ليس جزءاً من أمه ، بل هو كالبيض بالنسبة إلى الدجاجة ، من قبيل المظروف مع الظرف .

الثالث : استصحاب النجاسة الجامعة بين العَرَضية والذاتية ، بأن يقال : ان هذا الحيوان كان ملاقياً مع النجاسات كالدم في بطن الأم ، وبعد أن يحصل المطهر ، وهو زوال العين في الحيوان ، يشك في ارتفاع النجاسة ، فيستصحب الجامع بين النجاسة العَرَضية المعلومة الانتفاء على فرض وجودها ، والنجاسة الذاتية المعلومة البقاء على فرض حدوثها . وهذا الاستصحاب يعتبر من القسم الثاني من استصحاب الكلي ، ان قلنا : ان النجس الذاتي لا يقبل النجاسة العرضية ، وإلا فهو من القسم الثالث ، ولكن من النحو الذي يكون الفرد المشكوك فيه ، على فرض ثبوته ، معاصراً للمتيقن من أول الأمر . وعلى كل حال ، فلو جرى هذا الاستصحاب ، لا يثبت الا نجاسة السطح ، لا تمام الطبقات كما هو المطلوب .

ويرد عليه : لو سلم الاستصحاب ، وتمامية أركانه في نفسه ، انه محكوم ، لأن عدم الكلي في موارد استصحاب الكلي ، اذا كان حكماً شرعياً مترتباً على عدم الفرد الطويل ، جرى استصحاب عدم الفرد الطويل ، وكان حاكماً على استصحاب الكلي . وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن كل جسم لم تجعل له نجاسة ذاتية يطهر بالمطهر ، وهذا جسم بالوجدان وغير نجس ذاتاً بالاستصحاب .

وقد يتوهم الجواب على استصحاب الكلي في المقام : بأن العلم الاجمالي بالنجاسة العَرَضية أو العينية ، منحل باجراء أصالة الطهارة ، لاثبات طهارته العينية ظاهراً ، ومع انحلاله ، لا يمكن اجراء استصحاب المعلوم الاجمالي . ويندفع هذا التوهم : أولاً : بأن أصالة الطهارة ، انما يتحقق موضوعها عند عدم العلم بالنجاسة فتثبت الطهارة ، لا عند العلم باصل النجاسة والشك في عينيتها ، لأن مفادها الطهارة الفعلية لا الحيثية . وثانياً : بان جريان الاصل المذكور ، لا يوجب انحلال العلم الاجمالي المذكور بنحو يمتنع جريان الاستصحاب في معلومه ، الا بملاحظة النكتة التي ذكرناها .

الثامن : الكافر باقسامه ، حتى المرتد بقسميه ، واليهود ، والنصارى ، والمجوس(١) .

---

(١) المعروف بين فقهائنا الحكم بنجاسة الكافر . وقد ينقل القول بطهارته ـ ولو في الجملة ـ ، عن بعضهم . والمعروف بين فقهاء العامة الحكم بطهارته ، ولكن ذهب بعضهم أيضاً إلى نجاسة الكافر بنحو يشمل الكتابي ايضاً ، كابن حزم(١) .

وقد استدل للنجاسة بالاجماع ، والكتاب والسنة .

اما الاجماع فتقريبه : ان دعوى الاجماع على النجاسة ، قد استفاضت في كلمات عدد كبير من الفقهاء ، كالسيد المرتضى ، والشيخ الطوسي ، والمحقق الحلي ، وغيرهم . واذا انضم إلى هذه الاستفاضة الاطلاع المباشر على فتاوى عدد كبير من علمائنا ، وعدم العثور على خلاف معتدٍّ به ، بل على مطلق الخلاف في المشرك ونحوه من اقسام الكفار ، وما هو الملحوظ من ارتكازية الحكم بالنجاسة في اذهان مختلف طبقات الطائفة ، استخلصنا من ذلك كله ، الوثوق بحصول اجماع تعبدي على النجاسة ، بنحو يكشف عن تلقي ذلك من الأئمة عليهم السلام .

ومن الواضح ، ان حجية هذا الاجماع ـ كأي اجماع ـ ، تستند إلى كونه سبباً لليقين او الاطمئنان بثبوت معقده شرعاً على اساس حساب الاحتمالات ، وكونه تجميعاً لقرائن احتمالية يحصل من تراكمها الاطمئنان . ولهذا يجب ان تلحظ مجموع القرائن التي لها دخل في ايجاد هذا الاطمئنان اثباتاً ونفياً ، اذ قد يتفق كون امارة مقتضية لليقين في نفسها ، ولكنها لا تؤدي إلى ذلك عند مزاحمتها ببعض القرائن المنافية . وليس الاجماع ، او نقل الاجماع بعنوانه موضوعاً للحجية شرعاً ، لئلا يتوقف العمل به على ملاحظة تلك القرائن .

---

(١) راجع المحلى لابن حزم ج١ ص ١٢٩ .

وهناك عدة نقاط يمكن اثارتها حول الاستدلال بهذا الاجماع ، اما بلحاظ بعض اصناف الكفار او مطلقاً :

النقطة الاولى : التشكيك في وقوع هذا الاجماع ، بابراز القرائن على وجود الخلاف . وهذا التشكيك ليس عليه شواهد وارقام محددة بلحاظ المشرك ، ولكن بالامكان تحصيل بعض الشواهد الباعثة على التشكيك بلحاظ غير المشرك ، او على الاقل بلحاظ الكتابي :

فمنها : كلام المحقق الحلي (قدس سره) ، اذ قسم الكفار إلى قسمين : المشرك ، واهل الكتاب ، وادعى الاجماع على نجاسة المشرك ، واما بالنسبة إلى اهل الكتاب فلم يدَّع مثل ذلك ، وانما استعرض اسماء عدد من العلماء القائلين بالنجاسة ، فلو كان المحقق قد احرز الاجماع على النجاسة في كلا القسمين ، لما ساق التعبير بهذا النحو .

ومنها : دعوى ابن زهرة في الغنية ، الاجماع المركَّب ، اذ قال : التفرقة بين نجاسة المشرك وغيره خلاف الاجماع ، فانه لو كان يرى انعقاد الاجماع على نجاسة الكافر مطلقاً ، لما عدل إلى الاستدلال بالاجماع المركّب على نجاسة غير المشرك .

ومنها : كلام للشيخ الطوسي (قدس سره) في تفسيره لسورة المائدة في قوله تعالى : ﴿ وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ﴾ ، اذ ذكر : « ان اكثر اصحابنا قالوا : ان طعام اهل الكتاب الحبوب ، واما ذبائحهم وما ساوروه بالرطوبة فغير جائز » ، اذ قد يستظهر من هذه العبارة ، ان جملة من اصحابنا يجوِّزون ـ خلافاً للاكثر ـ ، ما ساوره الكتابي بالرطوبة ، اللهم الا ان يكون التعبير بالاكثر ، بلحاظ الفتوى بحرمة ذبيحة الكتابي ، لا بلحاظ الفتوى بحرمة ما ساوره بالرطوبة .

ومنها : أيضاً كلام للشيخ الطوسي (قدس سره) ، في النهاية ، استظهر

منه القول بطهارة اهل الكتاب ، وهو قوله : « ويكره ان يدعو الانسان احداً من الكفار إلى طعامه فياكل معه ، وان دعاه فليأمره بغسل يديه ثم ياكل معه ان شاء » . ولكن هذا الظهور ، لا يمكن الاخذ به ، لأن للشيخ في كلام متقدم بأسطر على ما نقلناه نصاً ، يدل بوضوح على فتواه بالنجاسة ، فلا بد من حمل كلامه هذا على فرض عدم المساورة برطوبة ، عملاً بما دل من الروايات على اناطة الإذن في مؤاكلة الكتابي على الوضوء المحمول على الغسل . كصحيحة العيص بن القاسم الآتية ، بعد تقييدها بكيفية لا تسري معها النجاسة ، فيكون امر الكافر بغسل يديه ادباً شرعياً صرفاً .

ومنها : ما نقل عن الشيخ المفيد (قدس سره) ، في اجوبة بعض مسائله : من الحكم بكراهة سؤر اليهود والنصارى . وهو لا يناسب القول بالنجاسة ، لظهور الكراهة في كلام المفيد وامثاله في المعنى المصطلح المقابل للحرمة .

ويبقى استغراب : ان يكون المفيد قائلاً بالطهارة ، ولا يؤثر ذلك عنه ، بل يدّعي تلامذته ، كالمرتضى ، والشيخ الطوسي ، الاجماع على النجاسة ، وهم اكثر الناس اطلاعاً على رأي استاذهم .

وقد يدفع هذا الاستغراب : بامكان افتراض عدول المفيد (قدس سره) ، عن الفتوى بالطهارة ، اذ لا نعرف تاريخ صدور الحكم بالكراهة منه ، فلعله كان في بداية امره ، وفي مرحلة تأثره باستاذه ابن الجنيد ، وابن ابي عقيل ، اللذين ينسب اليهما القول بالطهارة .

ومنها : ما نسب إلى القديمين : ابن ابي عقيل ، وابن الجنيد ، من القول بالطهارة .

فعن الاول : انه قال بطهارة سؤر الكتابي . وهذا بمجرده انما يدل على قوله بالطهارة ، اذا لم يفترض اختصاص السؤر اصطلاحاً في كلام مثله بالماء

المطلق ، وإلا أمكن أن يكون مبنياً على عدم انفعال الماء القليل .

وعن الثاني : انه قال : « ولو تجنب من أكل ما صنعته اهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم ، وكل ما صنع في أواني مستحلي الميتة ، ومؤاكلتهم ، ما لم يتيقن طهارة أوَانيهم وايديهم ، كان احوط » .

وكلمة « ايديهم » ، ان رجعت إلى الجميع ، كان كلامه واضحاً في نفي النجاسة العينية عن الكتابي ، وان رجعت إلى خصوص مستحلي الميتة ، فلا يستفاد من كلامه حينئذ الا التوقف عن الفتوى بالنجاسة .

النقطة الثانية : اننا اذا رجعنا إلى عصر اقدم من عصور الفقه الامامي ، اي عصر الرواة ، نجد ان قضية نجاسة الكفار ، لم تكن امراً مركوزاً في اذهان الرواة إلى زمان الغيبة ، ولهذا كثر السؤال عن ذلك بين حين وحين ، وفرض في بعض تلك الاسئلة ، انهم يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة ، كما في رواية الحميري ، الذي هو من فقهاء الامامية في عصر الغيبة الصغرى ، اذ كتب إلى صاحب الزمان (ع) : « عندنا حاكة مجوس ياكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة ، وينسجون لنا ثياباً ، فهل تجوز الصلاة فيها قبل ان تغسل ؟ الخ » .

وحمل جميع الاسئلة على أنها بملاك علمي بحت ، بعيد جداً . كما ان حمل فرض الحميري لنجاسات عَرَضية في حياة الكافر ، على انه بقصد ابراز قوة احتمال تنجس الثياب التي يحوكها ، بلا شاهد . بل ان افتراض السائل لعدم الغسل من الجنابة في الكافر ، واضح الدلالة على انه لم يكن قد ارتكزت في ذهنه نجاسة الكافر العينية ، والا فأي اثر للغسل بالنسبة إليه .

وحيث ان الاجماع ، انما يكون حجة ، باعتبار كشفه عن التلقي الارتكازي من عصر الرواة ، فيكون ما ذكرناه نقطة ضعف في كاشفية هذا الاجماع .

النقطة الثالثة : ان ابتلاء المسلمين بالتعايش مع اصناف من الكفار في

المدينة وغيرها على عهد النبي (ص) ، كان على نطاق واسع ، واختلاطهم مع المشركين كان شديداً جداً ، خصوصاً بعد صلح الحديبية ، ووجود العلائق الرحمية وغيرها بينهم ، فلو كانت نجاستهم مقررة في عصر النبوة ، لانعكس ذلك وانتشر واصبح من الواضحات ، ولسمعت من النبي (ص) توضيحات كثيرة بهذا الشأن ، كما هو الحال في كل مسألة تدخل في محل الابتلاء إلى هذه الدرجة . ولا توجد في مثل هذه المسألة دواعي الاخفاء ، واي داع إلى ذلك مع ظهور الاسلام ، وعدم منافاة هذا الحكم مع اغراض اولياء الأمر بعد النبي (ص) . وحتى لو افترضنا ان الحكم بالنجاسة كان في ظرف نزول سورة التوبة ، التي نزلت بعد الفتح ، فان طبيعة الاشياء كانت تقتضي شيوعه وانتشاره ايضاً ، فعدم وجدان شيء من هذه اللوازم العادية عند ملاحظة التاريخ العام ، يشكّل عامل تشكيك في مسألتنا .

النقطة الرابعة : ان اشتهار الاستدلال على نجاسة الكافر بالآية الكريمة بين الاصحاب ، ووجود وجوه اجتهادية لتقديم روايات النجاسة على روايات الطهارة على ما يأتي ، يوجب ـ على الاقل ـ ، احتمال استناد عدد كبير من المجمعين ، إلى مدرك اجتهادي في الفتوى بالنجاسة ، فلا يكون كاشفاً مستقلاً عن المقصود ما دام اجماعاً مدركياً .

ودعوى : ان الاجماع على نجاسة اهل الكتاب ، يجب ان يكون مستنداً إلى جهة فوق الاجتهاد ، لان وضوح وجود الجمع العرفي بين روايات الطهارة وروايات النجاسة بحمل الاخيرة على التنزه ، يكشف عن استناد المجمعين إلى جهة فوق ذلك في طرح اخبار الطهارة .

مدفوعة : بان صناعة الجمع العرفي ، وكونه متقدماً على سائر انحاء التصرف الاخرى ، بما فيها الحمل على التقية ، ليست بدرجة من الوضوح في فقه جملة من فقهائنا المتقدمين ، على النحو الذي لا يصح معه افتراض تطبيقهم الصناعة على وجه آخر .

وفي كلماتهم شواهد عديدة على ذلك : فمن هذه الشواهد في كلام الشيخ الطوسي (قدس سره) ، ما ذكره في مسألة نجاسة الخمر والمسكر ، الذي وردت فيه اخبار صريحة في الطهارة ، واخبار تأمر بالغسل منه . اذ حمل اخبار الطهارة على التقية ، مع ان العامة لا يقولون بالطهارة : قال في كتاب التهذيب : « والذي يدل على ان هذه الاخبار محمولة على التقية ، ما تقدم ذكره من الآية ، وأن الله تعالى اطلق اسم الرجاسة على الخمر ، ولا يجوز ان يرد من جهتهم عليهم السلام ما يضاد القرآن وينافيه . وايضاً ، قد اوردنا من الاخبار ما يعارض هذه . ولا يمكن الجمع بينهما إلا بان نحمل هذه على التقية ، لأنا لو عملنا بهذه الاخبار ، كنا دافعين لأحكام تلك جملة ، ولم نكن آخذين بها على وجه ، واذا عملنا على تلك الاخبار ، كنا عاملين بما يلائم ظاهر القرآن فحملنا هذه على التقية ، لان التقية احد الوجوه التي يصح ورود الاخبار لاجلها من جهتهم ، فنكون عاملين بجميعها على وجه لا تناقض فيه[1] .

فتراه (قدس سره) ، يفضّل الجمع بالحمل على التقية ، على الجمع العرفي الذي يقتضي تقديم روايات الطهارة ، ويرى ان العمل بهذه الروايات اسقاط للمعارض رأساً ، بخلاف الحمل على التقية . ومعه ، فاي استبعاد يبقى في ان يكون الشيخ وامثاله في فتواهم بالنجاسة وتقديم رواياتها ، مستندين إلى وجوه اجتهادية من هذا القبيل ؟ ! من قبيل : دعوى الجمع بين الطائفتين ، بحمل اخبار الطهارة على التقية ، أو ترجيح اخبار النجاسة بالموافقة للكتاب ، او بالاكثرية ، او بالموافقة للاصل ، لو بني على اصالة الاحتياط في الشبهة الحكمية ، أو بكونها قطعية الصدور اجمالاً لتظافرها ، بخلاف اخبار الطهارة ، او ايقاع التعارض بين الطائفتين ، واختيار اخبار النجاسة ولو لنكتة الظن الشخصي على طبقها ، اذا بني على التخيير ، أو افتراض التساقط بين الطائفتين في الكتابي ، والرجوع إلى الآية كعام فوقي . فهذه وجوه سبعة يمكن افتراض

(١) تهذيب الاحكام للشيخ الطوسي ، الجزء الاول من طبعة النجف عام ١٣٩٠ هـ ق ، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ .

كل واحد منها في بعض من المجمعين ، بعد ان لاحظنا امكانية استبعادهم للجمع العرفي بالحمل على التنزه .

النقطة الخامسة : التشكيك في ثبوت الاجماع ، بمناقشة مستندات إثباته . وهذه النقطة ، تختلف عن النقطة الاولى ، في أن المقصود في الأولى ، ابراز المعارض الدال على وجود الخلاف ، والمقصود هنا التشكيك في بعض دلائل الاجماع في نفسها . وقد أشرنا سابقاً ، إلى أن منشأ الوثوق باجماع المتقدمين على المحقق (رحمه الله) ، واتفاقهم على النجاسة مجموع أمور ثلاثة وهي : استفاضة نقل الاجماع ، وعدم نقل الخلاف ، والعبارات التي يمكننا تحصيلها مباشرة من أقوال المتقدمين ، مما يدل على الافتاء بالنجاسة .

أما نقل الاجماع في كلمات العلماء المتقدمين على المحقق الحلّي ، الذي تحفّظ في المعتبر من دعوى الاجماع في غير المشرك ، فقد وجد في جملة من كلماتهم (قدس الله أسرارهم) .

فمنها : عبارة السيد المرتضى (قدس سره) ، في الانتصار ، حيث ذكر : « أن مما نفردت به الامامية القول بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكل كافر . وخالف جميع الفقهاء في ذلك » .

والتتبع في كتاب الانتصار ، يكشف عن أنه لا يقصد بالاجماع ـ حين يدعيه ـ ، ما نريده من الاتفاق . فقد ادعى الاجماع في مسائل تشتمل على خلاف واضح ، كدعواه الاجماع على انفعال البئر ، مع مخالفة العماني ، وابن الغضائري وجملة من العلماء ، وكدعواه الاجماع على اشتراط اسلام الذابح ، وغير ذلك .

ومنها : عبارته أيضاً في شرح الناصريات ، والمتن لجده الأمي . قال الماتن : « سؤر المشرك نجّس » . فذكر في التعليق عليه : « عندنا أن سؤر كل كافر ـ بأي ضرب من الكفر كان كافراً ـ ، نجس » ، وكلمة : (عندنا) ، إن

أراد بها عند الطائفة لا عند الشارح ، دل على الاجماع بالمقدار الذي يلحظ ثبوته من الاتفاق في موارد اجماعاته المنقولة عادة .

وكل من العبارتين تعرضتا إلى نجاسة سؤر الكافر ، ولم تتضمن دعوى الاجماع على نجاسة الكافر مباشرة . ونجاسة السؤر ، أعم من نجاسة ذي السؤر عند جملة من فقهائنا الأقدمين ، حتى أن صاحب المعالم (قدس سره) ، عقد بحثاً في أنه : هل توجد ملازمة بين طهارة ذي السؤر وطهارة سؤره ؟ ، وذكر : أن المشهور قالوا بالملازمة ، وأنه خالف جماعة من الفقهاء ، كالشيخ في جملة من كتبه ، وابن الجنيد ، وابن ادريس . وإن جملة من الفقهاء قالوا فيما لا يؤكل لحمه مع طهارته ، بنجاسة سؤره ، وهذه النكتة تقتضي تعذر استكشاف الاجماع على نجاسة الكافر ، من نقل الاجماع على نجاسة سؤره في كلام السيد المرتضى وغيره .

ومنها : عبارة الشيخ (قدس سره) ، في التهذيب ، حيث ذكر : « أنه أجمع المسلمون على نجاسة المشركين والكفار اطلاقاً » . والعبارة بظاهرها لا يمكن الأخذ بها ، لعدم ذهاب المخالفين من المسلمين إلى القول بنجاسة الكافر . فلا بد إما من تأويل كلمة المسلمين وارادة الشيعة بها ، وهو أمر بعيد في تلك المرحلة من الفقه الامامي ، الذي كان منفتحاً فيها على أقوال فقهاء العامة والفقه السني عموماً . أو تأويل النجاسة وإرادة ما يعم النجاسة المعنوية ، ومعه لا يبقى وثوق بمفاد النقل المذكور .

ومنها : كلام ابن زهرة في الغنية ، حيث قال : « والثعلب والأرنب نجسان ، بدليل الاجماع المذكور . والكافر نجس بدليله أيضاً ، وبدليل قوله تعالى : ﴿ إنما المشركون نجس ﴾ . وهذه العبارة ـ كما ترى ـ ، لا تعطي إجماعاً على نجاسة الكافر ، إلا مثل الاجماع في الثعلب والأرنب ، اللذين لا إشكال في طهارتهما ، أو على الأقل ، ليس فيهما ارتكاز عام للنجاسة .

فهذه هي عمدة عبارات نقل الاجماع الواصلة إلينا من فقهاء ما قبل

المحقق الحلي (رحمه الله) .

وأما الثاني : وهو عدم نقل الخلاف ، أو نقله في نطاق محدود جداً عن القديمين : ابن الجنيد ، وابن أبي عقيل ، الذي كان خلافه المنقول بلسان الافتاء بجواز سؤر الكافر ، الأمر الذي يمكن تأويله بارجاعه إلى عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة . فهناك نكتة بهذا الصدد تجب ملاحظتها وهي : ان فقه الشيعة ، كان مبناه قبل مبسوط الشيخ الطوسي - كما أشار إليه في مبسوطه - ، على ممارسة الفتاوى بمقدار مضامين الروايات ، وكانت كتب أصحابنا الفقهية ، مقتصرة عادة على الفتوى بمتون الأخبار مع حذف الأسانيد والتنسيق . وهذه الحقيقة تجعل دعوى الاجماع على التفصيلات والتفريعات التي لا تستنبط عادة من الروايات بصورة مباشرة ، بل بالتفريع والاجتهاد ، أقل أهمية من دعوى الاجماع على حكم في مسألة يترقب أخذه بعنوانه من الروايات . ونجاسة الكافر ، وإن لم تكن من التفريعات والتفصيلات ، ولكنها ملحقة بها ، لأن نجاسة الكافر لم تكن بهذا العنوان مطرحاً للبحث عادة في متون كتبهم قبل الشيخ .

والوجه في ذلك : أنه لم يرد في الأخبار الحكم بنجاسة الكافر بهذا العنوان ، ولما كانت الروايات الواردة في النجاسات ، متجهة عادة إلى بيان حكم السؤر ، ومتكفلة للأمر بغسل الثياب والبدن ونحوها مما يلاقي تلك النجاسات ، نجد أن جملة من كتب الأقدمين ، خالية من فصل تحت عنوان النجاسات ، كما يذكر في كتب الفقهاء المتأخرين عنهم ، وإنما يتعرضون إلى النجاسات تحت عنوان : (الأسئار) ، في باب المياه ، وتحت عنوان : (تطهير الثياب والأواني) ، تبعاً لمضامين الروايات ، ولهذا لا نجد تعرضاً لنجاسة الكافر بهذا العنوان في جملة مما وصل إلينا من عبائر الأقدمين ، كهداية الصدوق ، ومقنعه ، وفقيهه ، والمقنعة للمفيد ، ونحو ذلك . وما دام طرح المسألة في الفقه القديم كان مطابقاً لمتون الروايات كما رأينا ، فما نستطيع أن نفترض الاجماع

عليه ، على أفضل تقدير ، هو حرمة سؤر الكافر أو نجاسة هذا السؤر . وأما نجاسة نفس الكافر على نحو تسري النجاسة إلى كل ما يلاقيه ، فقد تكون دعوى الاجماع على ذلك متأثراً بالاجتهاد ، واستنتاج القول بنجاسة الكافر من القول بحرمة سؤره ، مع أنه لا ملازمة كما تقدم . وقد نقل السيد المرتضى ، القول بحرمة سؤر الكافر عن جملة من علماء السنة ، مع أنهم يفتون بطهارة الكافر .

وبهذا يظهر ، أن بالامكان افتراض ذهاب عدد من الأقدمين إلى القول بالطهارة ، ولا يضر بذلك عدم نقل الخلاف ، بعد أن عرفنا أن نجاسة الكافر بهذا العنوان ، لم يكن مطرحاً للحديث والبحث في الفقه القديم ، بحكم تبعية الفقه القديم لمتون الروايات . فليس من الضروري أن ينعكس الخلاف في أصل نجاسة الكافر إذا كان هناك خلاف . نعم ، انعكس خلاف ابن أبي عقيل ، لكن لا بصيغة أن الكافر طاهر ، بل بصيغة على مستوى الطرح القديم للمسألة ، حيث نقل عنه الفتوى بجواز سؤر الكافر ، وكذلك الشيخ المفيد .

وأما الثالث : ـ أي عبارات الأقدمين الواصلة إلينا ، والتي تدل على الفتوى بالنجاسة ـ ، فلا إشكال في وجود عبارات من هذا القبيل ، ولكن بعضها لا يخلو من إشكال .

فمنها : عبارة الصدوق (قدس سره) ، في الهداية ، إذ قال : « ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي ، والنصراني ، وولد الزنا ، والمشرك ، وكل من خالف الاسلام » . وهذا تعبير مطابق للروايات كما هو دأبه . وقد لا يدل على النجاسة ، خصوصاً بلحاظ عطف ولد الزنا على الكافر ، إذا افترضنا أن الصدوق يوافق المشهور القائلين بطهارته . ولم نجد في باب التطهير من النجاسات في هذا الكتاب ، أيّ تعرض للكافر .

ومنها : عبارة الصدوق في المقنع ، في كتاب الصلاة ، قال ما حاصله :

(ولا تصلِّ وقدّامك التماثيل . ولا تجوز الصلاة في شيء من الحديد . وإياك أن تصلّي في ثوب أصابه خمر . ولا تصلِّ في السواد . ولا تصلِّ على بواري اليهود والنصارى) ، ولم نجد له تعرضا للكافر في كتاب الطهارة من هذا الكتاب .

والعبارة المذكورة ليست واضحة في الفتوى بنجاسة الكافر ، حيث يلاحظ أنه ذكر مجموعة مما نهي عنه ، وبعض تلك النواهي تنزيهية حتى عنده ، وهذا يعني كونه بصدد ذكر ما في متون الروايات من أحكام مهما كان نوعها .

ومنها : عبائر الصدوق في الفقيه ، إذ يقول في باب المياه وطهرها ونجاستها : « ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي ، والنصراني ، وولد الزنا ، والمشرك ، وكل من خالف الاسلام ، وأشد من ذلك سؤر الناصب » .

ويقول في أبواب الصلاة وحدودها : « وروى أبو جميلة ، عن أبي عبد الله : أنه سأله عن ثوب المجوسي ألبسه وأصلّي فيه ؟ قال : نعم . قال : قلت : يشربون (يشترون خ ل) الخمر ؟ قال : نعم نحن نشتري السابرية فنلبسها ولا نغسلها » .

وينقل في باب الصيد والذباحة عدة روايات ، بعضها ينهى عن سؤر اليهودي والنصراني ، وبعضها يأمر بغسل آنية المجوس .

واستظهار فتوى الصدوق بالنجاسة ، على أساس ذكر هذه الروايات ذات الألسنة المختلفة المناسبة للنجاسة ، وعدم ذكر شيء واضح الدلالة على الطهارة ليس ببعيد ، وإن كان ليس بواضح .

ومنها : كلام المفيد (قدس سره) ، ولنا منه أثران : أحدهما : المقنعة التي شرحها الشيخ الطوسي . والآخر : العبارة التي ينقلها المحقق في المعتبر ، عما كتبه المفيد في أجوبة بعض مسائله . أما الثاني ، فهو قول بالكراهة . وأما الأول ، فقد ذكر فيه : « وإذا مس ثوب الانسان كلب أو خنزير وكانا يابسين ، فليرش موضع مسهما بالماء . وكذلك الحكم في الفأرة والوزغة يرش الموضع

الذي مسّاه . وكذلك إن مس واحد مما ذكرنا جسد الانسان أو وقعت يده عليه ، وكان رطباً ، غسل ما أصاب منه ، وإن كان يابساً مسحه بالتراب ، وإذا صافح الكافر المسلم ويده رطبة بالعرق أو غيره غسلها من مسه بالماء ، وإن لم يكن فيها رطوبة مسحها ببعض الحيطان أو التراب » . وهذا في نفسه ظاهر في النجاسة .

ولكن هنا شيئاً وهو : أن ديدن الأقدمين ، كان على ذكر المناهي والأوامر الموجودة في الروايات ، بدون أن يكونوا بصدد بيان الحرام من المكروه ، والواجب من المستحب ، وليس حال تلك النواهي والأوامر ، حال ما يرد الآن في الرسائل العملية ، فيصعب على هذا الأساس ، حصول الاطمئنان بأن الأمر بالغسل في كلام فقيه من هذا القبيل إلزامي أو تنزيهي ، خصوصاً إذا لوحظ أن كلام المفيد المتقدم ، يشتمل على الفأرة والوزغة ، وعلى مسح اليد ببعض الحيطان إذا مسها الكافر يابساً ، فهل كان يرى المسح بالحائط واجباً ؟ ! والغسل من الفأرة واجباً ؟ ! أو أن هذا انسياق مع التنزيهات الموجودة في الروايات ؟

ومنها : كلام السيد المرتضى في شرحه للناصريات ، إذ يقول : « عندنا أن سؤر كل كافر ـ بأي ضرب من ضروب الكفر كان كافراً ـ ، نجس لا يجوز الوضوء به » .

ومنها : كلام الشيخ الطوسي في النهاية قال : « ولا بأس بأسئار المسلمين . . . ويكره استعمال سؤر الحائض إذا كانت متهمة . . . ولا يجوز استعمال أسئار من خالف الاسلام من سائر أصناف الكفار . . . ، ولا بأس بسؤر كل ما يؤكل لحمه من سائر الحيوان » .

وقال فيه أيضاً : « فإن علمت فيه نجاسة ، أو أدخل يده فيه يهودي أو نصراني أو مشرك أو ناصب ومن ضارعهم من أصناف الكفار ، فلا يجوز استعماله على حال » .

وهاتان العبارتان تتعرضان لحكم سؤر الكافر ، ولا يستفاد منهما نجاسة الكافر ، إلا بناءاً على الملازمة بين الفتوى بعدم حواز استعمال سؤر الكافر ، والفتوى بنجاسة الكافر .

وقال في باب تطهير الثياب من النهاية : « وإذا أصاب ثوب الانسان كلب ، أو خنزير ، أو ثعلب ، أو أرنب ، أو فأرة ، أو وزغة ، وكان رطباً ، وجب غسل الموضع الذي أصابه ، فإن لم يتعين الموضع ، وجب غسل الثوب كله ، وإن كان يابساً وجب أن يرش الموضع بعينه ، فإن لم يتعين ، رش الثوب كله ، وكذلك إن مس الانسان بيده أحد ما ذكرناه ، أو صافح ذمياً أو ناصباً معلناً بعداوة آل محمد ، وجب عليه غسل يده إن كان رطباً ، وإن كان يابساً مسحها بالتراب » .

وهذه العبارة لم يرد بها الإلزام في تمام الموارد قطعاً ، فلا يمكن إثبات الفتوى بالنجاسة بها ، وإنما تشتمل على متون الاخبار ، لأن الشيخ نفسه في نفس النهاية ، يفتي بالجواز والطهارة في جملة من الموارد إذ يقول : « إذا وقعت الفأرة والحية في الآنية ، أو شربتا منها ، ثم خرجا حياً ، لم يكن به بأس » ويقول أيضاً : « ولا تنجس مياه الغدران بولوغ السباع والبهائم والحشرات وسائر الحيوان فيها ، إلا الكلب خاصة ، والخنزير ، فإنه ينجسها إن كان دون الكر » .

نعم أقوى عبارة للشيخ الطوسي في النهاية ، تدل على النجاسة ، ما ذكره في كتاب الأطعمة والأشربة إذ قال : « ولا تجوز مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم ، ولا استعمال أوانيهم إلا بعد غسلها بالماء ، وكل طعام تولاه بعض الكفار بأيديهم ، وباشروه بنفوسهم لم يجز أكله ، لأنهم أنجاس ينجس الطعام بمباشرتهم إياه » . إلا أنه (قدس سره) ، يقول بعد هذا ببضعة أسطر : « ويكره أن يدعو الانسان أحداً من الكفار إلى طعامه فيأكل معه ، وإن دعاه فليأمره بغسل يديه ثم يأكل معه إن شاء » . ومن هنا وقع المحقق قدس سره ،

في ضيق لدى الجمع بين عبارتي الشيخ المتقاربتين ، فحمل العبارة الثانية على فرض عدم الرطوبة ، وان الغسل شيء تعبدي . ولعل هذا أوْلى من حمل النجاسة في العبارة الأولى على النجاسة المعنوية .

وعبارات الشيخ في المبسوط وفي التهذيب ، أوضح في النجاسة ، فقد صرح في المبسوط ، بأن الكافر نجس . واستدل في التهذيب بالآية الكريمة التي مفادها ـ إذا تمت دلالتها ـ ، نجاسة نفس الكافر ، لا حرمة سؤره فحسب .

ومنها : ما في كتاب المراسم لسلّار قال : « وإزالة النجاسة على أربعة أضرب : أحدها : بالمسح على الأرض والتراب . . . والآخر : بالشمس ، والآخر : برش الماء على ما مسه ، كمس الخنزير والكلب والفارة والوزغة وجسد الكافر ، إذا كان كل ذلك يابساً . والآخر : ما عدا ما ذكرناه من النجاسات ، فإنه لا يزول إلا بالماء .

وهذه العبارة وإن دلت على فتواه بنجاسة الكافر ، غير أنه ساقه مساق الفارة والوزغة ، فلا تكشف الفتوى عن ارتكاز إلا بمقدار ما يمكن افتراضه فيها .

ومنها : ما في كتاب الوسيلة ، إذ جاء فيه في أحكام الماء : « وإذا لم يبلغ كراً نجس بوقوع كل نجاسة فيه ، وبمباشرة كل نجس العين مثل الكلب والخنزير وسائر المسوخ ، وكل نجس الحكم ، مثل الكافر والناصب ، وبارتماس الجنب فيه . ولا ينجس بولوغ السباع والبهائم والحشار منه سوى الوزغ والعقرب . . . الخ » .

وجاء فيه في باب غسل الثياب : « فما تجب إزالة قليله وكثيره أربعة أضرب : أحدها : يجب غسل ما مسه إن كانا رطبين أو كان أحدهما رطباً ، والثاني : يجب رش الموضع الذي مسه يابس بالماء إن كان ثوباً . والثالث : يجب مسحه بالتراب إن مسه البدن يابسين .

والرابع : يجب غسل ما أصابه بالماء على كل حال .

فالأول والثاني والثالث : تسعة أشياء : الكلب ، والخنزير ، والثعلب ، والأرنب ، والفارة ، والوزغة ، وجسد الذمي ، والكافر ، والناصب ، والرابع : واحد وعشرون ، وعد منها : بول ما لا يؤكل لحمه ، وذرق الدجاج ، والخمر ، وكل شراب مسكر ، ولعاب الكافر . . الخ .

ونلاحظ بوضوح : أن الكافر جعل في قائمة النجاسات التي تشتمل على الثعلب والأرنب والفارة وذرق الدجاج ، ومثل هذا لا يمكن أن يكشف عن ارتكاز غير قابل للمناقشة بشأن نجاسة الكافر .

وفي كتاب جواهر الفقه لابن البرّاج ، لم يقع نظري على ماله تعرض لنجاسة الكافر ، نعم طرح هذا السؤال وهو : إذا كان كافراً وتيمم أو توضأ ثم أسلم هل يكون تيممه أو وضوئه صحيحاً ؟ . ثم أجاب بالنفي ، لأن ذلك عبادة يفتقر في صحتها إلى النية ، ولا تصح ممن هو كافر . ومثله في الخلاف للشيخ الطوسي . وهذه العبارة ، لو استشم منها شيء فإنما تستشم الطهارة لا النجاسة ، إذ على القول بالنجاسة ، كان بالامكان تعليل بطلان العمل بنجاسة الأعضاء وتنجس الماء ، ولا أقل من حيادية العبارة المذكورة .

ومنها : عبارة الغنية المتقدمة لابن زهرة ، وقد أفتى فيها بنجاسة الكافر والثعلب والأرنب .

والمستخلص من كل هذا العرض : إن كلمات الأقدمين ، جملة منها غير واضحة في الفتوى بنجاسة الكافر ، وبعضها ظاهر في عدم النجاسة ، وجملة منها اقترنت فيها الفتوى بنجاسة الكافر ، بالفتوى بنجاسات أشياء أخرى لا يلتزم بنجاستها ، الأمر الذي يوجب احتمال كون مدرك النجاسة في الجميع عندهم على نحو واحد ، وهو مجرد الاستفادة من ظواهر الروايات ، على نحو يمكن رفع اليد عنه بظهور أقوى ، والخالي من كل نقاط الضعف هذه ليس إلا بعض تلك الكلمات .

النقطة السادسة : إن الروايات الدالة على الطهارة تارة : تلحظ بما هي حجة تعبداً على نفي النجاسة ، وهذا استدلال بالسنة ، وسوف يأتي الكلام عنه .

وأخرى : تلحظ بما هي قرينة ظنية ، بقطع النظر عن دليل الحجية وما يقتضيه ، على نحو يمكن استخدامها كعامل مزاحم لتأثير الاجماع في حصول العلم بالنجاسة ، وهذا هو المقصود في المقام . لأن حجية الاجماع ، ليست إلا بسبب إفادته للعلم بحساب الاحتمالات ، فيكون كل كاشف ظني على خلافه مؤثراً بدرجة ما في المنع عن تكون العلم على أساسه .

غير أن القرينة الظنية ، قد لا تكون ذات أهمية معتد بها في المقام ، والنكتة في ذلك . أن صدور أخبار الطهارة مترقب على كل حال ، سواء كان الحكم هو الطهارة أو النجاسة .

أما على الأول : فلأجل بيان الواقع . وأما على الثاني : فلأجل توفر ظروف التقية عادة ، إذ في المسائل التي يعم الابتلاء بها ، ويكون اتفاق العامة فيها على خلاف المتبنّى من قبل أهل البيت ، يبعد عدم وقوع بعض الحالات التي تفرض التقية فيها بيان الحكم على وفقها ، ولهذا نلاحظ في مسائل من هذا القبيل ، وجود روايات على طبق مذهب العامة عادة ، إلى جانب الروايات التي تبين الحكم الواقعي . وعليه ، فلا تكون لأخبار الطهارة كاشفية تكوينية معتداً بها .

ولكن بالرغم من ذلك ، فإن لها كاشفية مزاحمة على أي حال ، إذا لاحظنا أن بعض ألسنة تلك الروايات وخصوصياتها لا يناسب التقية ، من قبيل ما دل على النهي عن الوضوء بسؤر الكتابي ، مع استثناء صورة الاضطرار ، ومن قبيل كون الراوي لبعض الروايات مثل علي بن جعفر ، خصوصاً مع كثرة روايات الطهارة وصراحتها ، وعدم وجود شيء من التذبذب والتزلزل في البيان في أكثرها .

وهناك مبعِّدات متفرقة في الفقه للقول بالنجاسة : من قبيل : جـواز نكاح الكتـابية ، مـع استبعاد إمضـاء الحياة الـزوجية بـين الطاهـر بـالـذات والنجس بالذات ، وتشريع تغسيل الكتابي للمسلم في بعض الحالات ، ونحو ذلك .

وحيث ان أكثر هذه النقاط ، تختص بمثل الكتـابي من الكفار ، فـما يمكن أن نستخلصه من مجموع ما تقدم ، سقوط الاجماع المدعى عن الحجيةبالنسبة إلى الكتابي ، ومَنْ هو من قبيله من الكفار .

وأما بالنسبة إلى المشرك ، ومَنْ هو أسوء منه ، فإن لم يمكن التعـويل عـلى الاجماع فيه جـزماً لضئـآلة منـافذ التشكيـك ، فلا أقـل من التعويـل عليه بنحـو الاحتياط الوجوبي .

وأمـا الكتاب الكـريم ، فقد استـدل على النجـاسة بقـوله تعـالى : ﴿ انما المشركون نَجَس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ﴾[1] .

وتحقيق الكلام في هذه الآية يقع في ثلاث جهات :

الجهـة الأولى : في امكـان استفـادة النجـاسـة بـالمعنى المبحـوث عنـه من كلمـة : (نجس) في الآيـة . وتـوضيحـه : ان كلمـة نَجَس ـ بفتـح الجيم ـ ، مصدر ، والنجاسة اسم مصدر ، وأما الوصف فهو نجس بكسر الجيم . نعم ، ذكر بعض : ان كلمة نَجَس بفتح الجيم ، تأتي أيضـاً بمعنى الوصف . وهـذا لو سلِّم ، فـلا شـك في أن الـظاهـر من الآيـــة الكـريمـــة ارادة المعنى الأول ، أي المصـدر ، إذ بناءً عـلى الوصفيـة ، كان مقتضى الـطبع المـطابقـة بـين الـوصف والموصوف في الجمع ، بخلافه على المصدرية ، لأن نفس العنـاية التي لا بـد من اعمالها في الشخص الـواحد عنـد حمل المصـدر عليه ، يمكن اعمـالها في مجمـوع الجماعة .

وعليـه يقع الكـلام في تعيـين المـراد من المعنى المصـدري في الآيـة . فـإن

---

(١) سورة التوبة الآية ٢٨ .

القذارة تتصور على انحاء ثلاثة :

الأول : قذارة حسية قائمة بالجسم خارجاً .

الثاني : قذارة قائمة بالشخص او المعنى ، وقد يعبّر عنها بالخُبْث وسوء السريرة ، ويقول الراغب الاصفهاني : « ان هذه قذارة تدرك بالبصيرة لا بالبصر » .

الثالث : قذارة قائمة بالجسم غير قابلة للتعدي الى الآخر . فمثلاً : الخمر مسكر ، والاسكار صفة لجسم الخمر ، فإذا كان الاسكار قذارة واقعية او اعتبارية ، فالخمر بجسمه قذر ، كما في القسم الأول ، الا ان هذه القذارة بناءً على هذا التصوير لها ، لا تقبل السريان ، بخلاف القسم الأول ، وهذا هو الذي يشار إليه في الروايات الدالة على طهارة الخمر بلسان : أن الثوب لا يسكر .

ثم ان هذه القذارات الثلاث تارة : تكون حقيقية ، كما في الأجسام الحاملة عرفاً للقذارة المتعدية ، وفي الانسان الخبيث ، وفي الخمر بناءً على كون الاسكار قذارة واقعية .

واخرى : تكون اعتبارية ، فالقذارة الاعتبارية انما هي اعتبار لنفس هذه القذارات الثلاث .

اما اعتبار القذارة الأولى : فمن قبيل اعتبار الشارع نجاسة الكافر بناءاً على نجاسته .

واما اعتبار القذارة الثانية : فهذا مما لا نحتمله في الشريعة ، ولكن لو تمت اخبار تنقيص وتخبيث ولد الزنا ، احتمل حملها على هذا المعنى .

واما اعتبار القذارة الثالثة : فمن قبيل الجنابة والحيض ونحوهما من الاحداث .

فالجنابة مثلاً ، ليست قذراً معنوياً قائماً بالروح ، كما يقال : ان الحَدَث ظلمة نفسانية ، فإن هذا كلام شعري ، بل المستفاد من الأخبار ، كون الجنابة حالة في الجسم ، ولهذا ورد أن تحت كل شعرة جنابة ، وهذه الحالة تعتبر قذارة عند الشارع ، بدليل التعبير عن الغسل بالطهارة ، كما في قوله : « وإن كنتم جُنُباً فاطّهروا » . فهي قذارة قائمة بوصف في الجسم ولا تسري إلى جسم آخر بالملاقاة ، لأن ذلك الوصف لا يسري كذلك . ولهذا جاء في روايات طهارة الثوب الملاقي لبدن الجنب : أن الثوب لا يجنب ، وورد في عرق الجنب والحايض : أن الجنابة والحيض حيث وضعهما الله .

والعجب أن بعضهم ـ بعد أن ذكر النجاسة الشرعية التي هي قذارة جسمية ، والقذارة المعنوية ـ ، أنكر تصور قسم ثالث من القذارة ، وادّعى : أن فرض قذارة قائمة بالجسم ، غير القذارة الأولى ، غير مألوف ولا مقبول عند أهل الشرع ، مع انا لاحظنا أن هذا القسم الثالث هو المستفاد من الشرع في مثل الجنابة والحيض .

وهكذا يتضح : أن القذارة ، متى كانت صفة ابتدائية للجسم ، كانت قذارة جسمية قابلة للسريان بالملاقاة ، ومتى كانت قائمة بصفة ثابتة للجسم ، ولم تكن تلك الصفة قابلة للسريان بالملاقاة ، فلا تسري القذارة إلى الملاقي ، بالرغم من كونها قذارة جسمية .

وتعدد أقسام القذارة لا ينافي أنها ذات معنى واحد معروف . والاقسام المذكورة إنما تختلف في مركز القذارة والنجاسة ، فهو تارة الجسم ، وأخرى المعنى أو النفس ، وثالثة صفة قائمة بالجسم . ولا انصراف إلى أحد الأقسام ، إلا بضم المناسبات والملابسات . والنجاسة الشرعية ليست معنى آخر للفظ القذارة ، وإنما هي اعتبار للنجاسة الحقيقية .

وعلى هذا الأساس ، فقد يستشكل على الاستدلال بالآية الكريمة ، بأن لفظة النجاسة يمكن حملها على معناها الحقيقي اللغوي ، أي القذارة ، فلا

تعطي إلا الطعن في المشركين بالقذارة والوساخة ، ولا موجب لحملها على الفرد الاعتباري من القذارة المدَّعاة في المقام .

وقد يقرَّب استفادة الفرد الاعتباري من الآية الكريمة بعدة وجوه :

الوجه الأول : دعوى أن هذا المعنى هو الإصطلاح الشرعي في زمن النبي (ص) ، إما على أساس الحقيقة الشرعية ، أو القرينة العامة .

وأورد عليه السيد الاستاذ (دام ظله) : بأن هذا يتوقف على تسليم أصل تشريع النجاسة في الجملة في زمان نزول الآية ، وهذا غير معلوم ، لما نعلم من أن الأحكام بينت بالتدريج ، ولكن التحقيق ، أن المظنون قوياً ، تشريع أصل النجاسة قبل هذه الآية ، فإن هذه الآية نزلت في سورة التوبة كما هو معلوم ، في السنة التاسعة من الهجرة في أواخر أيام النبي (ص) ، والمظنون قوياً تشريع عدة نجاسات إلى ذلك الزمان . ويشهد لذلك أمور :

منها : أن تدريجية الأحكام إنما كانت لمصلحة تكليف الناس واعدادهم ، ومن المعلوم أن نجاسة بعض النجاسات على وفق الطبع العقلائي ، فلا موجب لتأخير تشريعها . وحينما دخل الرسول (ص) المدينة ، كان متعارفاً عند أهل المدينة الاستنجاء بالحجر أو الماء ، وكان البراء بن معرور الأنصاري ، أول من استنجى بالماء من المسلمين فنزلت في حقه : ﴿ ان الله يحب التوّابين ويحب المتطهرين ﴾[1] .

ومنها : أن بعض روايات الاسراء ـ وهو قبل الهجرة ـ ، فيها اشارة إلى النجاسة ، إذ يقارن فيها بين هذه الأمة ، والأمم السالفة التي قصرت فحملت عليهم تكاليف شاقة في حالة اصابة البول للبدن ونحوه ، وأما هذه الأمة فقد جعل الماء لها طهوراً .

ومنها : ما ورد في بعض روايات حب النبي (ص) للحسن أو للحسين

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٢ .

ـ على أختلاف متونها ـ : من أنه كان في حِجْر النبي فبال ، فاريد اخذه أو تأنيبه ، فمنع النبي (ص) ، ودعا بماء فصبه عليه ، وفي بعضها ، أن النبي : « بال عليه الحسن والحسين قبل أن يطعما ، فكان لا يغسل بولهما من ثوبه » .

ومنها : قوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ ، بناءاً على كون الطيّب بمعنى الطاهر الشرعي ، كما هو مقتضى استدلال الفقهاء بالآية على اشتراط طهارة التراب . وافتراض طاهر كذلك ، يساوق افتراض تشريع النجاسة . والمنقول ، أن سورة المائدة قبل سورة التوبة ، فإذا اوجبت هذه الشواهد وغيرها الظن الاطمئناني بسبق تشريع النجاسة ، لم يتم الجواب المذكور .

غير أن الصحيح مع هذا عدم تمامية اصل الوجه ، لأن النجاسة وإن كانت مشرعة اجمالاً في ذلك الزمان ، ولكن المتتبع يكاد أن يحصل له القطع بأن لفظة النجاسة ، لم تكن قد خصصت للتعبير عن القذارة الشرعية ، وإنما كان يعبر عنها بتعبيرات مختلفة في الموارد المتفرقة .

ولهذا نلاحظ أن مجيء لفظ : (النجاسة) ، في مجموع الاحاديث المنقولة عن النبي (ص) ، إما معدوم وإما نادر جداً ، لا في طرقنا فقط ، بل حتى في روايات العامة ، التي تشتمل على ستمائة حديث عن النبي (ص) في احكام النجاسة ، ولم اجد فيها التعبير بعنوان النجس إلا في روايتين : في احداهما نقل الراوي : أن رسول الله (ص) قال : « ان الهر ليس بنجس » ، وفي الأخرى : نقل أن صحابياً واجه النبي وهو جنب ، فاستحى وذهب واغتسل ، واعتذر من النبي فقال (ص) : « سبحان الله ، ان المؤمن لا ينجس » .

وهذا يكشف عن ضئالة استعمال لفظة النجاسة ودورانها في لسان الشارع ، الأمر الذي ينفي استقرار الاصطلاح الشرعي بشأن هذه اللفظة ،

الوجه الثاني : دعوى حمل النجاسة على النجاسة الشرعية ، بقرينة حالية

خاصة ، وهي ظهور حال المولى في كونه في مقام المولوية ، فلو حمل اللفظ على النجاسة غير الشرعية الاعتبارية ، لكان هذا إخباراً من قبل المولى عن امر خارجي ، وهو خلاف الظهور الحالي المذكور .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى امكان منع هذا الظهور في القرآن الكريم الذي له اغراض تربوية شتى ـ ، أن نجاسة المشرك ذكرت تعليلاً لحكم شرعي ، وهذا مناسب لمقام المولوية ، سواء اريد بالعلة النجاسة الشرعية أو النجاسة الواقعية .

الوجه الثالث : دعوى أن الأمر دائر بين القذارة الخارجية والقذارة الاعتبارية ، والأول لا يحتمل كونه علة لمنع المشركين من الاقتراب إلى المسجد الحرام ، إما لوضوح عدم انطباقها على كثير منهم ، وإما لوضوح أن مجرد القذارة الخارجية ، لا يوجب حرمة الاقتراب ، فيتعين الثاني .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى أن الحمل على الثاني يقتضي ايضاً الإلتزام بكون النجاسة الشرعية لشيء ، مناطاً لحرمة دخوله ، ولو لم يلزم سراية أو هتك ـ ، أنه يوجد فرد معنوي من القذارة الخارجية كما تقدم ، والحمل عليه لا يرد عليه الاشكال المذكور .

ثم انه يوجد مبعد لما تدعيه هذه الوجوه الثلاثة ، من الحمل على النجاسة الاعتبارية ، وهو أن الآية الكريمة ، سيقت مساق حصر حقيقة المشركين بأنهم نجس بلحاظ أداة الحصر ، فكأنه لا حقيقة لهم سوى ذلك ، وهذا إنما يناسب النجاسة الحقيقية المعنوية لا النجاسة الاعتبارية .

الوجه الرابع : دعوى الاطلاق في كلمة : (نجس) ، وانه بالاطلاق تدل الآية الكريمة على نجاسة المشرك بتمام شؤونه ومراتبه نفساً وبدناً ، فتثبت النجاسة المعنوية والجسمية . وبعد معلومية عدم النجاسة الجسمية الحسية في بدن المشرك ، تحمل على نجاسة البدن الاعتبارية . فليس الأمر دائراً بين نجاسة النفس ونجاسة البدن ، ليدّعى عدم تعيّن الثاني ، بل الاطلاق كفيل باثباتهما معاً .

ويرد عليه : أن النفس والبدن ليسا فردين من الموضوع في القضية ، لتثبت بالاطلاق نجاستهما معاً ، بل مرجعهما إلى نحوين من ملاحظة المشرك ، فقد يلحظ بما هو جسم ، وقد يلحظ بما هو شخص معنوي . ولحاظه بما هو جسم ومعنى معاً وإن كان أمراً معقولاً ، ولكنه لا يفي به الاطلاق ، لأن الاطلاق ينفي أخذ قيد زائد في الموضوع ، وليس له نظر إلى توسعة اللحاظ ، وادخال حيثيات عديدة تحته ، بل يحتاج ذلك إلى قرينة خاصة .

وعليه ، فالظاهر عدم تمامية الحمل على المعنى الشرعي ، فلا يتم الاستدلال بالآية الكريمة .

الجهة الثانية : في أنه بعد افتراض حمل النجاسة على الاعتبار الشرعي ، قد يقال : إن الأمر يدور بين عنايتين : احداهما : عناية حمل المبدأ على الذات . والأخرى : عناية تقدير كلمة (ذو) ، ولا مرجّح للعناية الأولى ، ومع احتمال العناية الثانية ، لا تدل الآية إلا على كون المشرك ذا نجاسة ، وهذا يلائم مع النجاسة العرضية .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى أن عناية حمل المصدر اخف من عناية التقدير عرفاً ـ ، أن مقتضى اطلاق كون المشرك ذا نجاسة عينية ، نجاسته كما هو واضح ، وحصر حقيقة المشرك بالنجاسة ، انسب بالنجاسة العينية من النجاسة العرضية كما لا يخفى .

الجهة الثالثة : في أنه بعد افتراض تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على نجاسة المشرك ، هل يمكن أن نثبت بها نجاسة الكتابي وغيره من اقسام الكفار ؟ .

وتوضيح ذلك : أن المشرك تارة : يراد به في الآية الكريمة معناه اللغوي ، وهو كل من كان متلبساً بالشرك في الواقع ، سواء دان بعنوان الشرك أوْلا . واخرى : يراد به معناه الاصطلاحي ، الذي كان المجتمع الاسلامي يسير

عليه ، تمييزاً للمشرك عن الذمي ، وهو عبارة : عمن يدين بالشرك بعنوانه ، فلا ينطبق على من كان واقع عقيدته شركاً ، وإن لم يقبل عنوان الشرك لنفسه كالنصراني .

فعلى الأول : لا اشكال في شمول الآية لاقسام من الكفار الكتابيين كالنصارى والمجوس ، إلا أن نجاسة النصراني حينئذ ، تكون بوصفه مشركاً ، فلا تشمل نصرانياً لو اتفق ايمانه بالنصرانية ، دون تورط في شركها وتثليثها .

وقد يناقش على هذا التقدير بدعوى : أن الأخذ باطلاق كلمة (المشرك) في الآية غير ممكن ، لأن المشرك عنوان يطبق على كثير من العصاة المسلمين ايضاً ، كالمرائي مثلاً ، فلا بد أن يكون المقصود نوعاً خاصاً من المشركين ، ومعه لا يمكن التمسك باطلاق الآية للمشرك من الكتابيين[1] .

ويندفع ذلك : بأن المشرك ، وإن كان ينطبق على كل من أشرك شخصاً مع الله تعالى في مقام من المقامات المختصة به من وجوب الوجود ، أو الخالقية ، أو الالوهية ، أو الحاكمية ووجوب الطاعة ، أو الاستعانة الغيبيّة ، وغير ذلك ، إلا أنه ينصرف إلى الاشراك بلحاظ مرتبة الالوهية والعبادة ، لأنها هي المرتبة التي يكون اختصاص الله تعالى بها امراً مركوزاً . هذا مضافاً ، إلى أن ارتكاز طهارة المسلم ، ولو كان مرائياً وعاصياً ، يكون بمثابة القرينة المتصلة على تقييد الاطلاق ، ومعه لا موجب لرفع اليد عن الاطلاق إلا بمقدار اقتضاء هذه القرينة اللّبية على التقييد .

وعلى التقدير الثاني : تختص الآية بالمشرك المقابل للكتابي كما هو واضح . وليس من المجازفة دعوى ظهور كلمة المشرك عند الاطلاق في الثاني ، لكونه اصطلاحاً عاماً في المجتمع الاسلامي .

ومما يؤيد المعنى الثاني ، جعل المشرك ملاكاً لمنع المشركين من الاقتراب

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ج ٢ ص ٤٤ .

إلى المسجد الحرام ، فإن وضوح ان من يقصد بهذا المنع ـ عملياً ـ ، هم المشركون الوثنيون ـ دون الكتابيين الذين لا يقدسون الكعبة أصلاً ، وليسوا في معرض الوصول إليها ـ ، قد يشكّل قرينة على ذلك . وكذلك ما تصدى له النص القرآني عقيب ذلك ، من تطمين اهل مكة بقوله : « وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء » ، فإن العَيلة إنما تخاف بسبب تحريم مجيء المشركين الوثنيين ، الذين اعتادوا المجيء ، ويكفي على أي حال افتراض تكافؤ المعنيين في اجمال الآية الكريمة .

وأما السنة ، فهناك عدة روايات يستدل بها على النجاسة .

ومنها : رواية سعيد الاعرج قال : « سألت أبا عبد الله عن سؤر اليهودي والنصراني . فقال : لا »[1] .

وهي من حيث السند تامة ، إذ لا غبار عليها إلا من ناحية سعيد الأعرج ، الذي لم يوثق بهذا العنوان . والتغلب على ذلك يتم باثبات وثاقته : إما بلحاظ رواية صفوان عنه بسند صحيح . وإما باثبات اتحاده مع سعيد ابن عبد الرحمن الأعرج الذي وثقه النجاشي صريحاً ، بتقريب : أن الشيخ في فهرسته ، اقتصر على ذكر سعيد بن عبد الرحمن الأعرج السمّان . والنجاشي في كتابه ، اقتصر على ذكر سعيد بن عبد الرحمن الأعرج ، وانهى طريقه إليه إلى صفوان . فلو كان سعيد هذا متعدداً ، للزم اقتصار الشيخ في كل من كتابيه على احدهما ، وعدم تعرض النجاشي لمن تعرض له الشيخ في فهرسته بالنحو المذكور . كما نلاحظ أيضاً انتهاء طريقي الشيخ والنجاشي معاً إلى صفوان .

وأما من حيث الدلالة ، فتقريب مفادها بنحو يتم الاستدلال أن يقال : بأن السؤال عن سؤر الكافر ، قد يكون سؤالاً عن حكمه الوضعي من حيث الطهارة والنجاسة ، وقد يكون سؤالاً عن حكمه التكليفي وجواز استعماله

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الاسئار .

وعـدمـه ، وبقـرينـة كلمـة (لا) في الجـواب ، يعـرف أن السؤال عن الحكم التكليفي ، ولكن حيث لا موجب في المرتكز العام لعدم جواز الاستعمال إلا النجاسة ، كان الجواب دالاً بالالتزام العرفي على النجاسة .

ويرد عليه : أن سؤر الانسان ، نمنع فيه وجود ارتكاز يقضي بعدم تأثر الحكم التكليفي فيه إلا بالطهارة والنجاسة ، لأن ما ورد في سؤر المؤمن ، وسؤر الجنب ، وولد الزنا ، والحائض ، يشكّل موجباً لافتراض أن المرتكزات المتشرعية ، كانت لا تأبى عن اكتساب السؤر منقصة أو كمالاً بلحاظ الجهات المعنوية لصاحب السؤر ، فلا يكون النهي عن سؤر الكافر كاشفاً عن النجاسة .

ومنها : رواية أبي بصير ، عن احدهما (ع) : « في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني ؟ قال : من وراء الثوب ، فإن صافحك بيده فاغسل يدك »[1] . وسندها لا بأس به ، لولا الاشكال بلحاظ وقوع وهيب بن حفص في طريق الكليني ، والقاسم في طريق الشيخ ، وكل منهما محتمل الانطباق على غير الثقة . وأما دلالتها على النجاسة ، فبلحاظ الأمر بغسل اليد ، كما هو الحال في سائر موارد الأمر بالغسل .

ولكن قد يعترض على ذلك :

أولاً : بأن الغالب في مورد المصافحة عدم الرطوبة ، وحينئذ ، يكون ارتكاز عدم سراية النجاسة بدون رطوبة ، قرينة على أن الأمر بالغسل ليس بلحاظ النجاسة ، وإنما هو أمر تنزيهي .

وثانياً : بأن الملحوظ لو كان هو النجاسة ، لوقع المحذور في المصافحة من وراء الثوب أيضاً ، إذ يتنجس الثوب حينئذٍ .

ولا بأس بالاعتراض الأول . واما الثاني ، فهو مبني على ما هو مقتضى

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من النجاسات .

الطبع ، من أن الذي لا يريد أن يصافح باليد ، هو الذي يضطر إلى أن يصافح من وراء الثوب . واما إذا لاحظنا حاقّ عبارة الحديث ، ولم نستظهر التسامح فيها ، رأينا أنه يقول : فإن صافحك بيده فاغسل يدك ، بدلاً عن القول : إن صافحته بيدك فاغسل يدك ، وذلك يناسب مصافحة الكافر من وراء ثوبه ، فلا يبتلى المسلم بنجاسة لباسه .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (ع) : « في رجل صافح رجلاً مجوسياً . فقال : يغسل يده ولا يتوضأ » .[1] وتقريب الاستدلال بها كما تقدم .

ويرد عليه : ان حمل الحديث على سراية النجاسة ولو بدون رطوبة ، على خلاف الارتكاز العرفي ، وحمله على السراية في فرض وجود الرطوبة ، حمل على فرد نادر ، لان الغالب في المصافحة عدمها ، فيتعين الحمل على احتمال ثالث ، وهو ان نفس المصافحة للمجوس بذاتها ، قذر يطرأ على اليد من قبيل قذارة الجنابة والحيض ، وهذا احد الاقسام الثلاثة للقذارة ، التي تقدمت عند الحديث عن الآية الكريمة . ولا بد في رفع الاوصاف القذرة التي تطرأ على الجسم من استعمال الماء . غاية الأمر ، ان بعضها يرفع بالغسل ، كما في قذر الجنابة والحيض ، وبعضها بالوضوء ، كما في قذر الريح مثلاً ، وبعضها بالغسل ، (بالفتح) ، فقط ، كما في قذر المصافحة ، اذ نلاحظ ان الامام عليه السلام ، نفى الوضوء واثبت الغسل . وكم فرق بين قذارة المصافحة ، وقذارة يد الكافر السارية إلى يد المسلم بسبب المصافحة .

ويؤيد حمل الرواية على ما ذكرناه ، رواية اخرى لخالد القلانسي قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : القى الذمي فيصافحني . قال : امسحها بالتراب

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من النجاسات .

وبالحائط . قلت : فالناصب قال : اغسلها »[١] . فكأن المصافحة مع الكافر ، قذارة تشتد كلما كان الكافر اشد كفراً او عداوة ، ولهذا يكتفى في ازالة قذارتها بالمسح أحياناً .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر ، انه سأل اخاه موسى (ع) : « عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمّام . قال : اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام ، الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل »[٢] . ومفادها التفصيل ، بعد فرض العلم باغتسال النصراني ، بين حضوره وعدم حضوره .

ومن هنا قد يستشكل : بأن النصراني اذا كان نجساً ، ولم يكن ماء الحوض معتصماً بالاتصال بالمادة ، وتنجس بسببه ، فاي فرق بين حضوره وعدمه ؟ .

ويندفع : بان الاستشكال تارة : يكون بلحاظ انفعال ما في الحوض الصغير . واخرى : بلحاظ التقاطر على المسلم من المسيحي . وثالثة : بلحاظ نجاسة نفس جدار الحوض ونحوه بيد النصراني ، مع احتياج المسلم إلى مسه . والمنظور بالتفصيل في الرواية ، الجهتان الاخيرتان ، بعد فرض علاج الجهة الاولى بايصال الماء بالمادة ، وبذلك يتضح الفرق بين فرضي الحضور وعدمه . ولا بأس بدلالة الرواية على نجاسة الكافر ، اذ لولا ذلك ، لم يكن هناك موجب لاشتراط اغتسال المسلم وحده ، وامره بغسل الحوض أوّلاً .

ومنها : ما في الوسائل ، عن البرقي في المحاسن ، بسند معتبر إلى زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) : « في آنية المجوس ، قال : اذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء »[٣] . وتصحيح نقل الوسائل للرواية من المحاسن ، يكون بالتركيب بين طريق الشيخ إلى المحاسن ، وطريق صاحب الوسائل إلى الشيخ ،

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة نفس الباب المتقدم .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب النجاسات .

ودلالتها على النجاسة واضحة ، باعتبار ظهور الامر بالغسل في نجاسة الآنية ، وحمل النجاسة ، على النجاسة الحاصلة بسبب النجاسات التي يساورها المجوسي في طعامه وشرابه خلاف الظاهر ، لمنافاته للاطلاق ، ولظهور العنوان في كون استعمال المجوسي للآنية ، المصحح لاضافتها إليه ، هو الميزان في الامر بالغسل .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم قال : « سألت أبا عبد الله عن آنية اهل الذمة والمجوس . قال : لا تأكلوا من آنيتهم ، ولا من طعامهم الذي يطبخون ، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر »(١) . وتقريب الاستدلال واضح . غير ان قوله في الجملة الاخيرة : « ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر » ، إن استفدنا منه كونه تقييداً للنهي عن الاواني الوارد في صدر الرواية ، دل على عدم نجاسة الكافر ، وان نجاسة اوانيه بسبب اخر . ويكفي لسقوط الاستدلال ، اجمال الفقرة الاخيرة من هذه الناحية ، لأنه يكون من اتصال ما يحتمل قرينيته ، وهو يوجب الاجمال .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر ، عن اخيه (ع) ، قال : « سألته عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة ، وارقد معه على فراش واحد ، واصافحه قال : لا »(٢) . والاستدلال بها على النجاسة ، يتوقف على استبعاد ان يكون الكلام ـ سؤالاً وجواباً ـ ، متجهاً إلى حال هذه العناوين من حيث الحزازة النفسية فيها ، لا من حيث سراية النجاسة . واما مع افتراض هذا الاحتمال بنحو لا ظهور في خلافه ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية على النجاسة ، بل يلتزم بحرمة هذه العناوين ، ما لم تقم قرينة من الخارج على الترخيص . ويؤيد هذا الاحتمال ، غلبة انتفاء الرطوبة في الحالات المذكورة كما اشير سابقاً .

ومنه يظهر الحال في رواية عبد الله بن يحي الكاهلي قال : « سألت ابا

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة الباب السابق .

عبد الله عن قوم مسلمين يأكلون ، وحضرهم مجوسي أيدعونه إلى طعامهم ؟ فقال : إما انا فلا أواكل المجوسي ، واكره ان احرّم عليكم شيئاً تصنعون في بلادكم »(١) فانه لو سلم ان استنكاف الامام (ع) عن مواكلة المجوسي كان بسبب التحريم ، وان التحريم عام ، وامتناعه عن التحريم على الاخرين ، كان بمعنى امتناعه عن اخراجهم عما تقتضيه التقية من المساورة ، فلا يدل التحريم المذكور على النجاسة ، بعد عدم انحصار ما يترقب كونه منشأً لذلك في الارتكاز المتشرعي العام في النجاسة .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر ، عن أخيه (ع) قال : « سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه . قال : لا بأس ، ولا يصلّي في ثيابهما ، وقال : لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ، ولا يقعده على فراشه ، ولا مسجده ، ولا يصافحه . قال : وسألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق للبّس لا يدري لمن كان ، هل تصلح الصلاة فيه ؟ قال : ان اشتراه من مسلم فليصلِّ فيه ، وان اشتراه من نصراني فلا يصلِّ فيه حتى يغسله »(٢) .

ونفصيل الكلام في هذه الرواية ، انّا إذا لاحظنا السؤال الأول مع جوابه ، لم نجد فيه دلالة على النجاسة لعدم اشتمال الجواب على الأمر بالغسل ، الظاهر في ثبوت النجاسة للمغسول ، وعدم كون النجاسة هي النكتة الوحيدة المحتملة ارتكازاً لتلك النواهي ، لكي ينسبق الذهن العرفي إليها ، خصوصاً مع عدم توفر الرطوبة السارية غالباً في إقعاد الكافر على الفراش ، او مصافحته ، ويؤيد اتجاه النظر إلى غير النجاسة ، ما ورد في رواية اخرى لعلي بن جعفر(٣) ، عطف فيها على العناوين المذكورة ، عنوانُ المصاحبة ، الواضح عدم كونها منجسة ، فان هذا يعني ملاحظة حيثيات نفسية للحزازة .

واما إذا لوحظ جواب السؤال الثاني ، فهو يقتضي ـ مضافاً إلى افادة

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥٣ من ابواب الاطعمة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب النجاسات .
(٣) وسائل الشيعة كتاب الاطعمة والاشربة ابواب الاطعمة المحرمة باب ٢٢ .

نجاسة الكافر ـ ، تخصيص قاعدة الطهارة ايضاً ، وهذا بنفسه مبتلى بالمعارضة بروايات بعضها صحيح السند ، على نحو يتعين حمل الجواب المذكور على الاستحباب ، حتى لو قيل بنجاسة الكافر ، ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال : « سأل أبي ابا عبد الله (ع) ، وانا حاضر : إني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ، ويأكل لحم الخنزير ، فيردّه عَلَيّ ، فاغسله قبل ان اصلّي فيه ؟ . فقال ابو عبد الله (ع) : صلِّ فيه ولا تغسله من اجل ذلك ، فانك اعرته اياه وهو طاهر ، ولم تستيقن انه نَجَّسه »[1] .

ومنها : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) : « سأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ، أيتوضأ منه للصلاة ؟ . قال : لا الا ان يضطر إليه »[2] . وتقريب الاستدلال بها : ان النهي عن الوضوء منه بمجرد ادخال الكافر يده ، ينسبق منه عرفاً افادة النجاسة ، والترخيص في حال الاضطرار ، يعني الجواز في حالة التقية .

ويرد عليه : ان حمل الاضطرار على التقية ، خلاف ظاهر الكلمة ، او اطلاقها على اقل تقدير ، بنحو يكون المتيقن منها الاضطرار الطبيعي ، ومعه تكون الرواية على الطهارة أدل كما هو واضح ، بل قد تكون سبباً في ابطال دلالة رواية علي بن جعفر المتقدمة في ماء الحمام ، الآمرة بالغسل من النصراني واجمالها ، باعتبار اتصال هذا النص بذاك ، وتلاحق السؤالين ، غير ان الظاهر عدم حصول الاجمال في ذلك النص ، لأن جواب السؤال الثاني ، لا يعتبر قرينة متصلة بالنسبة إلى جواب السؤال الاول ، ولو كان السؤال الثاني عقيب جواب السؤال الاول مباشرة ، وسلّم كون الجمع من الجمع في المروي ، لا في الرواية .

ومنها : رواية هارون بن خارجة ، عن الصادق (ع) : « اني اخالط

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧٤ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٤ من ابواب النجاسات .

المجوس فأءكل من طعامهم ؟ قال : لا »[١] . ورواية عيص ، المأخوذة من كتاب المحاسن قال : « سألت ابا عبد الله (ع) ، عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي ، أفأءكل من طعامهم ؟ قال : لا »[٢] .

وتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين : ان النهي عن الاكل من طعامهم ، بعد فرض اصل المخالطة والمؤاكلة ، ينصرف إلى جهة النجاسة ، دون حزازة المعاشرة ، لان هذه الحزازة ، ثابتة فيما فرض من مخالطة ومؤاكلة ، ودون حزازة السؤر ، لان وحدة القصعة لم تفرض ، وانما فرض كون الطعام طعامهم ، والمؤاكلة لا تستلزم وحدتها ، فالسؤال عن خصوصية كون الاكل من طعامهم ، لا بد ان يكون بلحاظ النجاسة .

وقد يستشكل : بان كون النظر إلى نجاسة الكافر ، لا يناسب الفراغ عن جواز اصل مؤاكلته ولو من طعام المسلم ، لانها تتضمن غالباً الملاقاة بالرطوبة ، فكيف اختص محذور نجاسة الكافر بفرض الاكل من طعامهم ؟ ! وهذا شاهد على ان الملحوظ ، النجاسات والمتنجسات التي تتواجد في طعام الكفار عادة بسبب الميتة والخمر وغيرهما ، فلا دلالة في ذلك على نجاسة الكافر بعنوانه .

الا ان هذا مبني على ان يقصد بالمؤاكلة المفروغ منها ، الاشتراك في قصعة واحدة ، وحمل المؤاكلة والمخالطة على ذلك بلا موجب . كما ان **دعوى** : ان غاية ما تدل عليه الروايتان نجاسة طعام الكافر ، وهي كما قد تكون بسبب مساورة الكافر ، قد تكون بسبب استعماله للنجاسات . **مدفوعة** : بان ذلك خلاف الاطلاق ، بل خلاف ظاهر اضافة الطعام إلى الكافر بعنوانه في مقام النهي عنه ، الظاهر في كون تصدّيه له هو المنشأ في ذلك .

هذه هي اهم الروايات التي قد يستدل بها على النجاسة . ومن ذلك يظهر حال ما لم نتعرض له . وقد اتضح تمامية بعضها سنداً ودلالة ، وعليه ، فيقع

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٢ من ابواب الاطعمة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٢ من ابواب الاطعمة المحرمة .

الكلام في مرحلتين : احداهما : في الروايات المدّعى دلالتها على الطهارة . والاخرى : في كيفية الجمع بين الطائفتين .

اما المرحلة الاولى : فقد استدل على الطهارة بعدة روايات .

منها : صحيحة العيص : « سألت ابا عبد الله (ع) ، عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي . فقال : ان كان من طعامك وتوضأ فلا بأس »(١) .

وتقريب الاستدلال : تارة : بلحاظ نفس فرض غسل الكافر ليديه ، فان الغسل ظاهر بمادته في المطهرية ، وهو لا يناسب النجاسة الذاتية . واخرى : بلحاظ الترخيص في مؤاكلة الكافر ، فان الترخيص في المؤاكلة ، وان كان قد يلحظ فيه نفي الحرمة النفسية لهذا العنوان ، دون تعرّض لنفي محذور النجاسة ، الذي يحصل في بعض حالات المؤاكلة ، فيكون الترخيص جهتياً ، ولكن التقييد بكونه من طعام المسلم ، قرينة على انه ترخيص فعلي ، لوحظ فيه دفع محذور النجاسة ايضاً .

ولا يمكن ان يقيد الترخيص في المؤاكلة ، بغير المؤاكلة في قصعة واحدة مع الرطوبة ، بقرينة دليل نجاسة الكافر ، لان لازم ذلك ، ان تكون اناطة جواز المؤاكلة بوضوء الكافر ، اناطة تعبدية محضة ، وهو خلاف المنساق من الدليل عرفاً ، الظاهر في الحمل على امر مرتكز عرفي ، وهو المنع عن محذور السراية .

وقد يستدل بهذه الرواية ، على اصالة النجاسة العَرَضية في الكافر ، بلحاظ اناطة جواز مؤاكلة الكافر بغسل يديه ، فان هذا ، كما يكشف عن الطهارة الذاتية ، يقتضي باطلاقه اصالة النجاسة العَرَضية ، وبهذا يمكن ان يقيد اطلاق الروايات السابقة ـ الدالة على النهي عن سؤر الكافر ، والامر باجتنابه

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٣ من ابواب الاطعمة المحرمة .

والغسل منه ـ ، بما إذا لم يعلم عدم نجاسته العرضية .

ويرد على هذا :

أولاً : ان ما يدل على النجاسة من الروايات السابقة ، ظاهر في بيان النجاسة الواقعية ، بمقتضى عدم اخذ الشك في الموضوع ، فتقييده بصورة الشك ينافي ظهور الخطاب في الواقعية ، فلا موجب لتقديم هذا النحو من الجمع ، على الجمع بحمل الامر بالاجتناب والغسل في روايات النجاسة على الاستحباب ، مع حفظ واقعية كلا الخطابين .

وثانياً : ان المتن الموجود في حديث العيص متهافت ، لان الصيغة المتقدمة للمتن هي صيغة كتاب الكافي ، وقد نقلها صاحب الوسائل في بَابَيْ النجاسات والاطعمة . وهناك صيغة وردت في التهذيب والفقيه ، مع وحدة الراوي والامام والناقل عن الراوي ، بنحو يبعد تعدد الرواية ، وهي هذه : « سألته عن مؤاكلة اليهودي والنصراني ، قال : اذا كان من طعامك فلا بأس . قال : وسألته عن مؤاكلة المجوسي فقال : اذا توضأ فلا بأس » . والفارق بين الصيغتين ، أنه في هذه الصيغة ، جعل كون الطعام للمسلم شرطاً لمواكلة اليهودي والنصراني ، وجعل الغَسل شرطاً لمواكلة المجوسي ، بينما جعل مجموع الأمرين معاً شرطاً لمؤاكلة الجميع في صيغة الكافي . واذا لاحظنا صيغة الفقيه والتهذيب ، نجد انه لم يؤمر فيها بالغَسل بالنسبة إلى اليهودي والنصراني ، فان كان احتمال الفرق بينهما وبين المجوسي موجوداً ، لم يكن في الرواية بهذه الصيغة ما يقتضي اصالة النجاسة العَرَضية فيهما ، وان كان المرتكز عدم الفرق ، امكن إسراء الامر بالغسل المبيّن بالنسبة إلى المجوسي إليهما ايضاً ، فيتحد مفاد الصيغتين .

ولكن مع هذا ، قد يحمل الامر بالغسل في صيغة التهذيب والفقيه على الاستحباب ، باعتبار سكوت الامام (ع) عنه في مقام الجواب على السؤال الاول ، فان تأخير مثل هذا البيان لتقية ونحوها ، وان كان ممكناً ، غير ان

التعرض لذلك في جواب السؤال الثاني ، يكشف عادة عن عدم وجود نكتة للتأخير من هذا القبيل ، وهذا يناسب كون اشتراط الغسل استحبابياً ، لتكون استحبابيته هي بنفسها نكتة السكوت عنه في جواب السؤال الاول ، ثم التعرض له من خلال استمرار الجواب وتكرار السؤال .

وثالثاً : ان بعض روايات الطهارة الآتية ، تأبىٰ عن الجمع المذكور ، لصراحتها في نفي اصالة النجاسة العَرَضية .

ومنها : موثقة عمّار الساباطي ، عن ابي عبد الله (ع) ، قال : « سألته عن الرجل : هل يتوضأ من كوز او اناء غيره ، إذا شرب منه على انه يهودي ؟ فقال : نعم . فقلت : من ذلك الماء الذي يشرب منه ؟ قال : نعم »[1] .

وتقريب الاستدلال بها : ان جواز الوضوء من ذلك الماء ، مع وضوح اشتراط الطهارة في الماء المتوضى به ، يدل على عدم انفعال الماء باليهودي ، الكاشف عن عدم نجاسته .

وقد يستشكل في ذلك : بأن الجواز المذكور ، يلائم عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ايضاً .

ويندفع : بأنه اذا سلمت ملائمة الجواز لكلا الامرين ، فبضم ادلة انفعال الماء القليل ـ بعد عدم احتمال الفرق بين نجس ونجس ـ ، يتحصل الدليل على طهارة الكتابي .

هذا مضافاً إلى امكان دعوى ظهور السؤال في الرواية في استعلام حال الكتابي ، لا حال الماء القليل من حيث الاعتصام وعدمه ، لأن تعرّض الماء القليل في حياة المسلم الاعتيادية ، لملاقاة نجاسات اخرى ، اكثر جداً من تعرضه لملاقاة الكتابي ، ففرض ملاقاته للكتابي ، دون تلك النجاسات ، ينسبق منه النظر إلى حال الكتابي ، لا حال الماء . اللهم الا ان يحتمل نظر السائل إلى

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الاسئار .

حال الماء ، لا من ناحية الاعتصام والانفعال ، بل من ناحية كونه سؤر الكافر ، فينحصر تتميم الاستدلال على المطلوب به حينئذ ، بضم دليل انفعال الماء القليل .

ومنها : ما مضى في اخبار النجاسة ، من صحيحة علي بن جعفر ، عن اخيه موسى (ع) : « انه سأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ، أيتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا ، الا ان يضطر إليه » ، فان الكتابي لو كان نجساً ، لتنجس الماء به ، ولما جاز الوضوء به حتى في فرض الانحصار ، بل ينتقل إلى التيمم ، وعدم جواز الوضوء بالنجس ، حتى مع الانحصار ان كان امراً ارتكازياً في اذهان المتشرعة ، فالترخيص المذكور في الرواية ، يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على طهارة الكتابي ، والا تعين ضم الدليل الخارجي على عدم جواز الوضوء بالنجس ، حتى مع الانحصار إلى الرواية ، ليتحصّل من المجموع ما يدل على طهارة الكتابي .

وحمل الاضطرار على التقية ، لكي تلائم الرواية مع النجاسة المستفادة من صدر الرواية ، بلا موجب ، لأنه : ان كان بدعوى استظهار ذلك من نفس لفظ الاضطرار ، فهو خلاف المفهوم عرفاً من اللفظ الشامل للاضطرار الناشيء من الانحصار ، بل المختص بمثل ذلك في المقام ، بنكتة انه اضيف الاضطرار إلى الماء لا إلى الوضوء ، وهذا ظاهر عرفاً في ان حيثية الاضطرار ، قائمة بنفس الماء وهو الانحصار ، واما التقية ، فهي حيثية قائمة بالوضوء ، وان كان بقرينة صدر الرواية ، بناءاً على ظهوره في نفسه في النجاسة فالامر على العكس ، فان الصحيح تحكيم ظهور الذيل في الصدر ، لان الذيل استثناء من الصدر ، والظواهر التي تحصل في جانب التقييد ، هي التي تتصرف في ظهورات المقيد .

كما انه قد يستشكل : بان الرواية ـ على خلاف الرواية السابقة ـ ، مطلقة من ناحية قلة الماء وكثرته ، فتكون ادلة نجاسة الكتابي مقيدة لاطلاق الرواية ،

بنحو تحمل على الكثير خاصة ، غير ان تقييد الرواية بحملها على الكثير خاصة بعيد جداً ، لندرة الكثير في بيئة الراوي ، وبُعْد خفاء اعتصام الماء الكثير على مثل علي بن جعفر .

ومنها : رواية اسماعيل بن جابر قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : ما تقول في طعام اهل الكتاب ؟ قال : لا تأكله . ثم سكت هنيّة . ثم قال : لا تأكله . ثم سكت هنيئة . ثم قال : لا تأكله ، ولا تتركه تقول انه حرام ، ولكن تتركه تتنزه (تنزهاً منه خ ل) عنه ، ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير »[1] ، وهي معتبرة سنداً ، وواضحة دلالة على طهارة اهل الكتاب ، لان عدم تحريم طعامهم ، مع انه يلاقي عادة اجسامهم بالرطوبة ، باعتبار ان الظاهر من الاضافة كونهم قد طبخوه وهيأوه ، وهذا يلازم الملاقاة برطوبة غالباً ، خصوصاً في ذلك العصر ، وتعليل التنزه بمعرضية الاواني للخمر ولحم الخنزير ، دون معرضيتها لملاقاة رطوباتهم ، يدل على عدم نجاستهم .

ومجرد تكرار النهي في صدر الرواية ، لا يعني كونه إلزامياً ، وكون الذيل تقية ، لأن الاهتمام الذي يشعر به التكرار يناسب غير الالزام أيضاً ، إذ ما أكثر الموارد التي بيّن فيها بعض المطلوبات غير الالزامية بألسِنَةٍ مشددة ، فلعل المقام منها ، غير أن استشعار الامام (ع) ، كون هذا التأكيد موجباً لانفهام اللزوم ، جعله ينصب قرينة على عدم اللزوم . وكما تنفي الرواية النجاسة العينية ، كذلك تنفي أصالة النجاسة العَرَضية . ولا يمكن عرفاً تقييدها بما إذا علم بأن صاحب الطعام قد غسل يده عند كل مساورة لطعامه ، لكي تكون ملائمة مع أصالة النجاسة العرضية كما هو واضح .

ومنها : صحيحة ابراهيم بن أبي محمود . قال : « قلت للرضا (ع) : الخياط أو القصّار يكون يهودياً أو نصرانياً ، وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ ، ما

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرمة .

تقول في عمله ؟ قال : لا بـأس »[١] . ومن الواضـح ، أن السؤال إنما هـو عما يمارسه من ملابس المسلمين بلحاظ الطهارة والنجاسة ، كما يشهد بذلك قولـه : « تعلم أنه يبول » ، فنفي البأس يدل على طهارة أهل الكتاب ، بـالمعنى المقابـل للنجاسة الذاتية ، وبالمعنى المقابل لأصالة النجاسة العرضية .

ومثل هذه الرواية ، لا يمكن تقييـدها بـما إذا علم بغسل يـده قبل ممـارسة الملابس ، لكي تلائم مع أصالة النجاسة العرضيـة ، لأن السائـل قد فـرض أنه يبـول ولا يتوضـأ ، أي لا يغسـل ، وهـذا يعني أنـه لا يعلم بغسـل يـده حـين الممارسة ، وإلا لم يكن هناك أثر لفرض أنه يبول ولا يتوضأ .

ومنها : صحيحة أخرى لابراهيم عن الـرضا عليـه السلام قـال : « قلت للرضـا : الجاريـة النصرانيـة تخدمـك وأنت تعلم أنها نصرانيـة ، لا تتوضـأ ولا تغتسل من جنابة . قال : لا بأس تغسل يديها »[٢] .

والكلام فيها تارة : يقع بلحاظ الطهارة الذاتية . وأخرى : بلحاظ أصالة النجاسة العرضية .

أما الأول : فلا إشكال في دلالتها على الطهارة الذاتية . إما بتقريب : ان نفي البأس عن الخدمـة ـ مع كـون الملحوظ للسـائل حيثيـة النجاسـة وملاقـاتها للأشياء بالرطوبة ، بقـرينة فـرضه انها لا تتـوضأ ولا تغتسـل ـ ، واضح في نفي النجاسة الذاتية .

أو بتقريب : أن قول الامام (ع) : « تغسل يديها » ، يـدل على ذلـك ، لأن النجس العيني لا معنى لغسله . ولا فـرق في هذين التقـريبـين ، بـين كـون القضية المسئول عنها حقيقية أو خارجية . واستظهار كـونها خارجيـة بقرينـة قول الـراوي : « الجاريـة النصرانيـة تخدمـك » ، والاستشكـال عنـدئـذ بـأن وجـود

(١) التهذيب للشيخ الطوسي . ج ٢ ص ١١٥ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ١٤ من أبواب النجاسات .

النصرانية عند الامام (ع) ، لعله كان بسبب ظروف اضطرارية ناشئة من التقية . مدفوع ، بأن الاستظهار المذكور لا موجب له ، وتعبير الراوي المذكور ليس إلا على حد تعبيره شخصياً في الرواية السابقة : « وأنت تعلم أنه يبول » ، فانه أسلوب في البيان .

ولو فرضنا القضية خارجية ، فإن الرواية تكون حينئذ أدل على الطهارة ، لاقتران الفعل بالقول . واحتمال التقية منفي بالأصول العقلائية العامة ، ولو ثبت كون وجود النصرانية عند الإمام اضطرارياً وبسبب التقية ، فلا يعني ذلك أن بيانه مبني على التقية ، فأصالة الجد في بيانه جارية على كل حال .

وأما الثاني : فقد يقال : بأن الرواية وإن دلت على الطهارة الذاتية ، ولكنها تدل أيضاً على أصالة النجاسة العَرَضية ، باعتبار إناطتها نفي البَأس بغسل اليدين ، الشامل باطلاقه لفرض الشك أيضاً .

وتحقيق الكلام في ذلك : أن قوله (ع) : « تغسل يديها » ، يمكن حمله على الإخبار ، فيناسب مع القضية الخارجية ، ويناسب أيضاً مع القضية الحقيقية ، بأن يكون إخباراً عن لازم عادي عرفي لهذه القضية الحقيقية . ويمكن حمله على الإنشاء والأمر بالغسل ، فيناسب مع القضية الحقيقية .

فإن حُمِلَ على الإخبار ، فلا يدل على اشتراط غسل اليدين حتى مع عدم العلم بنجاسة يديها ، وإنما هو إخبار في مقابل اخبار السائل بعدم التطهير بقوله : « لا تتوضأ ولا تغتسل » ، ومفاده أنها تغسل يديها ، وهو كاف في تطهير محل الابتلاء منها كخادمة ، وليس المقصود من ذلك تشريع غَسْل على خلاف القواعد العامة ، بل التأكيد على التزامها بتلك القواعد في حدود ما يحتاج إليه .

وإن حمل على الانشاء والأمر ، فالمتيقن منه صورة العلم بالنجاسة العرضية ، وأما إطلاقه لصورة الشك ، فهو وإن كان ثابتاً في نفسه ، إلا أن ما هو نص عرفاً في نفي أصالة النجاسة العرضية من روايات الطهارة يقيد هذا الاطلاق .

ومنها : رواية زكريا بن ابراهيم قال : « دخلت على أبي عبد الله (ع) فقلت : إني رجل من أهل الكتاب ، واني أسلمت ، وبقي أهلي كلهم على النصرانية ، وأنا معهم في بيت واحد لم أفارقهم بعد ، فآكل من طعامهم ؟ فقال لي : يأكلون الخنزير ؟ فقلت : لا ، ولكنهم يشربون الخمر . فقال لي : كل معهم واشرب »[1] . ولا شك في دلالتها على الطهارة ، غير أنها غير تامة سنداً . ولا تخلو من شيء متناً ، بلحاظ أنها أناطت بظاهرها الترخيص في الأكل والشرب باجتناب لحم الخنزير ، ولم تعتبر شربهم للخمر مانعاً عن ذلك : إما لدعوى طهارته ، أو لأنه ليس في معرض تنجيس الطعام ، بخلاف لحم الخنزير ، وكلاهما كما ترى . كما أن ابتلاء الكفار بلحم الميتة من ذبائحهم ، أشد من الابتلاء بلحم الخنزير ، ولم يشر إلى ذلك مع وضوح نجاسة الميتة .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما قال : « سألته عن آنية أهل الكتاب . فقال : لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير »[2] . والاستدلال بمفهوم الشرط ، الثابت خصوصاً في مثل المقام الذي أُخِّر فيه الشرط عن الجزاء ، فإنه يدل على جواز الأكل في آنيتهم إذا لم يكونوا يأكلون فيها النجاسات ، وهذا يدل على طهارتهم ، لأن العادة جارية بملاقاتها لهم بالرطوبة . وقد جاء متن مقارب يشتمل على القضية الوصفية بدلاً عن الشرطية ـ على ما تقدم في روايات النجاسة ـ ، غير أنه لو سلّم عدم المفهوم للوصف ، واقتضاء ذلك للتهافت في مقام النقل على تقدير وحدة الرواية ، فلا سبيل إلى الجزم بوحدة الرواية ، وإن اتحد الراوي والناقل عنه ، لوجود عدة اختلافات بين المتنين . وعدم صراحتها في وحدة الامام المنقول عنه .

ومنها : روايات جواز الصلاة في الثوب الذي يردّه المستعير الذمي بدون غسل ، ما لم يعلم أنه نجّسه ، كما في رواية عبد الله بن سنان :

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من أبواب الأطعمة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٤ من أبواب الأطعمة المحرمة .

وفي الثوب الذي يصنعه المجوسي بدون غسل أيضاً ، كما في رواية معاوية ابن عمّار ، ورواية المعلّى بن خنيس . بدعوى : أن ملاقاة الثوب للكافر بالرطوبة في هذه الحالات ، أمر معلوم عادة ، فيدل الجواز على الطهارة . وهي دعوى قابلة للانكار : أما فيما يصنعه المجوس فواضح ، لأن حياكة الثوب لا تلازم الملاقاة برطوبة . وأما في الثوب الذي استعاره الذمي ، فالأمر كذلك ، ما دام فرض الرواية قابلاً للانطباق على الاستعارة القصيرة الأمد ، التي لا يحصل فيها عادة علم بالملاقاة مع الرطوبة .

هذه أهم الروايات التي يمكن أن يستدل بها على الطهارة .

وهناك روايات أخرى في نفس الباب ، أو في أبواب أخرى متفرقة ، يمكن الاستئناس بها للحكم بالطهارة ، من قبيل ما دل على جواز نكاح الكتابية ولو في الجملة ، وما دل على أمر الكافر عند الضرورة بأن يغتسل ثم يغسل الميت ونحو ذلك . وأوجه الاستئناس واضحة

وقد تبين : أن روايات الطهارة هذه تشتمل على عدد تام سنداً ودلالة ، غير أنه قد يستشكل في تماميته حجية ، بلحاظ تطابق الأصحاب على القول بالنجاسة ، الذي لا يمكن تفسيره : بعدم اطلاعهم على تلك الروايات ، لأنها لم تصلنا إلا عن طريقهم ، أو بعدم استظهارهم للطهارة منها ، مع وضوح ذلك عرفاً في جملة منها ، أو بتقديم أخبار النجاسة عليها بوجه ، مع وضوح الجمع العرفي بالحمل على التنزه . فيتعين تفسير ذلك باطلاعهم على خلل في النقل ، أو خلل في المنقول ، بمعنى وجود ارتكاز واضح للنجاسة يكشف عن عدم مطابقة المنقول للواقع . وعلى كلا التقديرين ، تسقط روايات الطهارة عن الحجية .

أما على الأول : فلأن اعتقاد الأصحاب بالخلل في النقل ، إمارة مهمة توجب سلب الوثوق بالروايات ، المؤدي إلى خروجها عن دليل الحجية .

وأما على الثاني : فلأن نفس ذلك الارتكاز يكون حجة علينا .

والتحقيق : أن افتراض استناد الأصحاب إلى الاطلاع على الخلل في النقل بعيد جداً ، إذ ليس في كلماتهم أي تعرض لذلك ولو إجمالاً . فهذا الشيخ الطوسي (قدس سره) ، لا يرمي ما يدل على الطهارة بالخلل أو نحو من الشذوذ ، الذي رمى به ما دل على جواز الوضوء بماء الورد ونحوه ، ونلاحظ أن جملة من روايات الطهارة ، قد أفتى الأصحاب بمضمونها ، وإن لم يستفيدوا منها الطهارة . فالشيخ الطوسي (قدس سره) يذكر : « انه يكره أن يدعو الانسان أحداً من الكفار إلى طعامه فيأكل معه ، وإن دعاه فيأمره بغسل يده ثم يأكل معه إن شاء » ، وقد ذكر المحقق الحلي : « ان هذه الفتوى مبنية على رواية العيص » ، وهذا يعني أن الشيخ عمل بها ، وإن لم يستفد منها الطهارة ، لحملها مثلا على فرض عدم الرطوبة . كما أن الشيخ قد تمسك ببعض روايات الطهارة لاثبات النجاسة ، فقد استدل على النجاسة برواية علي بن جعفر في ماء الحمّام مع ذيلها ، الذي عرفت منا أنه يدل على الطهارة ، ومعنى ذلك ، عدم صحة افتراض الخلل في النقل في تلك الروايات ، وإلا لما صح الاستدلال بها على شيء .

ومما يؤكد عدم الخلل في النقل ، تعدد روايات الطهارة وكثرتها ، بنحو يضعف احتمال الخلل في النقل فيها جميعاً . مضافاً إلى أن جملة منها قد أخذها أصحاب المجاميع من كتب الأصول رأساً ، كرواية علي بن جعفر ، التي نقلها الطوسي من كتابه ، ورواية العيص ، التي نقلها الصدوق من كتابه .

وأما افتراض ارتكاز راسخ دعا الأصحاب إلى اعتقاد الخلل في المنقول وطرحه ، فقد ناقشناه تفصيلاً ، عند تقييم الاجماع المدعى على النجاسة ، ومحاولة التعرف على مدى قدرته على إثبات ذلك ، وانتهينا إلى عدم الاعتقاد بالافتراض المذكور ، واحتمال أن يكون موقف الأصحاب السلبي من روايات الطهارة مستنداً ـ ولو في الجملة ـ ، إلى عوامل اجتهادية ، استعرضناها فيما

سبق . ومعه لا يبقى مانع عن المصير إلى حجية أخبار الطهارة في نفسها ، والجمع بينها وبين أخبار النجاسة ، بحمل تلك على التنزه ، خصوصاً مع اشتمال المقام على روايات صريحة في النهي التنزيهي ، تعتبر شاهداً على هذا الجمع .

واستبعاد إعراض الأصحاب أو غفلتهم عن الجمع العرفي المذكور ، بدون افتراض ارتكاز قاهر يقتضي النجاسة ، قد مر فيما تقدم ، من بحث في نقد الاجماع وتقييمه ، بعض المضعفات له فلاحظ .

مضافاً ، إلى أنه لو كشف موقف الأصحاب عن وجود عامل وراء صناعة الروايات ، فالجزم بأن هذا العامل ، هو مرتبة من الارتكاز الكاشفة كشفاً قطعياً لدينا عن النجاسة ، غير ممكن ، لما أشرنا إليه سابقاً ، من قرائن عدم وجود مثل هذا الارتكاز في أذهان فقهاء الرواة إلى عصر الغيبة ، وبعد تزاحم القرائن من الطرفين ، لا يحصل اليقين بتلك المرتبة من الإرتكاز .

ويوجد احتمال أن يكون المستند ارتكاز الحزازة ولزوم التجنب في الجملة عن الكافر ، والارتكازات قد تتعمق وتتسع على مر الزمن ، بحيث يكون أصلها الواقعي أضيق دائرة مما انتهت إليه من خلال ملابسات نفسية وفكرية مختلفة .

كما يوجد احتمال حصول الاطمئنان الشخصي لجملة من الأصحاب بالنجاسة ، استناداً إلى روايات النجاسة ، ويكون هذا العامل المؤثر في طرح أخبار الطهارة ، وهذا احتمال معقول في نفسه بالنسبة إلى جملة من الأصحاب على الأقل ، إذا لاحظنا أن ما تمت دلالته على النجاسة عندهم أكثر عدداً مما تمت دلالته عندنا ، كما يظهر بمراجعة الروايات التي استدل بها الشيخ الطوسي على النجاسة ، وإن ما كان ملحوظاً من أخبار الطهارة ، لعله أقل مما تجمع متأخراً بعد توفر مجاميع الحديث والنظرة المجموعية إليها ، ونحن نلاحظ : أن الشيخ في كتاب الطهارة من التهذيب ، ذكر في بيان عدم جواز الوضوء من سؤر

الكفار : الاستدلال بالآية الكريمة ، وجملة من الروايات ، واقتصر في مقام نقل المعارض ، على رواية واحدة ، وهي رواية عمّار الساباطي ، ثم أوّلها[1] . وذكر في باب تطهير الثياب وغيرها : الاستدلال على غسل الملاقي للكافر بالآية ، وجملة من الروايات ، ولم يذكر معارضاً أصلاً[2] ، بينما ذكر جملة من الروايات الدالة على الطهارة في مكاسب التهذيب .

فإذا أضفنا إلى ذلك ما أشرنا إليه سابقاً : من أن صدور مقدار من الروايات ذات الدلالة على الطهارة كان أمراً مترقباً ، باعتبارها الرأي المتبنى سنياً على العموم ، وفي كل مسألة من هذا القبيل ، يوجد عادة بعض البيانات الموافقة للرأي العام ولو تقية ، بخلاف روايات النجاسة ، فإنها على خلاف الرأي العام السني ، وتظافرها وكثرتها ، ينتزع منه نوع من التأكيد والاهتمام ، الذي يوضح إلزامية الحكم . . . أمكننا على ضوء ذلك كله ، أن نفهم كيفية حصول الاطمئنان الشخصي لجملة من الأصحاب بالنجاسة ، استناداً إلى روايات النجاسة نفسها .

وافتراض هذا الاطمئنان بالبيان المذكور ، يصلح تفسيراً لموقف جملة من الأصحاب ، وإبرازاً للعامل الخارجي الذي دعى إلى طرح قواعد الجمع العرفي . وإن لم نكن نشارك في هذا الاطمئنان ، لأن ما تمت عندنا دلالته على النجاسة أقل عدداً ، وما تجمّع لدينا من روايات الطهارة ، فيه من الصراحة وعدم التذبذب في البيان ، والتظافر ، والمخالفة للتقية في بعض الخصوصيات ، ما لا يسمح بحصول الاطمئنان ، أو الظن الشخصي ببطلان دلالته على الطهارة . على أنه كما يترقب صدور أخبار الطهارة ، ولو لم يكن الحكم هو الطهارة من أجل التقية ـ وبذلك يضعف الكشف التكويني لأخبار الطهارة ـ ، كذلك يترقب صدور أخبار الأمر بالغسل والاجتناب ، ولو لم يكن الحكم

---

(١) التهذيب ج ١ ص ٢٢٣ .
(٢) التهذيب للشيخ الطوسي . ج ١ ص ٢٦٢ .

هو النجاسة ، لأن التنزه معلوم المطلوبية على أي حال . وعدم نصب القرينة المتصلة على نفي الالزام في سياق الطلب التنزيهي ، أمر مألوف وشائع ، فيشكّل ذلك نقطة ضعف مقابلة في الكشف التكويني لأخبار النجاسة ، الأمر الذي يحول دون حصول الاطمئنان الشخصي لدينا بالنجاسة .

وصفوة القول : أنا إذا كنا لا نحتمل غفلة الأصحاب عن صحة الجمع العرفي بالحمل على التنزه ، فيمكن أن نفسر إعراضهم عنه في المقام بأحد الأمرين : إما الارتكاز ، ولكن بمرتبة لا تتنافى مع القرائن على عدم وجود ارتكاز حاسم على النجاسة في أذهان فقهاء الرواة . وإما الاطمئنان الشخصي الناشيء من مجموعة أمور لا نسلّمها ، ولكننا لا نستبعد افتراض تسليمها عند جملة من الأصحاب .

وإذا كنا نحتمل الغفلة في شأن جملة من الأصحاب عن ضرورة تقديم الجمع العرفي ـ كما تبرره بعض القرائن ، كتصريح الشيخ الطوسي بتقديم الجمع بالحمل على التقية على الجمع العرفي ، في نص أشرنا إليه سابقاً عند مناقشة الاجماع ـ ، فيمكن أن نفسر عمل الأصحاب بأخبار النجاسة على أساس اجتهادي ، يلائم مع الاعتراف بحجية أخبار الطهارة في نفسها . وذلك من قبيل ترجيح أخبار النجاسة بالأكثرية ، أو بمخالفة العامة ، أو بموافقة الكتاب ، أو جعل العام الكتابي مرجعاً بعد التساقط . إلى غير ذلك من الوجوه الاجتهادية التي تقدمت الاشارة إليها في بحث الاجماع .

وعليه ، فلا موجب لسقوط أخبار الطهارة عن الحجية في نفسها .

وعلى ضوء ذلك كله ، نلاحظ أن أدلة القول بالنجاسة ، لم يتم شيء منها في الكتابي . وان المتيقن من تلك الأدلة ـ التي عمدتها الاجماع ـ ، المشرك ومَنْ يوازيه ، أو من هو أسوء منه كالملحد . وعلى هذا يتجه التفصيل بين هذا المتيقن وغيره ، فيحكم بالنجاسة في حدود المتيقن ، ويحكم بالطهارة فيما زاد على ذلك .

بقيت في المقام عدة تنبيهات :

الأول : أن جملة من فقهاء غير الامامية ، استدلوا على طهارة أهل الكتاب بقوله تعالى : ﴿ اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن . . . ﴾[1] .

والتحقيق : أنه إن أريد الاستدلال بحلية طعام أهل الكتاب على طهارتهم ، بدعوى : أن هذا التحليل مسوق لنفي النجاسة مباشرة . فهو مندفع ، بأن الظاهر من المقطع القرآني المذكور ، أنه بصدد إلغاء البينونة ، ونفي المقاطعة بين الجماعة المسلمة وأهل الكتاب ، وليس ناظراً إلى نفي النجاسة بعنوانها . ولهذا فإن النص القرآني يحلل طعام المسلمين للكتابي ، كما يحلل طعامه لهم ، ومن الواضح ، أن تحليل طعام المسلمين للكتابي ، ليس في مقام نفي نجاسة المسلم ، بل التحليلان معاً يستهدفان غرضاً تشريعياً واحداً ، وهو ما ذكرناه من إلغاء البينونة ، ولهذا عطف على ذلك جواز نكاح الكتابية أيضاً ، فالسياق كله متجه نحو ذلك ، فهو يدل على أن إضافة الطعام إلى أهل الكتاب ، وكونه طعامهم ، ليس ملاكاً للاجتناب والمقاطعة .

وإن أريد الاستدلال بالآية على الطهارة بدعوى : أنها تفهم ضمناً ، لأن الكتابي لو كان نجساً ومنجساً ، لكان ارتباط الطعام به وكونه طعامه مما يقتضي الاجتناب عنه لنجاسته . فهو موقوف على أن تكون إضافة الطعام إلى أهل الكتاب ، بمعنى ما يعدّونه ويطبخونه من طعام ، كالأمراق مثلاً التي أضافتها إلى الكتابي بهذا المعنى ، مساوقة عادة لملاقاته لها بنحو موجب للسراية .

وأما إذا كانت الاضافة بمعنى ما يكون ملكاً لأهل الكتاب ، وتحت سلطانهم من الطعام ، فمن الواضح أن هذه الاضافة ، لا تتضمن الملاقاة

(١) سورة المائدة الآية ٨ .

المسرية دائماً ، وفي هذا الضوء ، يعلم أنا إذا فسرنا الطعام بالبر ، أو بما كان كالبر من المواد الأساسية للغذاء ، إما لكونه أحد المعنيين للكلمة لغة ، أو لورود تفسير بذلك في الروايات ، فمن الواضح عندئذ ، أن الآية الكريمة أجنبية عن إفادة الطهارة ، لأن ظاهر إضافة الطعام إلى أهل الكتاب ، بناءاً على تفسيره بالبر ونحوه ، إضافة الملكية والسلطنة ، وهذا يجعل مفاد الآية الكريمة نفي الحرمة ، من ناحية كون الطعام ملكاً للكتابي وتحت سيطرته ، في مقابل احتمال حرمته ، ولو من باب لزوم مقاطعة أهل الكتاب ، وقطع التعامل معهم .

وإن فسرنا الطعام بما يكون غذاءاً فعلياً ، فقد يقال ايضاً : بأن الآية لا تدل على الطهارة ، لأن نظرها إلى نفي الحرمة ، من ناحية اضافة الطعام إلى الكتابي باضافة الملكية والسلطنة ، وهذا لا ينافي الحرمة في بعض ما يضاف إليه كذلك ، بسبب الملاقاة المسرية الموجبة للنجاسة .

ولكن الصحيح : أن الطعام ، إذا كان بمعنى ما هو مُعَدّ للأكل فعلاً ، فإن اضافته إلى أهل الكتاب ، ظاهرة في اضافته بما هو معد للأكل ، بحيث تكون حيثية الاعداد مضافة إليهم أيضاً ، وهذا لا يكفي فيه مجرد كونه ملكاً لهم ، بل يعني كونه هو الطعام الذي يعدونه لأكلهم بطبخ ونحوه ، ويكون في معرض تناولهم منه . ونفي الحرمة من ناحية مثل هذه الاضافة ، دال عرفاً على عدم النجاسة ، لأن العادة جارية في مثل هذه الاضافة ، على استتباعها للملاقاة بالرطوبة ، فنفي الحرمة من ناحيتها ، يقتضي عدم النجاسة . فينحصر اساس التشكيك في الاستدلال بالآية الكريمة ، بحمل الطعام على البر ونحوه من المواد ، ولو تعبداً بالتفسير الوارد في الروايات ، اذ معه تكون الاضافة بمعنى الملكية والواجدية ، ونفي الحرمة من ناحيتها ، لا يقتضي نفي النجاسة كما هو واضح .

وقد يتوهم على هذا الاساس : أن تلك الروايات المفسرة بنفسها ، تكون من أدلة نجاسة الكافر ، باعتبارها كأنها مسوقة لنفي افادة الآية للطهارة .

ويندفع : بأن الغرض منها لا ينحصر بـذلك ، بـل قد يكـون هدفهـا نفي افادة الآية لحلّية ذبائح اهل الكتاب ، كما يظهر من بعضها فلاحظ .

الثاني : ان المنتحل للإسلام المحكوم بكفره ، يمكن القول بطهارته . إمـا بدعوى : استفادة ذلك من روايات طهارة أهل الكتاب ، لأن النسبة المزيفـة إلى الكتب السماوية السابقة ، إذا كانت تستوجب الطهارة ، فكذلك النسبة المزيفـة إلى القرآن المجيد ، بالفحوى أو الأولوية .

وإما بتقريب : عدم تمامية دليل على نجاسته ، حتى لو قيـل بنجاسـة أهل الكتاب ، لأن الآية الكـريمة مـوضوعهـا المشرك ، فـلا تشمل المنتحـل للإسـلام الخـالي انتحالـه من الشرك . والـروايـات الـدالـة عـلى النجـاسـة ـ لـو تمت ـ ، فموضوعهـا الكتابي والمجـوسي ونحوه ، فـلا يمكن التعدي من ذلـك إلى مدعي الإسلام ، لاحتمال الفرق واقعاً وارتكازاً .

نعم ، موثقة عبد الله بن أبي يعفور ، وردت في النـاصب وهي : « واياك أن تغتسل من غسالة الحمّام ، ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والنـاصب لنا أهـل البيت ، فهو شـرُّهم . فإن الله تبـارك وتعـالى لم يخلق خلقـاً انجس من الكلب ، وان النـاصب لنـا أهـل البيت لأنجس منـه » .[1] وهـذه الرواية قد يستدل بها لنجاسة الناصب خـاصة . وقـد تلغى خصوصيتـه فيتعدى إلى كل كافر منتحل للإسلام ، أو إلى الكافر مطلقاً .

ويـرد عليـه : ـ مضـافـاً إلى عـدم امكـان التعـدي لـوضـوح الـروايـة في الخصوصية ـ ، أن النجاسة في الرواية لا ظهور لها في النجاسة الحكمية ، بلحاظ التعبير بأنه شرّهم ، والشرّية تناسب النجاسة المعنوية ، وقد جاء الحكم بأنجسية الناصب في مقام تعليل تلك الشرّية ، وتقضي مناسبـات العلة والمعلول ، ظهور الانجسيـة في الحـزازة المعنـويـة أيضـاً ، أو حـدوث الاجمـال المـوجب لسقـوط الاستدلال .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل .

والاجماع يمكن التشكيك في شموله له ، حتى لو قيل بشموله للكتابي ايضاً ، لأن من المحتمل أن يكون المراد من الكافر في كلمات المجمعين ـ أو جملة منهم ، ممن لا ينعقد الاجماع إلا بلحاظهم ـ ، من يدين بملة اخرى غير ملة الإسلام ، لا مطلق من يحكم بكفره . وقد يشهد لذلك عطف الناصب على الكافر في جملة من عبائر المتقدمين ، مع أن المشهور أن الناصب محكوم بكفره ، فلو اريد من كلمة (الكافر) ، المعنى العام ، للزم أن يكون هذا من عطف الخاص على العام ، وهو خلاف الظاهر . وفي بعض عبارات المتقدمين ، عبّر بالكفر بمختلف ملله ، وهو يناسب ما ذكرناه أيضاً .

ومما يعضد افتراض طهارة مدعي الإسلام ، الدليل اللبي . إما بتقريب : أنه لو كان مبنى الشيعة في زمن الأئمة عليهم السلام على نجاستهم، لاشتهر ذلك وشاع الحكم بالنجاسة ، لشدة الكلفة وكثرة الابتلاء ، خصوصاً مع ما خلقه عهد بني أمية من النصب والعداوة لأهل البيت في جملة من الناس ، حتى كان بعض الشيعة في أيام الصادقَين يتحرجون عن الزواج فحصاً عن امرأة سليمة .

وإما بتقريب : انه لولا أن المرتكز طهارة مدعي الإسلام لكثر السؤال من قبل أصحاب الأئمة عليهم السلام ، فإن ابتلاءهم بالناصب ونحوه من المنحرفين ، لم يكن بأقل من ابتلائهم بالكتابي ، فكما كثر السؤال في الكتابي عن شؤون مساورته ، كان ينبغي أن نجد نظير ذلك في محل الكلام ، فعدم ذلك يكشف عن البناء العام على الطهارة .

الثالث : أن النواهي المذكورة في روايات النجاسة ، كالنهي عن السؤر ونحوه ، إن استظهر منها النجاسة ، حملت على التنزه بلا إشكال ، بعد تمامية دليل الطهارة والجمع العرفي بينه وبينها . وأما إذا نوقش في ظهور تلك النواهي في النجاسة ، وبني على أصالتها كما تقدم ، فقد يقال حينئذ : بأن مجرد قيام الدليل على الطهارة ، لا يكفي لرفع اليد عن ظهور تلك النواهي في الالزام ،

فلا بد حينئذ من قرينة على الترخيص في الأفعال التي تعلق بها النهي ، وهي كما يلي :

الأول : الأكل والشرب من سؤر الكتابي . فقد ورد النهي عنه صريحاً في رواية سعيد الأعرج بنقل الصدوق : إذ سأل عن سؤر اليهودي والنصراني ، أيؤكل أو يشرب ؟ قال : لا . وظاهراً في نفس الرواية بنقل الكليني ، إذ لم ترد فيه جملة : (أيؤكل أو يشرب) ، غير أن الأكل والشرب هو المنصرف من الانتفاعات المضافة إلى السؤر بما هو سؤر . ويرفع اليد عن ظهور النهي المذكور في الالزام ، بقرينة صحيحة العيص المتقدمة ، التي استظهرنا منها كون الأكل في قصعة واحدة مع الكتابي ، بقرينة إناطة مؤاكلته بأن يتوضأ .

الثاني : الوضوء بسؤر الكتابي والاغتسال به . فقد جاء في رواية علي بن جعفر المتقدمة : النهي عن الوضوء بماء أدخل الكافر يده فيه ، إلا إذا اضطر إليه ، وهذا النهي إستظهرنا منه النجاسة سابقاً ، فيحكّم فيه دليل الطهارة ، ومع التنزل ، تكون القرينة على الترخيص موثقة عمّار الساباطي المتقدمة ، المرخصة في التوضي من ماء شرب منه اليهودي ، لأن حمل الموثقة على صورة الاضطرار ، ليس عرفياً ، لأنه تقييد بفرد نادر ، فيتعين حمل النهي على التنزه .

ويبقى الاشكال من ناحية قيام الاجماع على عدم جواز الوضوء بسؤر الكتابي ، وهو إجماع لا ترد عليه جملة من التشكيكات التي أوردناها على دعوى الاجماع على النجاسة ، لأن عدم جواز الوضوء بالسؤر المذكور ، مما تعرّض له الأصحاب القدماء في متونهم الفقهية مباشرة . فإن جاء تشكيك ، فهو التشكيك من ناحية كونه مدركياً ، ومستنداً إلى النهي في مثل رواية علي بن جعفر ، مع عدم تحكيم موثقة عمّار الساباطي عليها ، إما للغفلة عن الجمع العرفي . أو لعدم العثور على رواية عمار الصريحة في الجواز ، بلحاظ أنها مما تفرد الشيخ الطوسي بنقلها من بين المشايخ الثلاثة ، رغم عقد الكليني في الكافي باباً بعنوان : (حكم سؤر اليهودي والنصراني . . . الخ) ، وقد نقلها الشيخ ـ على

وكذا رطوباته واجزاؤه ، سواء كانت مما تحله الحياة أوْلاَ[١] .

الظاهر ـ ، من كتاب سعد بن عبد الله ، لا من الأصول المتقدمة ، فلا غرابة في عدم إطلاع الجميع عليه . أو للمناقشة في دلالة الموثقة ، بحملها على صورة الظن ، بقرينة كلمة (على) ، كما صنع الشيخ الطوسي (قدس سره) . أو لغير ذلك من الاحتمالات ، التي إن إستطاعت بمجموعها أن تجعل افتراض مدركية الاجماع معقولاً ، سقط عن الحجية ، ومع هذا ، فإن الاحتياط لا ينبغي أن يترك .

الثالث : النهي عن الصلاة في ثياب الكتابي ، في صحيحة علي بن جعفر المتقدمة : (ولا يصلِّ في ثيابهـا) . ويفهم من ذلك المانعية ، لا الحكم التكليفي . فإن استظهر منها كونها بلحاظ النجاسة ، حُكّم فيها دليل الطهارة ، وإلا كانت القرينة على الترخيص صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في الثوب الذي يستعيره الذمي ، والمرخصة في الصلاة فيه ، بعد معلومية أن المستعير إنما يستعير الثوب ليلبسه ، وأن مناط النهي في صحيحة علي بن جعفر ، كون الثوب مورد لبس الكتابي لا تملّكه له .

الرابع : النهي عن المصافحة في روايتي علي بن جعفر ، وفي كل منهما لا يمكن الحمل على الالزام ، إذ في احداهما : « قال : سألته عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة ، وأرقد معه على فراش واحد ، وأصافحه . قال : لا » . ولما كانت المؤاكلة جائزة ، بقرينة رواية العيص ، تعذّر حمل : (لا) على الالزام . وفي الأخرى : « قال : لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ، ولا يقعده على فراشه ولا مسجده ، ولا يصافحه » . وبعد ثبوت عدم الحرمة في بعض المذكورات ، يمنع السياق عن استفادة حرمة الباقي .

ومن مجموع ما ذكرنا ، ظهر حال غير ما تعرضنا له أيضاً فلاحظ .

(١) نجاسة ما لا تحله الحياة ، من قبيل الشعر من الكافر ، تتوقف على

والمراد بالكافر : من كان منكراً للألوهية ، أو التوحيد ، أو الرسالة ، أو ضرورياً من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضرورياً ، بحيث يرجع انكاره إلى انكار الرسالة ، والاحوط

إطلاق في دليل نجاسته يشمل ذلك . فإن كان الدليل الآية الكريمة ، صح التمسك بالاطلاق ، لإثبات نجاسة المشرك بتمام أجزائه . وكذلك إذا كان الدليل مثل موثقة ابن أبي يعفور ، لأن مقتضى إطلاقها ، حمل النجاسة على تمام أجزاء الناصب ، بل هذا هو مقتضى أشديته من الكلب عرفاً . وأما إذا كان الدليل أخبار الأمر بالغسل عند المصافحة ونحوها ، فمن الواضح عدم الاطلاق فيها لمثل الشعر . وكذلك أخبار السؤر ، إذ لا يصدق السؤر عرفاً بمجرد اصابة الشعر . وينحصر طريق اثبات نجاسة مثل الشعر ـ حينئذ ـ ، بدعوى : الغاء الخصوصية ، لاستبعاد العرف التفكيك بين اجزاء الكافر من حيث النجاسة ، مع أن نسبة الكفر إلى الجميع على نحو واحد ، وليس من قبيل التفكيك في اجزاء الميتة ، بلحاظ اختلاف نسبة الموت إليها . أو فرض اطلاق في معقد الاجماع بنحو يصح التمسك به ، بأن يكون نظر مدَّعي الاجماع إلى النجاسة على الاطلاق ، لا إلى نجاسة الكافر في مقابل ما عليه العامة من الطهارة ، بنحو يلائم مع فرض كونها من قبيل نجاسة الميتة ، ومع فرض كونها من قبيل نجاسة الكلب .

واما رطوبات الكافر ، فواضح أن ماء الريق مثلاً ، ليس من اجزاء الكافر ، كما أن الحليب ليس من اجزاء المرضعة ، فلو جمدنا على ظاهر دليل نجاسة الأجزاء ، لم يشمل الرطوبات ، فتتوقف دعوى نجاستها العينية ، على أن يكون التفكيك بينها وبين الأجزاء في النجاسة العينية غير عرفي . فإن تم ذلك ، كان الدليل اللفظي الدال على نجاسة الكافر ـ على تقدير تماميته ـ ، دالاً على نجاسة هذه الرطوبات ، وإلا كانت نجاستها بالسراية لا بالذات .

الاجتنـاب عن منكر الضـروري مطلقـاً ، وان لم يكن ملتفتاً إلى كـونه ضرورياً[1] .

---

(١) اتضـح مما سبق ، أن النجـاسة لا تـدور مدار الكفـر بعنوانـه ، لكي تثبت نجـاسة كـل من حكم بكفره ، فـالبحث في تحقيق المراد بـالكـافـر ، ليس مفيـداً من ناحيـة اثبات النجـاسة ، وإنمـا ينتج بلحـاظ الآثار الأخـرى الـدائـرة بحسب لسان ادلتها مدار الكفر والإسلام .

وتفصيل الكلام في ذلك : أن من آمن بالمرسل والـرسول ، والتـزم اجمالاً بهذه الرسالة ، فهو مسلم حقيقة . ونريد بالتزامه الاجمالي بالرسالة : ايمانه بأن كل ما يحتمل أو يظن أو يقطع باشتمال الرسالة عليه فهـو حق ، إذا كانت الـرسالـة مشتملة عليـه حقاً ، أي الايمـان بهذه القضيـة الشرطيـة في حـدود الاشيـاء التي يحتمل أو يعتقد باشتمال الرسالة عليها . فمن يرى بطلان شيء ما ، ويحتمل أو يعتقـد في نفس الوقت بـاشتمال الـرسالـة عليه ، فهـذا يعني انه ـ عـلى الأقـل ـ يحتمل فعلاً بطلان الرسالة . واما من يرى بـطلان حسن الظلم حتى لـو حسنته الشريعه ، وهو قاطع في نفس الوقت بعدم تحسين الشريعة له ، فهو مؤمن فعلاً بالشريعة .

واعتبار اي قيد زائد في الإسلام على ما ذكرناه يكون تعبدياً ، وبحاجة إلى دليل ، وقد ذكر بهذا الصدد قيدان :

احدهما : ما ذكره السيـد الاستاذ (دام ظله) ، وهـو الايمان بـالمعاد . إذ ذهب إلى أن انكـار المعاد يـوجب الكفر بعنـوانه ، حتى إذا لم يـرجع إلى الايمـان بالرسالة . وتمسك لاثبات ذلك بآيات لا تدل على المقصود ، كقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم ، فـإن تنازعتم في شيء فـردّوه إلى الله والرسـول إن كنتم تؤمنون بـالله واليوم الآخـر ، ذلك خـير

وأحسن تأويلا ﴾[١] ، وقوله تعالى : ﴿ والمطلّقات يتربّصن بانفسهن ثلاثة قروء ، ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ، إن كنَّ يؤمنَّ بالله واليوم الآخِر »[٢] ، وقوله تعالى : ﴿ ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ﴾[٣] .

وكأن السيد الاستاذ ، يستظهر من عطف الايمان باليوم الآخر على الإيمان بالله ، أنه كالإيمان بالله في كونه دخيلاً في الإسلام وكفر منكره .

ولكنا نلاحظ : أن هذا العطف لا يدل على شيء من ذلك ، وإنما يعبّر عطف الايمان باليوم الآخر عن التهديد بالنار في مقام التأكيد على ما ذكر في صدر الكلام : من الرد إلى الله والرسول ، أو عدم كتمان ما في الأرحام ، ونحو ذلك .

وكذلك إستدل (مُد ظله) : بقوله تعالى : ﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ﴾[٤] . وذلك لعطف الايمان باليوم الآخر على الايمان بالله . غير أن ذلك لا يعني كونه في حكمه الخاص المبحوث عنه هنا .

ويمكن أن يستدل أيضاً بقوله تعالى : ﴿ إني تركت ملّة قوم لا يؤمنون بالله ، وهم بالآخرة هم كافرون ﴾[٥] . إذ بيَّن خصوصيتين في مقام الانتقاص منهم ، وظاهر ذلك كونهما نقصين عَرَضِيين ، فلو كان إنكار الآخرة نقصاً على أساس رجوعه إلى الكفر بالله ، لَمَا تم ذلك .

ويرد عليه : أن كونه نقصاً مستقلاً شيء ، وكون هذا النقص ملاكاً

---

(١) سورة النساء آية ٥٩ .
(٢) سورة البقرة آية ٢٢٨ .
(٣) سورة البقرة آية ٢٣٢ .
(٤) سورة البقرة آية ١٧٧ .
(٥) سورة يوسف الآية ٣٧ .

مستقلاً للكفر شيء آخر ، وعليه ، فَدَخْل الايمان بالمعاد في الإسلام ، إنما هو باعتبار كونه من أوضح وأبده ما اشتملت عليه الرسالة ، وليس قيداً مستقلاً في الإسلام .

والقيد الآخر : ما ذكره جماعة من الفقهاء ، بل إدعي أنه المشهور وهو : أن لا يكون منكراً لضروري من ضروريات الدين .

ومنكر الضروري تارة : يؤدي إنكاره هذا إلى إنكار الرسالة ، لالتفاته إلى الملازمة بينها وبين ما أنكره . وأخرى : يرى عدم هذه الملازمة ، فلا يسري الانكار إلى أصل الرسالة .

ففي الأول ، لا شك في كفره ، وإنما الكلام في الثاني ، الذي يكون كفره مبنياً على أخذ القيد المذكور تعبداً في تحقق الإسلام .

وقد إستدل على ذلك ببعض الروايات ، كرواية عبد الله بن سنان ، المشتملة على : أنه من إرتكب كبيرة وزعم أنها حلال ، أخرجه ذلك من الإسلام[1] .

وقد اعترض على ذلك بأمرين :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) ، من أن الكافر له مراتب وعدة اطلاقات . فقد يطلق الكافر في مقابل المسلم ، وقد يطلق في مقابل المؤمن ، أو في مقابل المطيع ، والشكور ، فلا يتعين الاطلاق بلحاظ الأول . وأنت تلاحظ ، أن الرواية لم يرد فيها التعبير بالكافر ، وإنما قالت بخروجه من الإسلام ، فهو واضح في اللحاظ الأول ، ولا مجال لدعوى الاجمال فيه . على أن لفظ الكافر عند الاطلاق ، ينصرف إلى ما يقابل المسلم أيضاً .

الثاني : ما ذكره المحقق الهمداني (قدس سره) ، من أن الأخذ باطلاق

---

(١) سوف يأتي نص الصحيحة مع مداركها .

الرواية ، يقتضي كفر مستحل الحرام ، سواء كانت حرمته ضرورية أوْلا ، علم بأنه من الإسلام أوْلا ، فيشمل المجتهد الذي يخطيء في فتواه بالحلّية ، وهذا غير مقصود جزماً . فلا بد من تقييد الرواية : إما بكون الحرمة المدعى نفيها ضرورية ، وهذا يناسب الاستدلال بالحديث . وإما بكونها معلومة . وبين القيدين عموم من وجه ، ولا معيِّن للقيد الأول .

وأورد السيد الأستاذ (دام ظله) على ذلك : بأن مقتضى إطلاق الرواية ، كفر كل من إستحل حراماً ، ويرفع اليد عن هذا الاطلاق بمقدار ما يقتضيه قطعنا بعدم كفر مستحل الحرام بدون ضرورة ولا علم ، ويبقى الباقي تحت إطلاق الرواية ، فيتم الاستدلال بها .

والتحقيق : أن الرواية لا تشمل في نفسها المجتهد المستحل باجتهاده للحرام ، وتختص بالمستحل الذي تنجزت عليه الحرمة بالعلم أو غيره من المنجزات . ومثل هذا الاستحلال يوجب الكفر ، لتعارضه مع الايمان الاجمالي بالرسالة ، ولا يفي ذلك بمقصود المستدل ، وفيما يلي نص الرواية لكي يتضح الحال :

« عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله (ع) ، عن الرجل يرتكب الكبيرة فيموت ، هل يخرجه ذلك من الإسلام ، وإن عذب كان عذابه كعذاب المشركين ، أم له مدة وإنقطاع ؟ فقال : من إرتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنها حلال ، أخرجه ذلك من الإسلام ، وعذب أشد العذاب ، وإن كان معترفاً أنه ذنب ومات عليها ، أخرجه من الايمان ولم يخرجه من الإسلام ، وكان عذابه أهون من عذاب الأول »[١] .

ومن الواضح ، إختصاص الرواية بمن تنجزت عليه الحرمة ، بقرينة العقاب ولفظة الارتكاب . وعليه ، فلا يستفاد من الرواية كفر من أنكر

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب مقدمة العبادات .

الضروري لشبهة أوجبت غفلته عنه ، مع إيمانه الاجمالي بالرسالة .

ثم إن الرواية ، لو تمت دلالتها على كفر المستحل ولو لشبهة . فاثبات تمام المدعى بها يتوقف : أولاً : على الغاء خصوصية استحلال الحرام ، لكي يتعدى إلى انكار غير الحرمة من الاحكام الضرورية . وثانياً : على الغاء دخل الارتكاب الفعلي للحرام في الحكم بالكفر ، كما هو مقتضى الجمود على عبارة الرواية .

ومثل هذه الرواية بعض الروايات الاخرى ، كرواية مسعدة بن صدقة ، عن ابي عبد الله (ع) قال : ـ في حديث ـ : « فقيل له : أرأيت المرتكب للكبيرة يموت عليها ، أتخرجه من الايمان ، وان عذب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين ، أوْلَهُ انقطاع ؟ . قال : يخرج من الاسلام اذا زعم انها حلال ، ولذلك يعذب باشد العذاب . . . »[1] .

وفي بعض الروايات ، علّق فيها الحكم بالكفر على عنوان الجحود ، كما في رواية داوود بن كثير الرقي قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : سنن رسول الله (ص) كفرائض الله عز وجل ؟ فقال : ان الله عز وجل فرض فرائض موجبات على العباد ، فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافراً . . . الحديث »[2] . وقد اخذ في هذا الحديث (الجحود) ، وهو انما يعلم بصدقه عند العلم ، فلا يستفاد من الرواية اكثر مما تقتضيه القاعدة .

وهناك رواية العجلي ، عن ابي جعفر (ع) قال : « سألته عن ادنى ما يكون العبد به مشركاً . فقال : من قال للنواة انها حصاة ، وللحصاة انها نواة ثم دان به »[3] .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات .
(٢) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات .
(٣) الكافي للكليني الجزء الثاني ص ٣٩٧ من الطبعة الحديثة .

وولد الكافر يتبعه في النجاسة(١) .

وتوضيح ذلك : ان الانسان قد يقول للنواة انها حصاة في مقام الكذب ، وهذا خارج عن فرض الرواية . واخرى : يقول ذلك ويجعله ديناً ، بنحو لا بد من الجري على طبقه اعتقاداً او عملاً ، وهذا تشريع لدين في مقابل الله تعالى ، وشرك ، بمعنى انه اشرك مع الله غيره في احد المقامات التي ينفرد بها ، وهو مقام تشريع الدين . غير ان الرواية لا تدل على ان هذا الاشراك مع الله في مقام التشريع يوجب الكفر ، بالمعنى الذي تترتب عليه الآثار المعهودة للكفر .

(١) قد يقرِّب القول بنجاسة ولد الكافر ـ كما عليه المشهور ـ ، بعدة وجوه :

منها : التمسك باستصحاب النجاسة ، الثابتة له عندما كان دماً أو منياً .

ويدفع : بتغير الموضوع بالاستحالة .

ومنها : التمسك باستصحاب النجاسة ، الثابتة له عندما كان جنيناً باعتبار جزئيته للكافر ، فيما إذا ولد من ام كافرة .

ويدفع : بان الجنين ليس جزءاً من الام ، ولا تشمله نجاستها العينية .

ومنها : التمسك بنفس دليل نجاسة الابوين ، لاثبات نجاسته بالفهم العرفي ، لان الولد عصارة الابوين ، كما يفهم نجاسة المتولد من كلب وخنزيرة من دليل نجاستهما .

ويدفع : بان الولد انما يكون كذلك بلحاظ الصفات الطبيعية للابوين ، فلا يتم هذا البيان في مورد كان ملاك نجاسة الابوين صفة عَرَضية كالكفر .

ومنها : ما دل على عقاب اولاد الكفار وكفرهم ، فيشملهم دليل نجاسة الكافر . ويرد عليه :

أولاً : ان هذا موقوف على تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الكافر بنحو مفيد في المقام .

وثانياً : ان تلك الروايات منافية بظاهرها للعدل الالهي ، وذلك كرواية عبد الله بن سنان : « عن ولد الكفار الذين يموتون قبل البلوغ ؟ قال : كفار يحشرون إلى جهنم » . فلا بد من طرحها . مضافاً إلى ان بعضها لا يدل على اكثر من تسجيل العقاب ، وبعضها وان طبق عنوان (الكافر) ، كما في الرواية المذكورة ، الا انه بقرينة سؤال السائل عن حال ما بعد الموت ، يتجه التطبيق على هذه الحالة ، وينحصر اثره حينئذ بالعقاب .

ومنها : ما دل في احكام الأسر ، على ان اسلام الأب اسلام ولده[1] . والاستدلال بذلك ، يتوقف على ان يكون ذلك مقتضياً ـ عرفاً او عقلاً ـ ، لتنزيل كفره منزلة كفر ولده ايضاً بلحاظ سائر الاحكام ، بما فيها النجاسة ، بناءاً على كونها حكماً لطبيعي الكافر . واقتضاؤه لذلك ممنوع كما هو واضح .

ومنها : دعوى : ان ولد الكافر كافر حقيقة ولو لم يكن مميزاً ، لان التقابل بين الاسلام والكفر تقابل التناقض ، أو تقابل العدم والملكة مع اخذ القابلية النوعية ، فيشمله دليل نجاسة الكافر .

ويرد عليه :

اولاً : عدم وجود اطلاق لفظي في دليل نجاسة الكافر ليشمله ، ولا يكفي مجرد كفره لكي تشمله روايات نجاسة الكتابي كما هو واضح .

وثانياً : ان فرض كون الكفر مقابلاً للاسلام باحد النحوين المذكورين ، على خلاف المرتكز العرفي والمتشرعي ، القاضي بكون الكفر مقابلاً للاسلام بتقابل العدم والملكة ، مع اخذ القابلية الشخصية في طرف العدم ، أو بتقابل

---

(١) لاحظ وسائل الشيعة للحر العاملي كتاب الجهاد باب ٤٣ .

التضاد ، كما قد يستظهر من رواية زرارة ، عن ابي عبد الله عليه السلام : « لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا »[١] ، ورواية محمد بن مسلم قال : « كنت عند ابي عبد الله (ع) جالساً عن يساره ، وزرارة عن يمينه ، فدخل عليه ابو بصير فقال : يا ابا عبد الله ، ما تقول فيمن شك في الله ؟ فقال : كافر يا ابا محمد . قال : فشك في رسول الله ؟ فقال : كافر . ثم التفت إلى زرارة ، فقال : انما يكفر اذا جحد »[٢] . اذ قد يفهم من الروايتين ، ان الكفر بمعنى الجحود ، وهذا امر وجودي . ويقيد صدر الرواية الثانية الدال على كفر الشاك ، بما اذا جحد وانكر .

غير أن لازم ذلك ، الحكم بعدم كفر الشاك في الله والنبوة غير المنكر ، وهو على خلاف الارتكاز . ومن هنا قد تحمل الروايتان على مرحلة البقاء والنظر إلى من كان مسلماً في نفسه ، وأنه لا يخرج من الاسلام بمجرد عروض الشك ما لم ينكر ، فيدل ذلك على أن الشك الطاريء لا يخرج عن الاسلام . بل قد تكون الرواية الأولى ناظرة إلى الجهل ببعض الفروع والأحكام ، بعد إفتراض الايمان بالله ورسوله ، وتكون بصدد بيان أن الجاهل بها ، إذا لم يتسرع بالانكار والجحود فهو باق على إسلامه ، وهذا معنى ثابت على القاعدة .

وعلى أي حال ، فان لم يثبت كون التقابل بين الكفر والاسلام بنحو التضاد ، فهو من تقابل العدم والملكة . وليس الكلام في تطبيق المصطلح الفلسفي لهذا العنوان ، حتى يقال : انه يكفي فيه القابلية النوعية ، بل في الاستظهار العرفي القاضي بأخذ القابلية الشخصية في المقام ، وعليه ، فلا يمكن أن يصدق عنوان الكافر على غير المميز من أولاد الكفار .

ومنها : الاجماع المدعى في لسان جماعة ، من تبعية أولاد الكفار لهم في النجاسة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٦ من ابواب حد المرتد .

الا اذا اسلم بعد البلوغ أو قبله ، مع فرض كونه عاقلاً مميزاً ، وكان اسلامه عن بصيرة على الاقوى(١) .

وهذا الاجماع ، قد يقرّب بصيغة : الاجماع البسيط . وقد يقرب بصيغة الاجماع المركّب ، اذ يقال : إن ولد الكافر المميز المعتنق لدين أبويه ، نجس بلا إشكال ، لكفره . ويضم إلى ذلك ، الاجماع على عدم الفصل بينه وبين غيره من أولاد الكفار ، فيحكم بنجاسة الجميع .

أما التقريب الاول ، فيرد عليه : أن التبعية بهذا العنوان ، ليست موجودة في جملة من كلمات الفقهاء الأقدمين ، وإنما الوارد مصاديق التبعية في بعض الموارد ، كما في باب الأَسْر ، والتغسيل ، وعدم التوارث . ومن المحتمل أن يكون ذلك ، منشأً لحدس أو إستظهار الاجماع على كبرى التبعية مطلقاً حتى في النجاسة ، فيكون من الاجماعات المدعاة على أساس الحدس التي لا معول عليها . ويؤيد وهن الاجماع ، تعبير العلامة بـ (الأقرب) ، واحتمال كونه مدركياً ومستنداً إلى بعض الوجوه الأخرى .

وأما التقريب الثاني ، فيرد عليه : ان عدم الفصل غير الاجماع على الملازمة ، والمفيد هو الثاني ، وما قد يدعى إحرازه هو الأول .

وعليه فلا موجب للحكم بنجاسة أولاد الكفار .

(١) إذا بني على نجاسة ولد الكافر ، فلا شك في إرتفاع النجاسة العينية بالإسلام بعد البلوغ ، على ما سيأتي في بحث المطهرات ، إن شاء الله تعالى . وأما إذا أسلم ولد الكافر قبل بلوغه ، فقد يقال : بطهارته ، لعدم شمول دليل النجاسة له ، لأن دليل نجاسة ولد الكافر إن كان هو الاجماع ، فلا شك في إختصاصه بغير الصبي المسلم ، وإن كان نفس دليل نجاسة الكافر ـ لأن كل من هو غير مسلم كافر ـ ، فمن الواضح عدم شموله لمورد الكلام .

ولا فرق في نجاسته بين كونه من حلال ، او من الزنـا[١] ، ولو في مذهبه .

ـــــــــــــــــــ

ولكن التحقيق : أن هـذا لا يكفي لـلحكـم بـطهـارتـه ، إذ يجـري استصحاب النجاسة العينية ، مع عدم قيـام دليل إجتهـادي على الـطهارة ، لأن الموضوع العرفي للقضية المتيقنـة محفوظ في مـرحلة البقاء ، وذلـك لأن الموضـوع العرفي للنجاسـة هو الجسم دائـماً ، وسائـر الجهات الأخـرى حيثيات تعليليـة ، فمتى شك في بقاء النجاسة مع إنحفاظ ذات الجسم جرى إستصحابها .

ولو سلّم أن العنوان مقوم للموضوع عرفاً ، فالعنوان النجس حدوثاً ليس عنوان الكافر ليقال بعدم انحفاظه بعد تبدل الكفر بالاسلام ، بل هو عنوان ولد الكـافر ، وهـذا محفوظ بنفسـه في مرحلة البقـاء ، غايـة الأمر ، يشـك في بقـاء النجاسة ، للشك في دخل عدم الاسلام في موضوع الحكم بالنجاسـة ، وهذا لا ينافي إنحفاظ الموضوع العرفي ، فان العرف لا يرى نجاسة من أسلم من صبيان الكفـار ، على تقـدير ثبـوتها ، نجـاسة حـادثة ، بـل يراهـا إستمـرار النجـاسـة السابقة ، وعليه ، يشكل الحكم بطهارة أولاد الكفـار إذا أسلموا قبـل البلوغ ، ما لم يقم دليل إجتهادي على طهارتهم ، ولا يوجـد مثل هـذا الدليـل ، حتى مع البناء على قبـول اسلامهم ، لعـدم وجود دليـل اجتهادي لفـظي على طهـارة كل مسلم ليتمسك باطلاقه للصبي المذكور ، فالاستصحاب محكم .

(١) قد يقال : ان المسألة مبنية على انـه ، هل يستفـاد من ادلة نفي ارث ولد الزنا نفي الولدية شـرعاً أوْلاَ ؟ . فعـلى الاول : لا موجب للحكم بنجـاسة ابن الكافر من الزنا . وعلى الثاني : يكون ولد الكـافر حقيقـة وشرعـاً ، فيشمله دليل نجاسة اولاد الكفار .

ولكن التحقيق : ان المسألة غير مبنية على ذلك ، بل قد يقال : بالـطهارة

ولـو كان احـد الابوين مسلماً فـالولـد تابـع له ، اذا لم يكن عن زنا[١] ، بل مطلقاً على وجه[٢] مطابق لاصل الطهارة .

(مسألة ـ ١) الاقوى طهارة ولد الزنـا من المسلمين[٣] ، سـواء

حتى على التقدير الثاني ، لعدم وجود اطلاق لفظي في دليـل نجاسـة ولد الكـافر ليتمسك به .

وقد يقال : بالنجاسة حتى على التقدير الأول ، بدعوى : انه إذا تم دليل لفظي على نجاسة ولـد الكافـر ، فهو يـدل بالفحـوى العرفيـة على نجـاسة ولـد الزنا ، اذ لا يحتمل عرفاً كون طيب المولد دخيلاً في ايجاد النجـاسة ، فهـذه نكتة لانفهام نجاسة ولد الزنا من الدليل المذكور بالفحوى العرفية .

(١) لقصور دليل النجاسة عن الشمول لهذه الحالة .

ولتحقيق ذلك ، لا بد من ملاحظة نوع الدليل ، فان كان مدرك نجـاسة ولد الكافر التمسك باستصحاب النجاسة الثابتة عند كون الـولد منياً او جنيناً ، جرى هذا المدرك في المقام ايضاً ، وان كان مـدرك النجاسـة نفس دليل نجـاسة الوالدين ، باعتبار كون الولد عصارة لهما ، فلا يشمـل صورة اسـلام احدهمـا ، واذا كان المدرك مثل رواية ابن سنان الحاكمة : بان ولد الكفار يدخلون مداخـل آبائهم ، او رواية حفص الحاكمة : بان اسلام الأب اسلام لولده ، فهو منـطبق في حالة كون الاب كافراً ولو كانت الام مسلمة .

(٢) لأن قصور مدرك النجاسة على بعض التقادير ، ثابت في فـرض كون التولد من المسلم بسبب الزنا ايضاً ، فلاحظ .

(٣) لأن الأصل طهارته . وما قد يستدل به على نجاسته ، إما نفس دليل نجاسة الكافر ، بدعوى كونه كافراً ، وإما الروايات الخاصة الواردة في سؤره .

كـان من طرف او من طـرفين ، بـل وان كان احـد الابوين مسلماً كـما مر .

أما الأول : فيرد عليه :

أولاً : انه لا إطلاق في دليل نجاسة الكافر ، ليتمسك به لاثبات نجـاسة ولد الزنا ، ولو ثبت كون هذا الوصف سبباً في كفره تعبداً .

وثانياً : انه لا دليل على كفر ولد الزنـا ، سوى مـا قد يتـوهم من إستفادة ذلك مما دل على عدم قبول شهادته ، وعدم جواز الائتمام به ، وعدم كـون ديته دية المسلم ، ودخوله النار ، بدعوى : أن نفي تلك الآثـار عن ولد الـزنا ، مـع ضم أصـالة عـدم التخصيص في أدلتها ، ينتـج خـروجهـا تخصصـاً ، المسـاوق لكفره .

ويندفع : بـأنه لا تجـري أصالـة عـدم التخصيص لاثبـات التخصص ، مضافاً إلى أن جملة من الآثار المنفية ، آثار لما هو أخص من الاسلام .

ودعوى : أن المستظهر من الروايـات المذكـورة ، تنزيـل ولد الـزنا منـزلة الكافر بلحاظ جميع الآثار ، مدفوعة : بأن السنتها خـالية من التنـزيل ، أو غـير وافية باطلاقها ، فلا دليل إذن عـلى كفر ولـد الزنـا ، بل ان الكفـر الحقيقي غير محتمل وجداناً ، إذ يرى خلافه في الخارج .

وأما الثاني : فقد استدل بجملة من الروايات على نجاسته :

منها : رواية ابن ابي يعفور ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالـة الحمّام ، فـان فيها غسـالة ولـد الزنـا ، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء ، وفيها غسالـة الناصب وهـو شرّهمـا ، ان الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب ، وان الناصب اهون على الله من الكلب »[1] .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١١ من ابواب الماء المضاف والمستعمل .

ويرد على التمسك بالرواية : ان الاستدلال على النجاسة ، ان كان بالنهي عن غسالة ولد الزنا ، فهو انما يكون ارشاداً إلى النجاسة ، فيما إذا لم يكن المورد معرضاً عرفاً ومتشرعياً ، لاحتمال حزازة معنوية ، والا كان مجملاً من هذه الناحية ، والمقام من هذا القبيل .

وان كان بقوله : « لا يطهر » ، فهو انما يدل اذا كانت الطهارة في مقابل النجاسة ، لا في مقابل طيب المولد ، الذي هو نحو طهارة يقابلها نحو مناسب لها من القذارة ، وهذا النحو من الطهارة ، ان لم يكن هو المنصرف في المقام ، فلا اقل من احتماله بنحو يوجب الاجمال ، بل يشهد له قوله : « لا يطهر إلى سبعة آباء » ، مع وضوح عدم النجاسة بالمعنى المصطلح في الولد الشرعي لابن الزنا .

ومما يعزز حمل الحزازة على جهة معنوية : التعبير بالشر والهوان في مقام المقايسة بين الناصب وولد الزنا ، أو بينه وبين الكلب .

وقد ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) : أن الاخبار الناهية عن الاغتسال من البئر التي تجتمع فيها غسالة ماء الحمّام ، معللاً بأن فيها غسالة ولد الزنا ، لا دلالة لها على نجاسة ولد الزنا ، وذكره مقارناً للنصارى واليهود ، لا يقتضي نجاسته ، لأن النهي بالاضافة إليهم ليس من باب النجاسة . غير انّا لم نجد عَطْفَ اليهودي والنصراني على ولد الزنا ، في أي رواية من الروايات الناهية عن الاغتسال من بئر ماء الحمام ، حتى تتوهم قرينيته على النجاسة ، وإنما ذكر الناصب كما في هذه الرواية ، أو الجنب ، أو الزاني ، كما في بعض الروايات الآتية . اللهم الا ان يريد مرسل الوشّا الآني : غير انه لم يذكر فيه ماء الحمّام أصلاً .

ومنها : رواية حمزة بن أحمد : « سألته ـ أو سأله غيري ـ عن الحمّام . قال : أدخله بمئزر ، وغض بصرك ، ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب ، وولد الزنا ، والناصب لنا أهل

البيت وهو شرّهم »[١] . ويظهر الحال في رد الاستدلال بها مما تقدم .

ومنها : ما رواه علي بن الحكم ، عن رجل ، عن أبي الحسن (ع) - في حديث - ، انه قال : « لا تغتسل من غسالة ماء الحمّام ، فانه يغتسل فيه من الزنا ، ويغتسل فيه ولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت وهو شرّهم »[٢] . ويتضح الايراد عليه مما تقدم . مضافاً إلى إدراج الاغتسال من الزنا في نفس السياق ، فانه قرينة على ملاحظة الحزازة المعنوية ، وإلا فلا فرق بين الاغتسال من الزنا والإغتسال من جنابة أخرى من ناحية النجاسة والطهارة ، بقطع النظر عن فرض إتفاق العرق أحياناً ، بناءاً على نجاسة عرق الجنب من الحرام .

ومنها : مرسل الوشاّ ، عمن ذكره ، عن ابي عبد الله : « انه كره سؤر ولد الزنا ، وسؤر اليهودي ، والنصراني ، والمشرك ، وكل من خالف الاسلام ، وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب »[٣]. ويرد عليه : ان الكراهة تلائم مع الكراهة المصطلحة . والسياق ، كما يشتمل على ما هو مفروض النجاسة كالمشرك ، كذلك يشتمل على ما ثبتت طهارته كالكتابي . هذا مضافاً إلى ان النهي عن سؤر انسان لا يدل على النجاسة ، كما تقدم .

وهناك رواية لزرارة : « لا خير في ولد الزنا . . . الحديث »[٤] . واخرى لمحمد بن مسلم : « لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب إلي من ولد الزنا . . . الحديث »[٥] . وكونهما غير دالتين على النجاسة ، في غاية الوضوح ، وعليه فولد الزنا محكوم بالطهارة .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١١ من ابواب الماء المضاف والمستعمل .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاسئار .

(٤) ثواب الاعمال للصدوق ص ٢٥٤ .

(٥) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧٥ من ابواب احكام الاولاد .

(مسألة ـ ٢) لا إشكال في نجاسة الغُلَاة[1] .

---

(١) لمحاولة إثبات النجاسة للغلاة طريقان :

الأول : إثبات نجاستهم ابتداءاً ، بقطع النظر عن كفرهم .

ويستدل لذلك : بما عن الكشي ، بسنده عن أبي الحسن (ع) ـ في أمر فارس بن حاتم ـ ، من قوله : « ولكن صونوا أنفسكم عن الخوض والكلام في ذلك ، وتجنبوا مساورته . . . الحديث » ، فيستفاد من النهي عن مساورته ، كونه نجساً .

ولكن الرواية غير تامة سنداً ، ولا متناً ، ولا دلالة .

أما السند : فلضعفه بعدة أشخاص منهم : جبرئيل بن أحمد ، الذي يروي عنه الكشي ، وعلي بن محمد . وأما المتن ، فلوقوع الاختلاف فيه ، إذ رويت فقرة الاستدلال بعبارة (وتَوَقّوا مشاورته)[1] .

وأما الدلالة : فلأن المساورة المنهي عنها ، لم يعلم كونها من السؤر ، بمعنى النهي عن سؤره ، ليتوهم دلالة ذلك على النجاسة ، بل لعلها بمعنى المواثبة والمنازعة ، لأن ساوره لغةً ، بمعنى حافزه وزاحمه وواثبه ، فيرجع إلى النهي عن الدخول معه في الجدال والقيل والقال .

هذا مضافاً إلى عدم وجود إطلاق في الرواية ، يمكن التمسك به لتمام أصناف الغلاة ، لورودها في شخص خاص .

الثاني : إثبات نجاستهم من حيث الكفر . وهذا مركَّب من مقدمتين : **إحداهما** : أن الكافر نجس . **والأخرى** : أن الغلو يستوجب الكفر . أما المقدمة الأولى : فقد تقدم الاشكال في إطلاقها لمنتحلي الاسلام ، وعليه ،

---

(١) اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي الحديث ١٠٠٤ و ١٠١٠ .

فالغلاة الناسبون أنفسهم إلى الاسلام ، ليسوا مشمولين لدليل النجاسة ، ولو ثبت كفرهم .

وأما المقدمة الثانية : فتوضيح الحال فيها : أن الغلو تارة : يكون بلحاظ مرتبة الألوهية ، وأخرى : بلحاظ مرتبة النبوة ، وثالثة : بلحاظ شؤون أخرى ، من الشؤون المتصلة بصفات الخالق تعالى وأفعاله .

أما الغلو بلحاظ مرتبة الألوهية ، فيتمثل تارة : في اعتقاد الشخص بأن من غلا في حقه هو الله تعالى . وأخرى : في اعتقاده بأنه غير الله الواجب الوجود ، إلا أنه شرايكه في الألوهية واستحقاق العبادة ، إما بنحو عَرَضي ، أو بنحو طولي . وثالثة : في اعتقاده بحلول الله أو اتحاده مع ذلك الغير ، وكل ذلك كفر :

أما الأول : فلأنه إنكار لله .

وأما الثاني : فلأنه إنكار للتوحيد

وأما الثالث : فلأن الحلول والاتحاد ، مرجعهما إلى دعوى الوهية غير الله ، لأنهما بالنظر العرفي واسطتان في الثبوت ، فينافي مع عقد المستثنى منه بحسب المدلول العرفي لشهادة « أن لا إله إلا الله » ، بل ينافي مع عقد المستثنى أيضاً ، لأن كلمة : « الله » ، في عقد المستثنى بحسب مدلولها الارتكازي ، تشتمل على كثير من الصفات المنافية لأحوال من غلا في حقه كالمشي في الأسواق ، والأكل ، والشرب .

وأما الغلو بلحاظ مرتبة النبوة ، فيتمثل في اعتقاد المغالي بأن من غلا في حقه أفضل من النبي ، وأنه همزة الوصل بين النبي والله ، أو أنه مساو له على نحو لا تكون رسالة النبي بين الله والعباد شاملة له . وكل ذلك يوجب الكفر ، لمنافاته للشهادة الثانية بمدلولها الارتكازي في ذهن المتشرعة ، المشتمل على التسليم بأن النبي (ص) ، رسول الله إلى جميع المكلفين من دون استثناء .

والخوارج ، والنواصب(١) .

وأما الغلو بلحاظ الصفات والأفعال ، بمعنى نسبة صفة أو فعل لشخص ليس على مستواهما ، فإن كان اختصاص تلك الصفة أو الفعل بالله تعالى من ضروريات الدين ، دخل في إنكار الضروري على الخلاف المتقدم فيه ، وإلا لم يكن كفراً .

ويدخل في الأول : إدعاء تفويض الأمر من الله تعالى لأحد من عباده ، ونسبة الخلق ، والاحياء ، والاماتة ، ونحو ذلك من أنحاء التدبير الغيبي لهذا العالم إلى أحد من الناس .

وقد يستدل على استتباع الغلو للكفر مطلقاً ، ولو تعبداً ، برواية مرازم ، قال : قال أبو عبد الله (ع) : « قل للغالية توبوا إلى الله ، فإنكم فساق كفار مشركون »(١) . وهذا الاستدلال غير تام .

أما أولاً : فلضعف سند الرواية بعلي بن محمد .

وأما ثانياً : فلضعف الدلالة ، باعتبار تكفل الرواية لقضية خارجية ، حيث يأمر الامام الراوي أن يقول للغالية ذلك الكلام ، فلا بد أن يكون المنظور جماعة معينين ، وليس الغلو بعنوانه مذهباً معيناً محدداً ، وإنما هو درجات وألوان ، فتكفير جماعة منهم لا يثبت كفر الغلاة على الاطلاق . والجمع بين الفسق والكفر والشرك في سياق واحد ، مما يوهن أيضاً دلالة الكفر على المعنى المساوق للمروق من دين الاسلام .

(١) لإثبات نجاسة النواصب طريقان ، كما تقدم في الغلاة .

الأول : محاولة الاستدلال على نجاستهم ابتداءاً بعدة روايات .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من أبواب أحكام حد المرتد ح ٤١ .

منها : روايات حمزة بن أحمد ، وعلي بن الحكم ، عن رجل ، وابن أبي يعفور ، المتقدمة في بحث نجاسة ولد الزنا ، مع المناقشة في دلالتها على النجاسة ، مضافاً إلى ضعف أسانيدها جميعاً .

ومنها ـ موثقة عبد الله بن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله المتقدمة في أدلة نجاسة الكافر ، والتي جاء فيها : « وإياك أن تغتسل من غسالة الحمّام ، ففيها تجتمع غسالة : اليهودي ، والنصراني ، والمجوسي ، والناصب لنا أهل البيت فهو شرّهم ، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب ، وإن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه » .

ويرد على الاستدلال بها : أن أنجسية الناصب من الكلب ، ذكرت تعليلاً لقوله : « فهو شرهم » ، وشرّية الناصب ظاهرة في الحيثية المعنوية ، وهذا إن لم يوجب ـ للزوم التناسب بين العلة والمعلول ـ ، حمل النجاسة على جهة معنوية أيضاً ، فلا أقل من اقتضائه لإجمال كلمة النجاسة في جانب التعليل .

ومنها : رواية خالد القلانسي المتقدمة في أخبار نجاسة أهل الكتاب ، قال : « قلت لأبي عبد الله : ألقى الذمي فيصافحني . قال : امسحها بالتراب وبالحائط . قلت : فالناصب . قال : اغسلها » . والرواية ساقطة دلالة ، لأن غلبة عدم الرطوبة المسرية عند المصافحة ، مع ارتكاز عدم التنجيس بدونها ، قرينة على أن الأمر بالغسل تنزيهي ، أو لجهة معنوية ، وساقطة سنداً ، لعدم ثبوت وثاقة أكثر من واحد من رجال السند ، كعلي بن معمر ، وكذلك خالد القلانسي ، بناءاً على عدم ثبوت وحدته مع خالد بن ماد القلانسي الذي وثقه النجاشي والشيخ ، لتعدد خالد القلانسي ، بشهادة ذكر الشيخ الطوسي في رجاله الثلاثة بهذا الاسم في أصحاب الإمام الصادق ، واقتصار فهرستي الشيخ والنجاشي على خالد بن ماد القلانسي . وتوثيقه ليس قرينة على وحدة العناوين الثلاثة ، لاختصاص الفهرستين بالمصنفين خاصة ، اللهم إلا أن يدعى ، انصراف خالد القلانسي المطلق إلى المصنف ، وعلى أي حال ، يكفي

عدم ثبوت وثاقة علي بن معمر في سقوط الرواية .

ثم لو ثبتت نجاسة النواصب بدليل مباشر ، فقد يدعى أن ذلك يكون بنفسه دليلاً على كفرهم ، لأن المسلم لا يحكم بنجاسته .

ويرد على ذلك : **أولاً** : انه لم يدل دليل اجتهادي لفظي على أن كل مسلم طاهر ، ليتمسك به لإثبات عدم الاسلام عند قيام الدليل على عدم الطهارة . **وثانياً** : أنه من التمسك بالاطلاق أو العموم في موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصص .

الثاني : إثبات نجاستهم بملاك الكفر ، وقد تقدم الاشكال في الكبرى ، لعدم شمول دليل نجاسة الكافر لمنتحلي الاسلام .

وأما الصغرى : فإن بلغ بغض الناصبي لأهل البيت ، إلى درجة يحمل معها ما يقطع أو يحتمل صدوره من النبي في حقهم على الخطأ والهوى ، فهذا خلاف التصديق الاجمالي بالرسالة المقوم للاسلام ، فيوجب الكفر . واما إذا كان بغضه سبباً في جزمه بعدم صدور شيء من المدح والتكريم من النبي (ص) في حق أهل بيته ، فينكر على هذا الأساس ورود أمر من الشريعة بالولاء لهم ولو بالمعنى الأعم ، فهذا يوجب الكفر ، إذا قلنا بأن منكر الضروري بما هو منكر لذلك ، كافر ، لأن إنكار لزوم ولايتهم بالمعنى الأعم ، إنكار لما هو ثابت بالضرورة من الدين .

ولو تشكك أحد في بلوغ وضوح هذه الولاية إلى درجة الضرورة بسبب عوامل الضغط والإخفاء والتحريف ، لم يكن ذلك مهماً ، لأن مدرك كفر منكر الضروري ، لو قيل به ، إنما هو رواية عبد الله بن سنان المتقدمة ، ولم يؤخذ فيها عنوان انكار الضروري ، بل أخذ عنوان من يرتكب الكبيرة وهو يرى أنها حلال ، وهذا العنوان منطبق في محل الكلام جزماً ، والمتيقن خروجه بالتخصيص من إطلاق الرواية ، لا يشمل الناصبي المذكور . وإما إذا لم نقل

بموضوعية إنكار الضروري بعنوانه للكفر ، فلا يثبت الكفر في الحالة المذكورة ، إلا أنه يمكن أن يتمسك حينئذ لإثبات الكفر في مطلق الناصب والمبغض لأهل البيت ، بالروايات الواردة بمضمون : حبنا إيمان وبغضنا كفر ، وبعضها صحيح السند[١] ، فيدل على أن عدم بغضهم شرط تعبدي في الاسلام ، لأن الظاهر من الكفر المعنى المقابل للاسلام . وتوصيف الحب بأنه إيمان ، لا يعني إرادة المرتبة المقابلة للايمان من الكفر ، لأن كون حبهم إيماناً ، يقتضي ثبوت ما يقابل الايمان بمجرد عدم حبهم ولو لم يكن هناك بغض ، وهذا يناسب مع كون بغضهم كفراً ، وسوف يأتي تتمة تحقيق ونقد لهذا الاستدلال عند الحديث عن المجسِّمة .

هذا حكم الناصب عموماً .

وأما الخوارج ، فقد يقال : إن الخوارج بمعنى الفرقة الخاصة المكفِّرة لأمير المؤمنين عليه السلام ، يندرجون في النواصب ، فيحكم بكفرهم ، وبنجاستهم ، إذا بني على كفر النواصب ونجاستهم ، والخوارج بمعنى الخارجين على إمام زمانهم ، المحاربين لحجة الله في خلقه ، لا يتعين أن يكونوا نصّاباً ، إذ قد تكون محاربتهم للامام بسبب أغراءات المقام وشهوة الجاه مع عدم بغض الامام .

والتحقيق : أن نجاسة الناصبي أو كفره ، إن كان المدرك لإثبات ذلك ، ما دل على أن بغضهم كفر ، لم يشمل هذا الدليل بلفظه الخارج على الامام بدون بغض ، وتبقى حينئذ دعوى : إمكان الشمول بالفحوى العرفية . وإن كان المدرك ، روايات النهي عن سؤر الناصب لأهل البيت ، فمن الواضح أن من يحاربهم ويعتدي عليهم من أوضح مصاديق الناصب ، لأنه ينصب لهم العداوة ، فينطبق عليه العنوان وإن لم يكن مبغضاً بقلبه . وإن كان المدرك ما

---

(١) الوسائل للحر العاملي . باب ١٠ من أبواب حد المرتد .

واما المجسِّمة(١) .

دل على كفر منكر الضروري ، فقد لا يكون المبغض منكراً للضروري ، وقد يكون المحارب غير المبغض منكراً للضروري ، إذا ادعى وجوب محاربة أهل البيت وقتالهم ، مع ضرورة عدم ثبوت ذلك في الشريعة .

وقد يستدل على كفر الخوارج بالخصوص ، تارة : بالنبوي الدال على مروقهم من الدين كمروق السهم . وأخرى : برواية الفضيل قال : « دخلت على أبي جعفر (ع) ، وعنده رجل ، فلما قعدت قام الرجل فخرج ، فقال عليه السلام لي : يا فضيل ما هذا عندك ؟ فقلت : وما هو؟ قال : حروري . قلت : كافر . قال : إي والله مشرك »(١) .

أما الأول ، فالاستدلال به موقوف على أن يكون المراد بالدين الاسلام لا الطاعة ، وهو ساقط سنداً على أي حال . وأما الثاني ، فلا ينبغي أن يحمل على التطبيق الحقيقي للعنوان على الخارجي ، لوضوح أنه ليس مشركاً بالمعنى المنصرف من اللفظ . ولا على التطبيق التنزيلي بلحاظ الآثار الشرعية ، لأنه لا يناسب اختيار الامام لعنوان المشرك في مقام التنزيل ، مع أن الآثار الشرعية مترتبة عادة على عنوان الكافر بما فيها النجاسة ، بناءاً على نجاسة طبيعي الكافر ، وليس للمشرك بعنوانه أحكام شرعية داخلة في محل ابتلاء الأفراد ، لكي يحمل على التنزيل بلحاظها . وهذا يوجب ظهور سياق الكلام في كونه متجهاً نحو إدانة الحروري ، وكونه كالكافر والمشرك من حيث البعد عن الحقيقة ورضا الله تعالى .

(١) المجسِّم : تارة : يعتقد بالجسمية الاعتيادية بلوازمها ، من النقص والحاجة والاضمحلال . وأخرى : يعتقد بها بدون لوازمها . وثالثة : يعتقد بسنخ آخر من الجسمية ، على نحو تدعى مناسبته لعالم الربوبية .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من أبواب أحكام حد المرتد ح ٥٥

والأول كافر بلا إشكال ، لأدائه إلى إنكار الله تعالى بمعناه الارتكازي المستبطن لصفات الكمال ، المأخوذ في عقد المستثنى من كلمة (التوحيد) .

وأما الثاني ، فكفره يتوقف : إما على كون عدم التجسيم بعنوانه مأخوذاً ضمناً في موضوع عقد المستثنى من الكلمة الشريفة ، أو على كونه من ضروريات الدين ، مع الالتزام بكفر منكر الضروري . وكلا الأمرين محل منع . وكفر الثالث ، أبعد احتمالاً من الثاني . هذا على مقتضى القاعدة .

وأما بلحاظ الروايات الخاصة ، فقد ورد تكفير المجسِّمة أو المشبهة في عدة روايات ، فقد جاء في رواية الصدوق ، عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني ، عن علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن عبد السلام بن صالح الهروي ، عن الرضا ـ في حديث ـ : « قال : من وصف الله بوجه كالوجوه فقد كفر »[1] . ومثل هذا الحديث ، مطلق لفرض الالتزام بلوازم ذلك وعدمه ، فتقع المعارضة بنحو العموم من وجه ، بينه ، وبين ما دل باطلاقه ، على أن ضابط الاسلام هو الشهادتان ، ومادة الاجتماع ، المجسِّم غير المعتقد بلوازم التجسيم ، فيبنى على إسلامه ، إما تقديماً للدليل الثاني ، أو للرجوع إلى المعنى العرفي لعنوان المسلم والكافر المأخوذين في موضوعات الأدلة ، بعد تساقط العامين من وجه . ولا يتوهم ، أن روايات تكفير المشبه والمجسم ، مقيدة لدليل اسلام من آمن بالشهادتين ، لأنها بمثابة دليل الشرطية . لأن هذا التوهم ، مبني على استظهار كونها في مقام جعل شرط في الاسلام تعبداً ، لا في مقام بيان ما يؤدي إلى الكفر من الاعتقادات ، مع أنه محتمل إن لم يكن الأظهر .

فإن قيل : إن تقييد تلك الروايات بمن التزم بلوازم التجسيم ، يلزم منه إلغاء عنوان التشبيه والتجسيم ، وكون المناط إنكار الله تعالى .

كان الجواب على ذلك : أنه بعد كون الروايات في مقام بيان ما يكون

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٠ من أبواب أحكام حد المرتد ـ الحديث ٣ .

والمُجَبِّرة[١] .

والقـائلون بوحـدة الوجـود من الصوفيـة ، اذا التزمـوا بأحكـام

سبباً للكفر ، فـلا يلزم مما ذكـرناه إلغـاء العنوان ، لأنـه هـو السبب ، نعم لـو استفيد من الروايات أنها في مقام إنشاء الكفر تعبداً على هـذا العنوان ، لـزم من التقييد المذكور إلغاؤه عن الموضوعية .

(١) المجبِّـر : إذا كـان يعتقـد بمـا يستتبعـه الجبر من إنكـار التكليف والعقاب ، فهو كافر بلا إشكال . وإن لم يعتقد بذلك ، إيماناً منه بامكان صدور الـظلم والقبيح من الله تعـالى فهو كـافـر أيضـاً ، لـدخـول العـدل في المـدلـول الارتكـازي للموضـوع في عقد المستثنى من كلمـة التـوحيـد . وإن انكـر لـوازم الجبـر ، لإنكار الحسن والقبـح العقليين فليس بكـافر ، لتـوافر أركـان الاسـلام فيه .

ودعوى : إثبات كفـره ، إما أن يكـون بلحاظ كـونه منكـراً للضروري ، بنـاءاً على كـون عدم الجبـر من المعطيـات الاسلاميـة بالضـرورة ، وإما بلحـاظ الروايات الخاصة المكفّرة للمجبّر . وكلاهما غير تام .

أما الأول : فللمنع عن كون المسألة ضرورية ، مع كل ما وقـع من إجمال وتضارب في النصوص والأقوال ، ومنع كون منكر الضروري كافراً خصوصـاً في مثل المقام ، لأن عمدة المدرك لذلك ، روايـة عبد الله بن سنـان ، الواردة فيمن زعم أن الكبيـرة حلال وهي لا تشمـل الضروريـات الاعتقـاديـة البحتـة ، لأنّ موردها إنكار الضروري من الأحكام العملية .

وأما الثاني : فـلأن حالهـا حال الـروايات الـواردة في تكفير المشبِّـه ، وقد تقدم حالها . مضافاً إلى الضعف في أسانيدها كما يظهر بالمراجعة .

الاسلام ، فالأقوى عدم نجاستهم ، إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذهبهم من المفاسد[1] .

---

(١) لا شك في أن الاعتقاد بمرتبة من الثنائية ، التي توجب تعقّل فكرة الخالق والمخلوق ، مقوم للاسلام ، إذ بدون ذلك لا معنى لكلمة التوحيد . فالقول بوحدة الوجود ، إن كان بنحو يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية ، فهو كفر ، وأما إذا لم ير القائل تنافياً بين وحدة الوجود ومرتبة معقولة من الثنائية المذكورة ، فلا كفر في قوله ، ولو فرض ثبوت التنافي واقعاً .

وتوضيح الحال في ذلك : أن مفهوم الوجود المنتزع من الخارج ، تارة يقال : بأن منشأ انتزاعه نفس ما يقع موضوعاً في القضية الحملية ، التي يكون مفهوم الوجود محمولاً فيها ، وهذا معناه القول بأصالة الماهية . وأخرى : يقال : بأن منشأ انتزاعه حقيقة وراء ذلك ، وتكون الماهية بدورها منتزعة عن تلك الحقيقة أيضاً ، وهي سنخ حقيقة لو أمكن تصورها مباشرة ، لكان ذلك مساوقاً للتصديق بوجودها وطارديتها للعدم ، وهذا قول بأصالة الوجود . وعلى الأول : لا إشكال في التكثر لتعدد الماهيات . وأما على الثاني : فتارة يقال : إن نسبة مفهوم الوجود إلى تلك الحقيقة ، نسبة الكلي إلى الفرد ، بنحو تتكثر الأفراد ، أو نسبة العنوان إلى المعنون مع وحدته . فعلى الأول ، يكون مفهوم الوجود ذا مناشيء انتزاع متعددة بعدد أفراده . وعلى الثاني ، تثبت وحدة حقيقة الوجود .

وعليه فتارة : يقال بأن هذه الحقيقة مختصة بالله تعالى ، وان موجودية غيره بالانتساب إليه لا بوجدانه للحقيقة نفسها ، وهذا قول بوحدة الوجود وتعدد الموجود .

وأخرى : يقال بأن تلك الحقيقة لا تختص بالواجب تعالى ، بل كل الموجودات ذاقت طعمها ، فهذا قول بوحدة الوجود والموجود .

(مسألة ـ ٣) غير الاثنا عشرية من الشيعة ، اذا لم يكونوا ناصبين ومعادين لسائر الأئمة ، ولا سابّين لهم طاهرون[1] .

وعليه فتارة : يقال بفارق بين الخالق والمخلوق في صقع الوجود ، نظير الفارق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في صقع الماهيات .

وأخرى : يرفض هذا الفارق ، ويدَّعى أنه لا فرق بينهما إلا بالاعتبار واللحاظ ، لأن الحقيقة إن لوحظت مطلقة كانت هي الواجب ، وإن لوحظت مقيدة كانت هي الممكن . والاحتمال الأخير في تسلسل هذه التشقيقات هو الموجب للكفر ، دون الاحتمالات السابقة ، لتحفظها على المرتبة اللازمة من الثنائية .

(١) المعروف بين فقهائنا طهارة المخالفين ، لانحفاظ أركان الاسلام فيهم ، وانطباق الضابط المبيّن للاسلام في الروايات عليهم ، كما في رواية سماعة ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله ، والتصديق برسول الله (ص) ، به حقنت الدماء ، وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس[1] » . هذا مضافاً : إلى أنه لم يقم دليل على نجاسة من ينتحل الاسلام من الكفار ، فضلاً عن المخالفين .

وأما محاولة إثبات نجاستهم ، فهي بدعوى : كونهم كفاراً ، وقيام الدليل على نجاسة الكافر مطلقاً . والكبرى ممنوعة كما تقدم . واما الصغرى فقد تقرّب بثلاثة أوجه :

الأول : كون المخالف منكراً للضروري ، بناءاً على كفر منكر الضروري .

---

(١) الكافي للشيخ الكليني ج٢ ص ٢٥ .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى عدم الالتزام بكفر منكر الضروري ـ ، أن المراد بالضروري الـذي ينكره المخـالف ، إن كان هـو نفس إمامـة أهل البيت ، فمن الجلي أن هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة ، ولو سلم بلوغهـا حدوثاً تلك الـدرجة ، فـلا شك في عـدم إستمرار وضـوحها بتلك المثـابة ، لمـا اكتنفها من عوامل الغموض .

وإن كان هو تدبير النبي وحكمة الشريعة . على اساس أن افتراض إهمال النبي والشـريعة للمسلمـين بدون تعيـين قـائـد ، أو شكـل يتم بمـوجبـه تعيـين القائد ، يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة ، فان هذه المسـاوقة ، حيث إنها تقـوم على أسـاس فهم معمق للموقف ، فـلا يمكن تحميل إنكـار مثل هذا الضروري على المخالف ، لعدم إلتفاتـه إلى هذه المسـاوقة ، أو عـدم إيمانـه بها .

الثاني : الروايات التي تطبّق عنوان الكافر على المخالف .

ويرد على ذلك : ان الكفر فيها ، يتعين حمله على ما لا يقـابل الاسـلام ، فيكون مساقها مساق ما طبّق فيه عنوان الكفر على العاصي للامام ، كما في رواية مفضـل ، عن الكاظم (ع) ، إذ ورد فيهـا : « ومن عصـاه فقـد كفـر » ، مـع وضوح أن المعصية لا توجب الكفر المقابل للاسلام .

وهذا الحمل يبرره **أولاً** : ما دل على كون الضابط في الاسلام ، التصديق بالله وبالرسول ، المحفوظ في المخالف أيضاً .

فان قيل : ان الروايات المذكورة ، مقيدة لدليل ذلك الضـابط أو حاكمـة عليه .

يقال : ان ذلك ممتنع ، لأنه من قبيـل تخصيص الأكثر المستهجن عـرفاً ، مضافاً إلى مـا يشتمل عليـه من إشارة واضحـة إلى تطبيق الضـابط على مـا عليه النـاس خارجـاً . وثانيـاً : الارتكاز والسيـرة . وذلك إمـا بتقريب : أن السيـرة

والبناء العملي منعقد على التعامل مع المخالف معاملة المسلم ، وهو كاشف عن إسلامه . أو بتقريب : ان تعايش الموالين لأهل البيت مع عموم المسلمين ، وشدة احتياجهم إلى معرفة حكمهم من هذه الناحية ، ومدى الحرج الذي يترتب على افتراض كفر المخالفين ، كل ذلك يجعل من المؤكد ، أن يكون حكم المخالفين من هذه الناحية أمراً واضحاً مركوزاً في أذهان الموالين ، وهذا يعني ، أنه كان أحد الأمرين مركوزاً في الذهن المتشرعي العام ، نظراً إلى طبيعة المسألة وأهميتها . وعليه ، فان لم ندَّعِ القطع بأن المركوز كان هو إسلام المخالفين وطهارتهم ، فلا أقل من إحتمال ذلك بنحو معتد به ، وهو يوجب إحتمال القرينة المتصلة الموجب لاجمال الروايات المذكورة ، لأن الارتكاز من قبيل القرائن المتصلة . وقد حققنا في الأصول ، ان إحتمال القرينة المتصلة المعتد به يوجب الاجمال .

الثالث : ما دل من الروايات على أن المخالف مطلقاً ناصب . وهي ـ سواء كان مفادها التعبد وتنزيل المخالف منزلة الناصب بالحكومة ، أو شرح كلمة الناصب ، وان مرادهم من الكلمة مطلق المخالف ـ تثبت أن حكم الناصب ثابت للمخالف . فاذا ثبت كفر الناصب ونجاسته ، ثبت ذلك في مطلق المخالف .

وقد يعترض على ذلك : بأن هذه الروايات غاية ما يستفاد منها ، كون المخالف ناصباً ، وهذا لا يقتضي الحكم بنجاسته ، لأن النجاسة ليست مترتبة على طبيعي الناصب ، بل الناصب لأهل البيت دون الناصب لشيعتهم .

ويندفع هذا الاعتراض ، بأن الروايات لا إشكال في ظهورها في الاتجاه إلى عنوان الناصب المأخوذ في ألسنتهم عليهم السلام ، وتوسعته إما تنزيلاً ، أو إصطلاحاً ، فتكون لها حكومة على الأدلة التي أخذت في موضوعها عنوان الناصب .

فالتحقيق في رد هذه الروايات : ـ مضافاً إلى ضعف السند في كلها أو

(مسألة ـ ٤) من شُكَّ في اسلامه وكفره ، طاهر ، وان لم يجر عليه سائر أحكام الاسلام(١) .

جلها ـ ، ما تقدم من مناقشة للروايات السابقة .

(١) إذا لم تكن له حالة سابقة ولو بالتبعية فهذا واضح ، فانه تجري فيه أصالة الطهارة ، لتعذر إحراز موضوع النجاسة بالاستصحاب ، لأن موضوعها ليس مجرد عدم الاسلام ، ليدعى إستصحابه ولو بنحو العدم الأزلي ، بل الكفر ، وهو إما أمر وجودي في مقابل الاسلام ، أو عدم خاص بنحو العدم الملحوظ في تقابل العدم والملكة ، ومثل ذلك لا يمكن إثباته بمجرد إستصحاب العدم البحت ، كما هو واضح . بل قد يجري الاستصحاب النافي للموضوع .

الا ان ذلك كله ، لا يجوز ترتيب الأحكام المعلقة في لسان أدلتها على عنوان الاسلام ، لعدم إحرازه ، أو إحراز عدمه البحت بالاستصحاب ، الذي يترتب عليه نفي تلك الآثار ، وإن لم تثبت به النجاسة .

واما إذا كان مسلماً بالتبعية ، فقد يقال : بجريان الاستصحاب المثبت لاسلامه . إما بتقريب : إجراء الاستصحاب في نفس الاسلام .

وإما بدعوى : أن المستفاد من مثل رواية محمد بن مسلم المتقدمة ـ بعد حملها على من كان ناشئاً في الإسلام حدوثاً ـ ، ان الكفر منوط بالجحود ، وان الاسلام منوط بعدمه ، فيكون موضوع الحكم بالاسلام مركّباً من كونه ناشئاً في الاسلام وعدم جحوده . والجزء الأول محرز وجداناً بحسب الفرض ، والثاني محرز بالاستصحاب ، فيحكم باسلامه .

اما التقريب الأول فيرد عليه : ان الاسلام المتيقن حدوثاً ، اسلام تنزيلي ، وهو مقطوع الارتفاع ، وما هو المشكوك بقاءاً لا يقين بحدوثه .

واما التقريب الثاني : فهو مبني على استفادة ما ذكرناه ، من كون الحكم بالاسلام في حق الناشيء في ظله ، لا يتوقف على اكثر من أمر عدمي .

وقد يستدل على ذلك تارة : بالسيرة على عدم مطالبة اولاد المسلمين بالشهادتين . وأخرى : برواية زرارة المتقدمة : « لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا » . وثالثة : برواية محمد بن مسلم التي أشرنا إليها آنفاً ، اذ قال في حق الشاك في النبي وآله : « إنما يكفر إذا جحد » .

اما السيرة ، فهي ممنوعة ، لأن الواضح منها عدم الالزام بالتلفظ بالشهادتين . وهذا كما يلائم المدعى المذكور ، يلائم الاكتفاء بمطلق ابراز التصديق بالرسالة ولو بظهور الحال وهو أمر ثابت غالباً في أولاد المسلمين ، فلا يمكن الاستدلال بها على كفاية الأمر العدمي في الاسلام .

وأما رواية زرارة ، فهي ـ مضافاً إلى ضعف سندها بمحمد بن سنان ـ ، مطلقة من حيث كون المجهول غير المجحود ، من قبيل النبوة والتوحيد ، أو من الأحكام ، فتعارض ما دل على دخل التصديق بالنبوة والتوحيد في الاسلام ، الشامل باطلاقه لأولاد المسلمين أيضاً ، ومثل هذا الاعتراض لا يتجه على رواية محمد بن مسلم ، لأنها واردة في مورد كون المجهول من أصول الدين ، فتكون أخص مطلقاً من الدليل المعارض . وهي سليمة السند بناءاً على وثاقة خلف ابن حماد ، الواقع في طريقها ، بارجاعه إلى خلف بن حماد بن ناشر ، المشهور بوثاقته من النجاشي فلاحظ .

واما إذا كان كافراً بالتبعية ، فقد يستدل على نجاسته بوجهين :

أحدهما : الاستصحاب الموضوعي ، أي استصحاب كفره المقتضي لنجاسته ، بناءاً على نجاسة الكافر . إما بتقريب : استصحاب الكفر الثابت حدوثاً بلحاظ التبعية . أو بدعوى : أن ابن الكافر يناط كفره شرعاً بمجرد عدم اظهار الشهادتين ، فمع الشك ، يجري استصحاب العدم لاثبات الحكم بكفره شرعاً .

التاسع : الخَمْر(١) .

أما الأول : فيرد عليه ما أشرنا إليه ، من أن الوجود التنزيلي للكفر معلوم الارتفاع ، والوجود الحقيقي مشكوك الحدوث .

وأما الثاني : ففيه : أن الكفر الحقيقي ليس مجرد عدم بحت ، بل هو عدم متضمن للقابلية والملكة ، كالعمى بالنسبة إلى البصر ، فكلما لا يثبت العمى باستصحاب العدم البحت للبصر ، كذلك لا يثبت الكفر باستصحاب العدم المذكور ولم يثبت أن الشارع حكم بالكفر تعبداً على موضوع عدمي ، لنحرز باستصحاب ذلك العدم ، موضوع هذا الكفر الحكمي .

ثانيهما : الاستصحاب الحكمي ، أي إستصحاب نجاسة ولد الكافر الثابتة حال صغره ، لانحفاظ الموضوع العرفي للنجاسة . وهذا الاستصحاب انما يجري ، فيما إذا لم يكن بالامكان نفي موضوع النجاسة بالاستصحاب ، والا كان حاكماً عليه ، وذلك بأن يقال : ان الكفر إما أمر وجودي ، أو أمر عدمي متضمن لمعنى ثبوتي كالعمى ، وعلى كلا التقديرين يجري استصحاب عدمه . ويترتب على ذلك نفي النجاسة ، لأن أحد موضوعي النجاسة وهو الولد الصغير للكافر منتف وجداناً ، والموضوع الآخر وهو الكافر منفي بالاستصحاب ، فلا مجال لاجراء استصحاب النجاسة ،

(١) لا شبهة في أن المعروف بين فقهائنا ـ بل فقهاء المسلمين عموماً ـ ، نجاسة الخمر . وقد استدل على ذلك : بالاجماع ، والكتاب ، والسنة .

اما الاجماع ، فقد استدل به جملة الفقهاء . ولعل أولهم ابن زهرة في الغُنْيَة ، وتبعه ابن ادريس ، وشاع الاستدلال به بعد ذلك في كلمات طبقات : المحقق ، والعلّامة ، والشهيد ، والمتأخرين .

والأصل في دعوى الاجماع كلام للسيد المرتضى ، وآخر للشيخ رحمهما

الله . فلقد قال المرتضى في كتاب الناصريات : « والخمر نجس ، وكذلك كل شراب يسكر كثيره . ولا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر ، الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم . والذي يدل على نجاستها قوله تعالى : ﴿ انما الخمر والميسر . . . الآية ﴾ .

وقال الشيخ الطوسي في المبسوط : « والخمر نجسة بلا خلاف ، وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر » .

وأما ادعاء الاجماع عند المتأخرين ، فانه يرجع إلى مثل هاتين الشهادتين ، وقد ذكرنا مراراً : ان الاجماع امارة عقلائية بحساب الاحتمال ، فلا بد من ملاحظة ما يتدخل في الكشف عن الحكم الواقعي اثباتاً ونفياً ، ليقدّر مدى إمكان حصول الاطمئنان على أساس الاجماع المذكور . وبهذا الصدد نستعرض عدة نقاط :

النقطة الاولى : في مدارك الاجماع ومناقشتها .

وتوضيح ذلك : انه إما أن يدّعى احراز المذكور بالاجماع بالوجدان ، أو يدعى ثبوته بالنقل . فان كان الأول ـ كما يظهر من كلام الشيخ صاحب الجواهر قدس سره ـ ، فالجواب : إن هذا الوجدان غير موجود ، لا عندنا فحسب ، بل حتى عند من إستدل بالاجماع ممن هو قبل صاحب الجواهر ، وأقرب بمئات السنين إلى عصر الفقهاء الأقدمين ، الذين هم المعيار في قيمة الاجماع وكاشفيته ، فهذا هو العلاّمة الحلي ، الذي استدل بالاجماع يقول في المختلف : « الخمر ، وكل مسكر ، والفقاع ، والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار ، أو من نفسه ، نجس ، ذهب إلى ذلك أكثر علمائنا ، كالشيخ المفيد ، والشيخ أبي جعفر ، والسيد المرتضى ، وأبي الصلاح ، وسلاّر ، وابن ادريس . وقال أبو علي بن أبي عقيل : من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر ، لم يكن عليه غسلهما ، لأن الله إنما حرّمهما تعبداً لا لأنهما نجسان . وقال أبو جعفر ابن بابويه : لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر . لنا : **أولاً** : الاجماع على ذلك .

فان السيد المرتضى قال « لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكى عن شذاذ » . وقال الشيخ : « الخمر نجس بلا خلاف » . وقول السيد المرتضى ، والشيخ حجة في ذلك ، فانه اجماع منقول بقولهما وهما صادقان ، فيغلب على الظن ثبوته ، والاجماع كما يكون حجة إذا نقل متواتراً ، فكذا إذا نقل آحاداً » .

وهذا الكلام ـ كما ترى ـ ، يدل على أن العلاّمة ، مع سعة اطّلاعه وشموله الفقهي ، لم يحصل لديه احراز مباشر للاجماع ، ولا نقل مستفيض له ، وانما اعتمد على نقله بأخبار الآحاد الثقاة ..

وليس مراد العلامة بالاجماع الذي لم يدّع احرازه مباشرة ، الاجماع المطلق ، ليقال : بأن ذلك لا يضر بكون مرتبة معتد بها من الاجماع محصّلة ، لأن وجود الاختلاف الجزئي لا يضر بتحصيل المقدار الحجة من الاجماع ، وذلك لأن الاجماع الذي نقله عن السيد ، إجماع مقرون بشيء من الخلاف أيضاً ، وليس إجماعاً مطلقاً ، ومع هذا ، عوّل في إثبات هذا المعنى من الاجماع على أخبار الآحاد .

وهذا المحقق ، أستاذ العلاّمة ، يقول في المعتبر : « الخمر نجس العين . وقال محمد بن بابويه ، وابن أبي عقيل منا : ليست نجسة ، وتصح الصلاة مع حصولها في الثوب ، وإن كانت محرّمة . ثم ان الأخبار المشار إليها من الطرفين ضعيفة ، والاستدلال بالآية فيه اشكالات . لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث ، يؤخذ بالأحوط في الدين » .

وهكذا نجد أن المحقق أيضاً لم يَتَبَنَّ دعوى الاجماع ، وإنما إلتجأ إلى الاحتياط في الدين ، بعد الاعتراف بوجود الاختلاف .

وإن كان المدعى ثبوت الاجماع بالنقل ، فلا بد أن يكون النقل واصلاً إلى درجة الاستفاضة بنحو يوجب الاطمئنان ، وإلا دخل في الاجماع المنقول الذي

لا نقول بحجيته ، خصوصاً مع وجود نحو من الوهن في دعوى السيد والشيخ . أما السيد ، فلأن مسلكه في دعوى الاجماع - الذي يؤدي به إلى دعواه على فتاوى يكاد أن يتفرد بها - ، يزيل الوثوق بظاهر كلامه عند إدعاء الاجماع . وأما الشيخ ، فقوله : « بلا خلاف » ، مبني على ضرب من التسامح ، اذ كيف يخفى عليه خلاف مثل الصدوق ، الذي هو على رأس مدرسة فقهية كبيرة .

النقطة الثانية : في إثبات وجود الخلاف . وقد أشرنا مراراً إلى أن الجانب الكيفي مهم في تقييم الخلاف المضر بانعقاد الاجماع ، وليست الأهمية للجانب الكمي فقط ، لأن دلالة الاجماع على الحكم ليست تعبدية ، وانما هي على أساس تجميع القرائن التي تقتضي كشفه عن ارتكاز مسلّم ، وتَلَقٍّ واضح للحكم من ايدي الأئمة والرواة . فاذا وجد مخالفون قلائل ، فلا بد أن تدرس نوعيتهم ، فإذا كانوا من القدماء الواقعين في خط التسلسل العلمي ، والمتفاعلين درساً وتدريساً وأخذاً واعطاءاً مع الوسط الفقهي الامامي عموماً ، كان خلافهم مضراً ، أو مساعداً على الإضرار بكشف الاجماع ، لأن ما يترقب أن يكشف عنه من ارتكاز وتَلَقٍّ مسلَّم ، انما يفترض في ذلك الوسط ، وأما إذا كانوا بعيدين عن ذلك الوسط ، غير متغلغلين فيه بتلك الدرجة ، فلا تكون لخلافهم قيمة معتد بها . وفي هذا الضوء ، ندرس مدى وجود الخلاف مع الإلتفات إلى نوعية المخالفين .

ان الخلاف قد نسب إلى الصدوق ووالده ، وهما من كبار الوسط الفقهي الامامي في قم ، وإلى ابن أبي عقيل ، والجعفي ، وهما من شيوخ أصحابنا في العراق ، وكلهم من المقاربين لعصر الأئمة أو المعاصرين لمقدار منه .

اما الصدوق رحمه الله ، فهناك مدركان لافتائه بالطهارة :

أحدهما : في المُقْنِع ، في باب شارب الخمر والغناء ، اذ يقول : « ولا تجالس شارب الخمر ، ولا تأكل على مائدة يشرب عليها خمر ، ولا تصلِّ في بيت

فيه خمر محصور في آنية . وقد روي فيه رخصة . ولا بأس أن تصلّي في ثوب أصابه خمر ، لأن الله حرّم شربها ، ولم يحرّم الصلاة في ثوب أصابته » .

والآخر : في الفقيه ، وذلك في موضعين : الأول : ما نقله من الرواية الدالة على جواز الصلاة في الثوب الملاقي للخمر ، بدون اشارة إلى معارض لها ، وذلك في باب ما يصلّى فيه ، اذ ورد في هذا الباب قوله : « وسئل أبو جعفر ، وأبو عبد الله ، انا نشتري ثياباً يصيبها الخمر ، وودك الخنزير عند حاكتها ، أنصلّي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقال : نعم لا بأس ، انما حرم الله أكله وشربه ، ولم يحرم لبسه ومسّه والصلاة فيه » . فإذا ضم إلى ذلك تعهده في مقدمة الفقيه ، بأن لا يذكر إلا الروايات التي يفتي على طبقها ، تم الاستشهاد ، وان كان الافتاء على طبق هذه الرواية غريباً ، لاقتضائها طهارة ودك الخنزير أيضاً . **الثاني** : في باب ما ينجس الثوب والجسد قال : « ولا بأس بالصلاة في ثوب أصابه الخمر ، لأن الله عز وجل حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته ، فأما في بيت فيه خمر، فلا تجوز الصلاة فيه». وهذه العبارة واضحة الدلالة في الطهارة ، خصوصاً بلحاظ التعليل بحصر المحذور في الحرمة .

وهناك عبائر للصدوق ، ربما يستظهر منها فتواه بالنجاسة :

منها : ما في المقنع ، في باب ما يصلّى فيه وما لا يصلّى ، قال : « لا يجوز أن يصلى في بيت فيه خمر محصور في آنية . وروي أنه يجوز . واياك أن تصلي في ثوب أصابه خمر » .

الا أن هذا لا ينبغي جعله معارضاً لما تقدم ، لأن الصدوق من شأنه في المقنع الافتاء بمضامين الروايات وعلى أسلوبها ، فلو ورد نهي عن شيء ، وترخيص فيه في روايتين ، أفتى بالنهي وأفتى بالترخيص معاً ، وينتزع من مجموع الفتويين الحكم بالكراهة ، كما هو الحال في الروايات . وهذا يظهر لمن يلاحظ كتاب المقنع .

ومنها : ما في الفقيه ، في باب أحكام المياه ، قال : (إن وقع في البئر بعير ، أو صب فيها خمر ، فانزح الماء كله . وقال : ان وقع في البئر قطرة دم أو خمر أو ميتة أو لحم خنزير ، فانزح منها عشرين دلواً » .

ومنها : ما في الفقيه في باب المياه : « وإن قطر خمر أو نبيذ في عجين فقد فسد ، فلا بأس ببيعه من اليهود والنصارى بعد أن يبيّن لهم ، والفقاع مثل ذلك » . والانصاف ، عدم صلاحية هذه العبائر للمعارضة مع صريح ما تقدم ، فيحتمل حمل النزح على التعبد أو التنزيه ، وحمل الفساد على حرمة الأكل . وعلى أي حال ، فالظاهر من مجموع كلمات الصدوق الافتاء بالطهارة ، وإن كان في النفس من واقعية هذا الظهور شيء .

واما والد الصدوق ، فقد نسب إليه القول بالطهارة ، ولعل الأصل في هذه النسبة ، شهادة ابن ادريس في السرائر ، إذ قال : « والخمر نجس بلا خلاف ، ولا تجوز الصلاة في ثوب ولا بدن أصابه منها قليل أو كثير الا بعد ازالتها ، مع العلم بها ، وقد ذهب بعض أصحابنا في كتاب له - وهو ابن بابويه - ، إلى أن الصلاة تجوز في ثوب أصابه الخمر . قال : لأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته ، معتمداً على خبر روي ، وهذا اعتماد منه على أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً ، وهو مخالف للاجماع من المسلمين فضلاً عن الطائفة ، من أن الخمر نجسة . وقد أجمع أصحابنا على أن الصلاة لا تجوز في ثوب أصابته نجاسة إلا بعد إزالتها » .

وهذا مبني على حمل عنوان ابن بابويه على الأب ، باعتباره الأقرب إلى بابويه . ولكن من المحتمل إرادة الصدوق به ، لأن العبارة التي نسبها إليه متحدة مع عبارة الصدوق المتقدمة . وقد يؤيد ذلك ، حصر المخالفين في بعض كلمات الأصحاب بالثلاثة : الصدوق ، والجعفي ، وابن أبي عقيل .

وقد نقل خلاف بعض هؤلاء ، العلاّمة في المختلف ، حيث قال : « وقال أبو علي بن أبي عقيل : من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن

عليه غسلهما ، لأن الله إنما حرّمهما تعبداً لا لأنهما نجسان » .

ونقل الشهيد في الذكرى خلاف الصدوق والجعفي ، والحسن . ولعل كلام المحقق المتقدم نقله ، مشعر بوجود اختلاف أوسع في المسألة فلاحظ ..

النقطة الثالثة : أننا نستدل بالاجماع على الأغلب ، باعتبار كشفه بصورة متسلسلة عن وضوح الحكم المجمع عليه بين الأصحاب في زمن الأئمة ، بينما توجد بعض الروايات ، تدل على أن المسألة كانت خلافية بينهم ، فيستكشف أن الارتكاز تكوَّن أخيراً على أساس استنباط الفقهاء . ففي رواية خَيْرَانَ الخادم انه : « كتب إلى الرجل يسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير يصلّى فيه أم لا ؟ فإن أصحابنا اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : صلّ فيه فإن الله إنما حرّم شربها . وقال بعضهم : لا تصلّ فيه ، فكتب (ع) : لا تصلّ فيه فإنه رجس »[1] .

والرواية وإن كانت غير صحيحة السند ، إلا أنه يحتمل صدورها . وبقدر الاحتمال الوجداني لصدورها تكون عاملاً مضاداً للكاشفية التكوينية للاجماع . إلا أن مما يوهن أمر الرواية ، عطف لحم الخنزير على الخمر أيضاً .

وهناك رواية أخرى لكليب بن معاوية : « قال : كان أبو بصير وأصحابه يشربون النبيذ يكسرونه بالماء ، فحدّثت أبا عبد الله (ع) . فقال لي : وكيف صار الماء يحلّ المسكر ؟! مُرْهُم لا يشربون منه قليلاً ولا كثيراً ، ففعلت ، فامسكوا عن شربه ، فاجتمعنا عند أبي عبد الله (ع) ، فقال له أبو بصير : إن ذا جاءنا عنك بكذا وكذا . فقال : صدق يا أبا محمد ، إن الماء لا يحلّ المسكر ، فلا تشربوا منه قليلاً ولا كثيراً »[2] .

ومن المعلوم : أنه لو كان المرتكز في ذهنهم النجاسة ، لكان من البعيد أن

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب الأشربة المحرمة .

يتوهموا كسر محذور النجاسة بالماء ، لأن من الواضح أن النجس إذا زيد ماءاً ، تنجس ما يلقى فيه ولا يطهر ، وإنما ينشأ هذا التوهم عند قصر النظر على محذور الحرمة ، فيكشف عن عدم ارتكاز النجاسة في ذهن ثلة من فقهاء أصحاب الأئمة . والرواية وإن وردت في النبيذ المسكر ، إلا أنه تنفع للغرض المطلوب على أي حال .

النقطة الرابعة : إن من المحتمل مدركية الاجماع واستناده إلى الوجوه الصناعية . وهذا الاحتمال هنا أوجه منه في مسألة نجاسة الكافر ، لأن افتراض عدم اعتقاد ثلة من الأصحاب في المقام بالجمع العرفي ، وبصلاحية أخبار النجاسة للحمل على التنزه ، أقرب من افتراض مثل ذلك في تلك المسألة . وكلما كان الوجه الصناعي للفتوى المجمع عليها أقرب إلى الوجاهة ، كان احتمال المدركية أكبر . وقد تقدم في مسألة نجاسة الكافر : نقل نص عن الشيخ الطوسي ، يبرر به الفتوى بتقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة بوجوه اجتهادية ، دون أن يستعين في طرح روايات الطهارة بدعوى : الشذوذ ، أو مخالفة الضرورة ، ونحو ذلك .

النقطة الخامسة : إن روايات الطهارة ، إذا لوحظت بقدر كشفها الاحتمالي التكويني ـ بقطع النظر عن حجيتها التعبدية ـ ، تشكّل إمارة احتمالية توهن الاجماع ، وأماريتها أقوى من أمارية روايات الطهارة في مسألة نجاسة الكافر ، لأننا ذكرنا هناك : أن الرأي السائد بين علماء المسلمين من السنة في عصر الأئمة ، كان هو طهارة الكافر ، وفي مثل ذلك يحصل ظن قوي بصدور روايات تدل على الطهارة على أي حال ، إما جداً أو تقية ، وهذا يعني أن صدور روايات الطهارة على فرض النجاسة ، ليس بأبعد من فرض صدورها على فرض الطهارة ، لأن دوافع التقية متوفرة .

وهذا الكلام لو تم هناك ، لا يأتي في هذه المسألة ، لأن المشهور بين فقهاء السنة في عصر الأئمة هو الفتوى بالنجاسة ، فيكون صدور روايات

الطهارة ، على فرض عدم الطهارة واقعاً ، في غاية البعد ، وهذا يقوي أماريتها الوجدانية على ما ينافي الاجماع ، خصوصاً مع وثاقة الرواة ومعروفيتهم .

ولا يبعد ، مع أخذ مجموع هذه النقاط الخمس بعين الاعتبار ، سقوط الاجماع في هذه المسألة عن الصلاحية لإيجاد اليقين أو الاطمئنان الشخصي بالحكم الشرعي .

وأما الكتاب الكريم ، فقد استدل منه بالآية الكريمة : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ . بدعوى : أن كلمة (رجس) ، تدل على النجاسة ، ولو من ناحية دعوى الشيخ الطوسي الاجماع على كون الرجس بمعنى النجس .

ويمكن أن يورد على هذا الاستدلال بالوجوه الآتية :

أولاً : أنه عطف على الخمر ، الميسر بمعنى القمار ، وهو عمل لا تعقل نجاسته ، فلا بد أن يراد بالرجس معنى يناسب جعله وصفاً للعين والعمل معاً ، وهو الحزازة والخباثة .

ويمكن أن يقال : ان الميسر ، يطلق على ما يلعب به ، وقد جاءت عدة روايات تفسر الآية بذلك . ففي رواية جابر عن أبي جعفر (ع) : « قال : لما أنزل الله على رسوله : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ قيل : يا رسول الله : ما الميسر ؟ فقال : كلما تقومر به ، حتى الكعاب والجوز . قيل : فما الأنصاب ؟ قال : ما ذبحوا لآلهتهم . قيل : فما الأزلام ؟ قال : قداحهم التي يستقسمون بها »[1] . ومثلها رواية العياشي في تفسيره .

وثانياً : إن الرجس لم يحمل على نفس الخمر والميسر والأنصاب والأزلام ،

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به .

بقرينة قوله : ﴿ من عمل الشيطان ﴾ ، بل ما حمل عليه الرجس إنما هو عمل من الأعمال ، فلا بد من تقدير الشرب واللعب ونحو ذلك . ويمكن أن يقال : إنه لم ينظر إلى هذه الأعيان من الخمر والميسر بما هي أعيان ، بل بما هي أشياء مصنوعة ، وبهذا عبر عنها بالعمل . فكأن المقصود بيان أن فكرة إيجاد الخمر والميسر فكرة شيطانية ، فنفس الخمر من عمل الشيطان وصنعه ، ولا حاجة إلى تقدير ، ومعه يكون الرجس محمولاً على نفس الخمر .

وثالثاً : إن كلمة (رجس) ، لم يثبت وضعها لخصوص النجس الاعتباري ، أو انصرافها إلى ذلك في عصر نزول الآية ، وإنما هي بمعنى الحزازة والاستخباث ، وهذا المفهوم ، كما له فرد اعتباري وهو النجاسة الشرعية ، له أفراد معنوية أيضاً . ولا معنى للتمسك باطلاقه لاثبات تمام تلك الأفراد ، لأنه وقع محمولاً في القضية ، والاطلاق للأفراد إنما يتم في جانب الموضوع .

ورابعاً : يوجد في الآية الكريمة ما يكون عدم نجاسته من الواضحات ، كالميسر والأزلام ، حتى بعد حملها على ما يلعب به وعلى القداح .

وأما السنة ، فالكلام فيها يقع في مقامات :

المقام الأول : في الروايات التي يمكن أن يستدل بها على النجاسة وهي عديدة .

منها : رواية يونس ، عن بعض من رواه ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه ، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله . وإن صليت فيه فأُعِد صلاتك »[1] . وهذه الرواية تدل على النجاسة ؛ بلحاظ الأمر بالغسل ، الظاهر في النجاسة كما مر ملاكه . وبلحاظ الأمر بالاعادة ، فإن ظاهره فرض الصلاة في الثوب الذي أصابه الخمر لا في الخمر ، وهذا يعني مانعية الثوب عن الصلاة ولو مع زوال عين الخمر

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

والمنصرف إرتكازاً من ذلك ، كون المانعية بملاك النجاسة . إلا أن الرواية ضعيفة سنداً بالارسال .

ومنها : رواية زكريا بن آدم . قال : « سألت أبا الحسن (ع) : عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر ، قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة ، أو الكلب ، واللحم اغسله وكله . قلت : فإنه قطر فيه الدم . قال : الدم تأكله النار إن شاء الله . قلت : فخمر أو نبيذ قطر في عجين أو دم . قال : فقال : فسد ، قلت : أبيعه من اليهودي والنصارى وأبيّن لهم ؟ قال : نعم فإنهم يستحلّون شربه . قلت : والفقّاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيء من ذلك قال : فقال : أكره أنا أن آكله إذا قطر في شيء من طعامي »[1] .

وتقريب الاستدلال بها : إما بلحاظ الأمر باراقة المرق الذي قطرت فيه قطرة خمر أو نبيذ ، بدعوى : أن المحذور لو كان منحصراً بالحرمة ، لحصل الاستهلاك ولارتفعت الحرمة ، أو بلحاظ الأمر بغسل اللحم الدال على النجاسة كما تقدم ملاكه ، أو بلحاظ الحكم بفساد العجين الذي قطرت فيه قطرة مسكر ، بدعوى : ظهور الفساد في النجاسة .

والمهم هو الوسط من هذه التقريبات .

أما الأول : فيمكن التأمل فيه : بأنه موقوف على فرض ارتكازية زوال محذور حرمة الخمر بالاستهلاك ، مع ان ارتكاز ذلك في أذهان المتشرعة غير معلوم ، مع ما يلاحظ من شدة اهتمام الشارع بلزوم التجنب عن المسكر ، فلعل الأمر بالاراقة ، كان بلحاظ عدم كفاية الاستهلاك في رفع محذور الحرمة ، في مقابل الدم الذي حكم فيه بكفاية ذلك بقوله : « الدم تأكله النار » . وكما يكون النظر في هذه الجملة إلى محذور الحرمة فقط ، كذلك في الجملة الأولى .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

وأما الثالث : فهو لا يخلو عن تهافت مع ما سبق ، إذ فرض أن قطرة الدم تفسد العجين ، بينما لم تكن تفسد المرق فيما تقدم ، بلحاظ أن النار تأكل الدم . وعلى أي حال ، لا يتعين حمل الفساد على النجاسة ، لامكان أن يكون بلحاظ الحرمة وعدم كفاية الاستهلاك في زوال الحرمة ، وطروّ حرمة الأكل على شيء معدّ للأكل ، فساد له .

وأما سند الرواية فضعيف ، لأن الراوي عن زكريا بن آدم في نقل الشيخ هو : الحسين بن مبارك ، وفي نقل الكليني : الحسن بن مبارك . والأول غير معروف بنحو يظن رجوعه إلى الثاني . والثاني غير موثّق .

ومنها : رواية عمار بن موسى ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الدن يكون فيه الخمر ، هل يصلح أن يكون فيه خل ، أو ماء ، أو كامخ . أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلا بأس . وقال : في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر . قال : تغسله ثلاث مرات . وسئل : أيجزيه أن يصب فيه الماء ؟ قال : لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات »(١) . ودلالة الرواية على النجاسة تامة بلحاظ الأمر بالغسل ، وتعليق نفي البأس به ، ووضوح كون الغسل مقصوداً بعنوانه كما هو ظاهره . لا لأجل الإزالة ، بقرينة الأمر بتثليث الغسلات مع الدلك . والسند تام أيضاً .

ومنها : رواية الكليني ، عن محمد بن يحيى ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي جميل البصري ، عن يونس بن عبد الرحمان ، عن هشام بن الحكم : « أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الفقاع ، فقال : لا تشربه فإنه خمر مجهول ، فإذا أصاب ثوبك فاغسله(٢) » .

والأمر بالغسل ظاهر في النجاسة بالملاكات المتقدمة ، وهو تفريع على خمرية الفقاع ، فيكون ظاهراً في نجاسة كل خمر ، فالدلالة تامة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥١ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

وأما السند ، فطريق الكليني المذكور ، فيه إرسال ، والشيخ الطوسي نقله بلا إرسال[١] ، مع أن صاحب الوسائل (قدس سره) ، لم يشر إلى هذا الفرق بين الطريقين في الموضع الأول ، وهناك نقطة ضعف مشتركة بين الطريقين ، وهي ورود أبي جميلة ، أو أبي جميل ، في السند ، فالرواية ساقطة سنداً .

ومنها : نفس رواية عمار السابقة ، بلحاظ زيادة جاءت في طريق الشيخ ولم ينقلها الكليني ، وهذه الزيادة بنفسها تدل على النجاسة ، وهي أنه : « سأله عن الإناء يشرب فيه النبيذ . فقال : تغسله سبع مرات ، وكذلك الكلب » .

والأمر بالغسل سبعاً ، وإن كان لا بد من حمله على الاستحباب ، لكفاية الثلاث في التطهير من الخمر ، وعدم تقبّل الارتكاز احتمال أشدّية النبيذ من الخمر ، ولكنه على أي حال ، يستأنس به للحكم بالنجاسة ، لأن النجاسات الخفيفة ، لم يرد بشأنها الأمر بالغسل سبعاً ، ولو استحباباً ، فيما يرد فيه ذلك ، يفهم كونه نجاسة حقيقية لا تنزيهية ، وإن كان تسبيع الغسل تنزيهياً .

ومنها : رواية عمّار ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : لا تصلِّ في بيت فيه خمر ولا مسكر ، لأن الملائكة لا تدخله . ولا تصلِّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله »[٢]

وهي تدل على النجاسة : **أولاً** : بلحاظ النهي عن الصلاة في ثوب أصابه خمر ، فإن اطلاقه لفرض عدم بقاء عين الخمر ، يدل عرفاً على كون المانعية بسبب النجاسة ، لا بسبب عين الخمر عنوانه . **وثانياً** : بلحاظ جعل الغاية للنهي ، فإن ذلك يؤكد كون أساس المانعية هو النجاسة ، لظهور مادة الغسل في كونها تنظيفاً وإزالة للقذر .

وقد يستشكل : بناءاً على كون النهي الأول في الرواية تنزيهياً ، ولو بمناسبة

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي الباب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة الباب ٣٨ من أبواب النجاسات .

نوع التعليل ، فإن ذلك يوجب ـ سياقياً ـ ، ثلم ظهور النهي الثاني في الالزام .

وأما من ناحية السند ، فالرواية صحيحة ، ولو بلحاظ سندها في التهذيب على الأقل ، إن لم يتم سندها في الاستبصار .

ومنها : صحيحة الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) : عن دواء عجن بالخمر . فقال لا والله ما أحب أن أنظر إليه ، فكيف أتداوى به ؟! إنه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير ، وترون أناساً يتداوون به »[1] .

والرواية تامة سنداً . والاستدلال مبني على التمسك باطلاق ما في الحديث من التنزيل ، المقتضي لترتب أحكام لحم الخنزير على الخمر ، ولحم الخنزير له حكمان : أحدهما : ثابت بالضرورة من الدين ، وهو الحرمة . والآخر : ثابت بالضرورة من الفقه ، وهو النجاسة . فيحكم على الخمر بالحرمة والنجاسة . وكون الملحوظ في السؤال جواز الاستعمال وحرمته ، لا يوجب هدم إطلاق التنزيل المؤكد للحرمة بضم النجاسة إليها .

وهنا إشكال عام في التمسك باطلاقات أدلة التنزيل في حالة وجود القدر المتيقن من ناحية نفس الكلام ، وحاصله : أن الاطلاق إن كان ناشئاً من مقدمات الحكمة المعروفة ، فلا يضر به وجود القدر المتيقن ، وأما إذا كان ناشئاً من نكتة خاصة ، مبنية على عدم وجود القدر المتيقن من ناحية الكلام ، فينثلم بوجودها . والاطلاق في دليل التنزيل ليس من قبيل الأول ، لوضوح أن مقدمات الحكمة إنما تجري دائماً في طرف الموضوع للقضية الحملية ، لا في طرف محمولها ، فإذا قيل : الفقيه عالم ، يثبت بمقدمات الحكمة ان كل فقيه عالم ، لا أن الفقيه عالم بكل علم ، بل يكفي أن يكون عالماً بعلم واحد ، لأن المحمول يلحظ بنحو صرف الوجود . وفي دليل التنزيل ، قد وقع التنزيل محمولاً فقيل مثلاً : الخمر كلحم الخنزير ، أو الطواف صلاة ، فيكفي صرف التنزيل ولو

---

(١) وسائل الشيعة الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرمة .

بلحاظ أثر لاشباع حاجة القضية إلى محمول ، فيثبت بالاطلاق : أن كل طواف صلاة ، لا أن الطواف بمنزلة الصلاة في كل منازلها وشؤونها . وإنما ينعقد الاطلاق في دليل التنزيل ، بدلالة الاقتضاء العرفية في حالة عدم وجود قدر متيقن في البين ، لأن ظهور الكلام في إفادة أمر عملي مع عدم التعيين ، وعدم التعيين يوجب فهم الاطلاق . وأما مع وجود المتيقن بقرينة خاصة ، أو بالانسياق الارتكازي لأثر مخصوص لأظهريته ووضوحه ، فلا موجب للتمسك باطلاق دليل التنزيل لاثبات سائر الآثار .

والجواب على هذا الاشكال : أن العناية التي تصحح جعل الطواف صلاة ـ مثلاً ـ لها مراتب ، وكلما كان الطواف واجداً لمرتبة أكبر من خصوصيات الصلاة ، كانت العناية المذكورة أخف ، وبهذه النكتة يثبت الاطلاق في أدلة التنزيل ، أو على الأقل ، فيما كان بلسان حمل المنزل عليه على المنزَّل فتدبر جيداً .

ومنها : رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله (ع) في حديث النبيذ : « قال : ما يبل الميل ينجس حباً من ماء ، يقولها ثلاثاً »[1] . ولا شك في وضوح دلالتها ، إلا أنها ساقطة سنداً ، لوقوع إرسال فيه قبل أبي بصير .

ومنها : رواية عمر بن حنظلة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره ؟ فقال : لا والله ، ولا قطرة قطرت في حب إلا أهريق ذلك الحب »[2] .

والاستدلال بها : إن كان بلحاظ الأمر بالأراقة ، فهذا إنما يدل على النجاسة في غير ما ينحصر عرفاً للانتفاع الملحوظ فيه بالأكل والشرب ، كما في المقام . وإن كان بلحاظ أن المحذور لو كان منحصراً في الحرمة لما وجد في مفروض الرواية ، لأجل الاستهلاك ، فقد تقدم الاشكال على ذلك .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من ابواب النجاسات وباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب الأشربة المحرمة .

وأما سند الرواية ، فالاشكال فيه بلحاظ عمر بن حنظلة ، الذي لم يشهد بتوثيقه صريحاً ، إلا أنه يمكن توثيقه بما صح من رواية ابن أبي عمير عنه ، أو بشهادة الامام له بأنه لا يكذب ، في رواية رواها يزيد بن خليفة في مواقيت الصلاة ، بعد ضم توثيق يزيد بن خليفة ، بما صح من رواية صفوان عنه إلى ذلك .

ومنها : رواية هرون بن حمزة الغنوي ، عن أبي عبد الله (ع) : « في رجل اشتكى عينيه فنعت له بكحل يعجن بالخمر . فقال : هو خبيث بمنزلة الميتة ، فإن كان مضطراً فليكتحل به »[1] ، ويتمسك باطلاق التنزيل لإثبات النجاسة .

ولكن لا يبعد أن يكون النظر في الرواية إلى الحرمة فقط ، بقرينة الترخيص في حال الاضطرار ، مع أن النظر في المنع لو كان إلى النجاسة أيضاً ، لكان اللازم التنبيه على لزوم غسل الظاهر من الموضع ، ويضاف إلى ذلك ضعف سند الرواية بيزيد بن اسحاق .

ومنها : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه . قال : « سألته عن طعام يوضع على سفرة أو خوان قد أصابه الخمر ، أيؤكل عليه ؟ قال : إن كان الخوان يابساً فلا بأس »[2] . إذ يدّعى : أن التفصيل بين حالة الرطوبة وعدمها ، يوجب انسباق الذهن العرفي إلى محذور سراية النجاسة . واحتمال : أن يكون المحذور هو الحرمة التكليفية للأكل من سفرة عليها خمر ، وفي حالة عدم اليبوسة يصدق هذا العنوان فيحرم . مدفوع : بأن السؤال إنما هو عن وضع الطعام على السفرة لا الأكل ، اللهم إلا أن يكون أخذ ذلك مورداً للسؤال ، باعتباره مؤدياً عادة إلى الأكل من تلك السفرة ، أو يكون من المحتمل في ارتكاز المتشرعة ، حرمة نفس وضع الطعام على سفرة عليها خمر .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢١ من أبواب الأشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ٦٢ من أبواب الأطعمة المحرمة .

ومنها : رواية يونس في الميتة ، عنهم عليهم السلام : « قالوا : خمسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق . . . ، وإنما كره أن يؤكل سوى الأنفحة ، مما في آنية المجوس وأهل الكتاب ، لأنهم لا يَتَوَقّونَ الميتة والخمر »[١] . ولولا نجاسة الخمر ، لم يكن وجه للاجتناب عن الاواني التي يشرب بها . غير أن الكراهة في الرواية ، ليس لها ظهور في حكم الزامي . والرواية ساقطة سنداً باسماعيل بن مرار .

ومنها : رواية محمد بن مسلم قال : « سألت أبا جعفر عن إنية أهل الذمة والمجوس . فقال : لا تأكلوا في آنيتهم ، ولا من طعامهم الذي يطبخون ، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر »[٢] ، وإطلاق النهي لفرض عدم وجود شيء من العين ، ينسبق منه عرفاً النجاسة . والرواية تامة سنداً .

ومنها : رواية عبد الله بن سنان قال : « سأل أبي أبا عبد الله (ع) وأنا حاضر : إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عَلَيَّ ، فأغسله قبل أن أصلّي فيه ؟ فقال أبو عبد الله : صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فانك أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجّسه . . . »[٣] ، فان قول السائل ، واضح في ارتكاز نجاسة الخمر ولحم الخنزير في ذهنه . والامام (ع) ، وإن لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية ، وإنما كان في مقام بيان جريان الاستصحاب ، غير أن سكوته إمضاء عرفاً لما ظهر من كلام السائل من ارتكاز النجاسة ، والرواية تامة سنداً .

ومنها : ما رواه الشيخ بسند صحيح ، عن عبد الله بن سنان قال : « سأل أبي أبا عبد الله : عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الحبري (الجرّي ظ) ، ويشرب الخمر فيردّه ، أيصلّي فيه قبل أن يغسله ؟ قال : لا

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي الباب ٣٢ ابواب الاطعمة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة باب ٧٢ من ابواب النجاسات .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧٤ من أبواب النجاسات .

يصلي فيه حتى يغسله »(١) .

وقد ذكر صاحب الوسائل ، أن الكليني روى الخبر عن خيران الخادم ، قال : سألت أبا عبد الله . . . » وذكر مثله ونقل في موضع آخر عن الكليني الرواية نفسها عن عبد الله بن سنان(٢) ، ونقل خَيْرَان عن الامام الصادق (ع) مباشرة لا يناسب طبقته .

وتقريب الاستدلال بالرواية ، كما تقدم في الرواية السابقة ، والأمر بالغسل فيها محمول على الاستحباب ، بقرينة الرواية السابقة ، غير أن عطف الخمر على الجِرّي مع عدم نجاسته ، يوجب ضعف استفادة الامضاء من سكوت الامام عليه السلام .

ومنها : روايات البئر ، من قبيل رواية كردويه قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام ، عن البئر يقع فيه قطرة دم أو نبيذ مسكر أو بول أو خمر . قال ينزح منها ثلاثون دلواً »(٣) .

وقد تقدمت بعض المناقشات بشأن استفادة النجاسة من روايات النزح في بحث الميتة فلاحظ .

ومنها : رواية علي بن جعفر في كتابه ، عن أخيه قال : « سألته عن النضوح يجعل فيه النبيذ ، أيصلح للمرأة أن تصلي وهو على رأسها ؟ قال : لا حتى تغتسل منه »(٤) ودلالتها واضحة ، وسندها معتبر بلحاظ نقل صاحب الوسائل لها عن كتاب علي بن جعفر ، لا بلحاظ ورودها في قرب الاسناد ، المشتمل على عبد الله بن الحسن .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧٤ من أبواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٥ و ١٦ من ابواب الماء المطلق .
(٤) وسائل الشيعة باب ٣٧ من ابواب الاشربة المحرمة .

ومنها : رواية علي بن جعفر أيضاً ، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « سألته عن رجل يمر بمكان قد رش فيه خمر قد شربته الأرض وبقي نداوته ، أيصلي فيه ؟ قال : إن أصاب مكاناً غيره فليصلِّ فيه ، وان لم يصب فليصلِّ ، ولا بأس »[١] .

اذ يستدل بالنهي عن الصلاة ، على نجاسة المكان بالخمر وتنجيسه . إلا أن هذا غير متعين في النهي ، فلعله باعتبار المانعية المستقلة لنداوة الخمر ، كالنهي عن الصلاة في بيت فيه خمر . ويؤيده الترخيص في حال الانحصار ، دون الاشارة إلى الابتلاء بمحذور النجاسة .

هذه أهم الروايات التي يمكن الاستشهاد بها للنجاسة . وهناك روايات أخرى واضحة السقوط سنداً أو دلالة ، يظهر الحال فيها مما ذكرناه .

المقام الثاني : فيما قد يجعل معارضاً لتلك الروايات ، وهو عدد من الروايات أيضاً :

منها : رواية حفص الأعور قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الدن يكون فيه الخمر ، ثم يجفف يجعل فيه الخل ، قال : نعم »[٢] . فانه سواء كان السؤال بلحاظ إحتمال النجاسة ، أو بلحاظ إحتمال الحزازة التكليفية في استعمال ظروف الخمر ، يدل الجواب على عدم النجاسة .

اما على الأول فواضح ، واما على الثاني ، فلأن الخل لو كان ينجس ، فليس عرفياً أن يبين جواز وضعه في دن الخمر تكليفاً ، مع السكوت عما يستتبع ذلك من نجاسة الخل وحرمة إستعماله ، لأن من يضع يريد أن يستعمل ما وضعه عادة . كما أن تقييد الجواب بالغسل ـ ولو بلحاظ أخبار النجاسة ـ ، ليس عرفياً ، لأن ظاهر السؤال النظر إلى كفاية التجفيف بعنوانه في دفع المحذور

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٠ من ابواب النجاسات .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥١ من ابواب النجاسات .

المحتمل ، فالجواب يدل على كفاية ذلك ، فلو كان دفع المحذور متوقفاً على الغسل على أي حال ، لم يكن للتجفيف دخل في ذلك . ولكن غاية ما تدل عليه الرواية ، عدم تنجيس الدن للخل ، وهذا كما يلائم مع طهارة الخمر ، يلائم أيضاً مع عدم تنجيس المتنجس الأول الخالي من عين النجاسة للمايع ، اذا فرضنا أن التجفيف مساوق لذلك . والرواية ساقطة سنداً بحفص الأعور ، الذي لم يثبت توثيقه .

ومنها : رواية الحسين بن أبي سارة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : إن أصاب ثوبي شيء من الخمر ، أصلّي فيه قبل أن أغسله ؟ قال : لا بأس ، إن الثوب لا يسكر »[1] . والاستدلال بها على الطهارة ، بلحاظ ترخيص الامام في الصلاة في الثوب بدون غسل . فان قيل : ان هذا إنما يدل على عدم المانعية لا على طهارة الخمر . قيل : انا نضم إلى ذلك ارتكاز مانعية النجس ، الموجب لدلالته بالالتزام على طهارة الثوب ، أو نستفيد الطهارة من التعليل بأن الثوب لا يسكر ، الواضح في أن محذور الخمر منحصر بالإسكار ، وهو لا يسري إلى الثوب ليكون فيه محذور .

ودعوى : ان التعليل أدل على نجاسة الخمر ، لأنه يدل على أن الثوب لو كان يسكر لما جازت الصلاة فيه ، وليس ذلك الا لنجاسة المسكر ، ويتحصل من ذلك أن الخمر نجس ولكنه غير منجس للثوب .

مدفوعة : بأنا لا نريد بنفي النجاسة عن الخمر إلا المعنى الذي يساوق عدم انفعال الملاقي به ، اذ لا يترتب حينئذ أثر عملي على نجاسة الخمر المأخوذة بنحو لا تسري بالملاقاة .

هذا مضافاً ، إلى أن قوله : « الثوب لا يسكر » ، لا يعني ما ذكر ، سواء أريد أنه لا يكون مسكراً للألبسة كما يسكر الخمر شاربه ، أو أن الثوب لا يسكر

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

باصابة الخمر له كما يسكر الانسان بشربه للخمر .

أما على الأول : فيكون مفاد التعليل عرفاً ، أن الثوب الذي أصابه الخمر لا يسكر المصلي الذي يلبسه فلا محذور فيه ، وهذا يدل على أن محذور الخمر بالنسبة إلى الصلاة ، إنما هو مانعية الاسكار ، وما دام لبس الثوب المذكور لا يوجب اسكار المصلّي فلا بأس به ، فيكون دليلاً على نفي المانعية بملاك النجاسة .

واما على الثاني : فلا معنى لدعوى دلالة التعليل على عدم جواز الصلاة في الثوب ، لو كان يسكر لنجاسته ، لأن النجس هو المسكر لا السكران ، والعبارة التي وردت تعليلاً ، إنما تقال عرفاً في العادة ، لبيان أنه لا محذور سوى الاسكار في الخمر ، من دون نظر إلى ما هو الحكم ، لو فرض محالاً ان الثوب كان مسكراً ، أو كان يسكر .

وسند الرواية تام ، لأن الحسين بن أبي سارة ثقة ، إما لأنه الحسن بن أبي سارة الموثق عند النجاشي ، باعتبار أنه لم يذكر حسين بن أبي سارة بالتصغير في كتب الرجال . وإما لرواية ابن أبي عمير عنه .

ومنها : رواية الحسين بن أبي سارة أيضاً قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنا نخالط اليهود والنصارى والمجوس ، وندخل عليهم وهم يأكلون ويشربون ، فيمر ساقيهم ويصب على ثيابي الخمر . فقال : لا بأس به ، الا أن تشتهي أن تغسله لأثره »[1] ، والدلالة واضحة ، غير أن السند ليس تاماً ، لاشتماله على صالح بن سيابة ، الذي لم يثبت توثيقه .

ومنها : رواية عبد الله بن بكير قال : « سأل رجل أبا عبد الله (ع) وأنا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب ، قال : لا بأس »[2] . وهي تامة دلالة وسنداً .

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

ومنها : رواية الحسن بن موسى الحناط قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن الرجل يشرب الخمر ، ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبي . فقال : لا بأس »[1] . وهي في الدلالة كسابقتها ، وأما السند ، فإن كان الراوي هو الحسن كما ذكرناه نقلاً عن الوسائل فهو ثقة ، لرواية ابن أبي عمير عنه ، غير أن الوارد في التهذيب والاستبصار (الطبعة الجديدة) ، عنوان الحسين بن موسى الحناط ، ونفس الحناط له نسخة بدل وهي (الخياط) ، كما في جامع أحاديث الشيعة ، فان حصل الوثوق بأن أحدهما عين الآخر ـ ولو بلحاظ اقتصار كل من الفهرستين على أحدهما ، حيث اقتصر الشيخ في فهرسته على الحسن بن موسى الحناط ، واقتصر النجاشي علي الحسين بن موسى الخياط ، ووقوع ابن أبي عمير في الطريق في كل منهما ، وإن كان طريق النجاشي ضعيفاً ـ ، فهو ، وإن لم يثبت ذلك ـ ولو بلحاظ ذكر الشيخ في رجاله لكلا العنوانين في أصحاب الصادق عليه السلام ـ ، لم يتم سند الرواية .

ومنها : رواية علي الواسطي قال : « دخلت الجويرية وكانت تحت عيسى بن موسى على أبي عبد الله (ع) وكانت صالحة ، فقالت : اني أتطيب لزوجي ، فيجعل في المشطة التي أمتشط بها الخمر ، وأجعله في رأسي ، قال : لا بأس »[2] . والدلالة واضحة ، لأن الخمر لو كان نجساً ففي ذلك بأس كما هو واضح .

والاشكال في الدلالة : بأن السؤال إنما هو عن نفس العمل ، لاحتمال حرمة استعمال الخمر بأي نحو ، فلا يدل نفي البأس إلا على عدم حرمة ذلك تكليفاً . مدفوع : بأنه لو سلم عدم انسباق حيثية النجاسة من السؤال ، فلا أقل من التمسك باطلاق نفي البأس ، لأن التنجيس بنفسه بأس . ولو سلم أن البأس المنفي هو البأس في العمل ، بمعنى حرمته خاصة ، لا البأس من ناحيته

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٩ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٧ من ابواب الأشربة المحرمة .

بنحو يشمل سراية النجاسة ، فلا أقل من كون سكوت الامام عن محذور السراية ، مع أهميته ودخوله في محل الابتلاء ، ظاهراً عرفاً في عدم وجود محذور من هذا القبيل . غير أن سند الرواية ساقط بعلي الواسطي .

ومنها : رواية حريز ، عن بكير ، عن أبي جعفر (ع) ، قيل له : « انا نشتري ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها ، أنصلي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقال : نعم لا بأس ، ان الله انما حرم أكله وشربه ، ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه »[1] . ورواها حريز ، عن أبي الصباح ، وأبي سعيد ، والحسن النبّال ، عن أبي عبد الله (ع) .

وهذه الرواية تامة في نفسها دلالة ، غير أن الذي يضعف أمرها ، ما تدل عليه ضمناً من جواز الصلاة في جزء من الخنزير ، وهذا يجعل الرواية معارضة لا مع روايات نجاسة الخمر فقط ، بل مع روايات نجاسة الخنزير أيضاً ، ومع روايات مانعية ما لا يؤكل لحمه ، الثابتة في الخنزير بقطع النظر عن نجاسته .

ولا يمكن القول : بأن مورد الرواية ليس نصاً في بقاء ودك الخنزير في الثوب إلى حين الصلاة ، بل ولا في وجود الرطوبة السارية عند الملاقاة معه . لأن التعليل واضح في جواز الصلاة فيه ، فتكون الرواية بلحاظ جزء من مدلولها ساقطة وجداناً ، أو بالمعارضة للدليل القطعي ، وهذا يقتضي سقوط الرواية في تمام المدلول عن الحجية ، إما لعدم تعقل التبعيض في الحجية في أمثال المقام عرفاً ، أو لكون ذلك امارة نوعية على وجود خلل في الرواية ، بنحو يسلب الوثوق بها ، ويخرجها عن دليل الحجية .

وأما من حيث السند ، فالرواية معتبرة ، لاسيما أن الأربعة الذين يروون الرواية عن الامام فيهم الثقة ، مضافاً إلى ما في اتفاق أربعة لم يثبت ضعف أي واحد منهم ، من تعزيز لسند الرواية .

ومنها : رواية علي بن رئاب في قرب الأسناد قال : سألت أبا عبد الله

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

عليه السلام عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبي ، فأغسله أو أصلي فيه ؟ قال : صلّ فيه إلا أن تقذره فتغسل منه موضع الأثر ، ان الله تعالى إنما حرم شربها »[١] . والرواية واضحة الدلالة على الطهارة ، وصحيحة السند .

ومنها : رواية علي بن جعفر قال : « وسألته عن الرجل يمر في ماء المطر ، وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه ، هل يصلّي فيه قبل أن يغسله ؟ فقال : لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلّي فيه ولا بأس »[٢] . والاستدلال بها ـ بعد ظهور أن الذي أصاب ثوبه هو الماء الذي صب فيه الخمر ، لا نفس الخمر ـ ، موقوف على أن يراد بماء المطر ، الماء الناشيء من التقاطر ، لا ما هو مطر بالفعل ، فانه عندئذ يشمل باطلاقه صورة الانقطاع والقلة ، فيدل على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة الخمر ، وهو كاشف عن طهارته . واما سند الرواية فهو تام .

ومنها : رواية علي بن جعفر ، الواردة في الصلاة على مكان رش بالخمر ، وقد تقدم نصها في روايات النجاسة . والتمسك بها لاثبات الطهارة ، إما بتقريب : التمسك باطلاق قوله : « وإن لم يُصِبْ فليصل » ، فان مقتضى إطلاقه ، صحة الصلاة بمجرد عدم اصابة مكان آخر جاف ، سواء كان الوقت وسيعاً بنحو يجف قبل خروجه أوْلاً ، وسواء كان بالامكان تجفيفه بالعناية ، أو وضع شيء يمنع عن السراية أوْلاً ، بل لعل الغالب إمكان التحفظ بنحو من الانحاء ، فلو كان المكان نجساً ومنجساً ، للزم التحفظ ، ولما ارتفع المحذور بمجرد عدم اصابة مكان آخر في حال ارادة الصلاة كما هو ظاهر الرواية .

وإما بتقريب : استفادة ذلك من قوله : « ولا بأس » ، لظهوره في نفي البأس الملحوظ للسائل في مقام الاستعلام ، لو تم استظهار أن البأس المحتمل للسائل هو النجاسة ، لا مانعية نداوة الخمر عن الصلاة بالأصالة .

وإما بتقريب : استظهار أن قوله : « وان لم يصب فليصلِّ ولا بأس » ، ناظر بجملة : « فليصل » إلى الإذن في الصلاة ، وبـ : « لا بأس » ، إلى عدم

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من ابواب الماء المطلق .

نشوء محذور وتبعة من ناحية الصلاة ، لأن نفي البأس لو كان بمعنى نفي البأس في إيقاع الصلاة ، لكان تأكيداً بحتاً ، بخلاف ما اذا فرض نظره إلى نفي البأس بلحاظ ما بعد وقوع الصلاة ، وحينئذ يدل على نفي النجاسة كما هو واضح . غير أن هذا مبني على أن يكون الحمل على مثل ذلك التأكيد خلاف الظاهر ، مع أنه عرفي في أساليب المحاورة .

وإما بتقريب الاطلاق المقامي ، وعدم التنبيه على ما يترتب على الصلاة في ذلك المكان عند الانحصار من النجاسة ، ولزوم غسل الأعضاء بعد ذلك . الا أن افتراض هذا الاطلاق بلا موجب ، لأنه لم يحرز كون الامام في مقام البيان من سائر الجهات ، فلعله اعتمد في توضيح ذلك ، على ما تقتضيه القاعدة . والرواية على أي حال ضعيفة سنداً بعبد الله بن الحسن .

ومنها : رواية حفص الأعور ، التي جاء فيها : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : اني آخذ الركوة فيقال : إنه إذا جعل فيها الخمر وغسلت ثم جعل فيها البختج كان أطيب له ، فنأخذ الركوة فنجعل فيها الخمر ، فنخضخضه ثم نصبه ، فنجعل فيها البختج ، قال : لا بأس به »[1] .

وهذه الرواية قد يستدل بها على النجاسة ، باعتبار ورود غسل الركوة فيها ، وقد يستدل بها على الطهارة ، إما بدعوى : عدم وجود كلمة « وغسلت » في الرواية ، كما يلاحظ في الطبعة الجديدة من الكافي ، واما مع التسليم بوجودها ، ـ كما هو الظاهر ، لاشتمال الرواية عليها في الطبعات القديمة للكافي ، وفي نقل صاحب الوسائل عن الكليني ـ ، بدعوى : ان الظاهر من الغسل ، غسل الركوة بالخمر ، لا غسلها منه ، لأنه ذكر في سياق ما يكون دخيلاً في طيب البختج ، والغسل الشرعي لأجل التطهير لا دخل له في ذلك ، ولأن الراوي حينما شرح العملية مرة ثانية بقوله : « فنجعل فيها الخمر فنخضخضه » ، لم يشر إلى غسل الركوة بغير الخمر . ولكن التعويل على هذه

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٠ من ابواب الأشربة المحرمة .

الرواية متعذر حتى لو تمت هذه الدعوى ، لكونها مرفوعة .

ومن هذا الاستعراض ، يتضح ، انه ليس لدينا ما تم سنداً ودلالة وحجية على الطهارة في خصوص الخمر الا روايتين ، احداهما : لابن أبي سارة ، والثانية : لعلي بن رئاب .

وهناك روايتان تامتان سنداً ودلالة ، احداهما : تدل على طهارة مطلق المسكر ، وتشمل الخمر بالاطلاق ، وهي رواية ابن بكير . والأخرى : تدل بالاطلاق على طهارة الخمر ، وهي رواية علي بن جعفر في ماء المطر الذي صب فيه الخمر ، وقد يكون مثلها رواية علي بن جعفر الأخرى الواردة في الصلاة على مكان رش فيه الخمر .

المقام الثالث : في تشخيص الوظيفة الفقهية تجاه الطائفتين المتعارضتين من الروايات ، وذلك من خلال اقتراح عدة مواقف :

الموقف الأول : طرح الروايات الدالة على الطهارة ، بدعوى سقوطها عن الحجية في نفسها ، فيكون التعارض بين روايات النجاسة وبينها ، من التعارض بين الحجة واللاحجة . وتقريب ذلك بأحد وجوه :

أولها : أن إعراض المشهور عن العمل بها ، مع وضوحها وانتشارها في كتب الحديث ، يكشف كشفاً نوعياً أو شخصياً ، عن خلل في بعض جهاتها ، على نحو تخرج عن اطلاق دليل الحجية .

ويرد عليه : أن هذا إنما يتم ، إذا لم يكن ترك المشهور للعمل بها قائماً على أساس الاجتهاد والصناعة ، واعتقاد اقتضائها لتقديم أخبار النجاسة ، كما يظهر من الشيخ الطوسي (قدس سره) ، إذ رأينا في نص نقلناه عنه سابقاً ، أنه يقدم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة ، لمخالفة الأخيرة للكتاب ، أو لموافقتها للعامة ، وابن ادريس حينما تعرَّض لأخبار الطهارة ، رماها بأنها أخبار آحاد ، ولم يشر في كلمات المتقدمين إلى وجود خلل خاص فيها .

ثانيها : أن أخبار الطهارة مخالفة للكتاب الكريم ، كما أشار إليه الشيخ الطوسي (قدس سره) ، بلحاظ دلالة كلمة « رجس » في الآية الشريفة على النجاسة ، والأخبار المخالفة بظهورها للكتاب ، خارجة عن دليل الحجية .

ويرد عليه ما تقدم ، من عدم دلالة الآية الكريمة على النجاسة .

ثالثها : ان أخبار النجاسة في نفسها قطعية اجمالاً لاستفاضتها ، فتكون روايات الطهارة مخالفة للسنة القطعية ، وهي كالمخالفة للكتاب الكريم ، توجب الخروج عن اطلاق دليل الحجية .

ويرد عليه : أن جملة من روايات النجاسة ، قابلة للحمل على التنزه بالجمع العرفي ، أو قابلة للتقييد ، حيث تستفاد النجاسة من اطلاقها ، فإن أريد الاستفاضة بضم هذه الجملة ، لم يفد لاثبات عنوان المخالفة الموجبة للسقوط عن الحجية ، وإن أريد ادعاء الاستفاضة بدونها ، فهو واضح البطلان .

الموقف الثاني : إعمال الجمع العرفي ، بتقديم ظهور أخبار الطهارة على ظهور أخبار النجاسة في مقام التوفيق بينهما عرفاً ، وذلك بأحد تقريبين :

أولهما : دعوى اشتمال أخبار النجاسة على ما يصلح للحكومة على روايات الطهارة ، وهو صحيح علي بن مهزيار قال : « قرأت في كتاب عبد الله بن محمد ، إلى أبي الحسن (ع) : جعلت فداك ، روى زرارة عن أبي جعفر ، وأبي عبد الله (ع) : في الخمر يصيب ثوب الرجل ، أنهما قالا : لا بأس بأن تصلي فيه إنما حرم شربها » .

وروى عن (غير) زرارة ، عن أبي عبد الله (ع) : أنه قال : إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ ، يعني المسكر ، فاغسله أن عرفت موضعه ، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله ، وإن صليت فيه فأعد صلاتك . فاعلمني ما آخذ به ؟ فوقّع بخطه وقرأته : خذ بقول أبي عبد الله (ع) »[1] ، فإن المراد بقول أبي

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب النجاسات

عبد الله الذي أمر بالأخذ به ، القول الذي اختص بالنقل عنه ، دون ما كان قولاً لكلا الامامين ، لأنه هو الذي يصلح أن يميز عن القول المشترك بهذا العنوان عرفاً ، دون العكس ، كما هو واضح ، وباعتبار النظر في هذه الروايات إلى دليل الطهارة ، تكون حاكمة عليه .

وتحقيق الكلام في ذلك : أن قول أبي الحسن (ع) : خذ بقول أبي عبد الله ، يمكن تصويره بثلاثة أنحاء :

الأول : أن يكون المقصود ، جعل الحجية للخبر الثاني ، بعد قصور دليل الحجية العام عن شمول الخبرين لتعارضهما ، فتكون الرواية من الأخبار العلاجية ، ولكن في فرض شخصي للتعارض ، ولا شك في لزوم الأخذ بمقتضاه حينئذ ولو خالف مقتضى الأخبار العلاجية ، لأنه أخص منها ، وإن لم يكن ذلك من الحكومة المصطلحة .

الثاني : أن يكون المقصود ، الكشف عن وجود قصور في كشف الكلام المشترك للامامين عن الواقع ، وان هذا القصور غير موجود في كشف الكلام المختص بأبي عبد الله ، ولهذا تعيّن الأخذ به . وعلى هذا ، يكون بمثابة ما لو صرح الامام بأن كلامي الفلاني لا تأخذ به لأنه كان تقية ، أو لظروف غير طبيعية ، ولا شك عندئذ في تقدمه بالحكومة ، لأجل النظر والتفسير ، ولو في مرحلة الكشف عن المراد الجدي .

الثالث : أن يكون المقصود بذلك ، تكذيب النقل الأول ، وتصويب النقل الثاني ، وبناءاً عليه ، لا يكون هذا من الحكومة بشيء ، لأن الحاكم ما كان مفسراً للمحكوم مع الاعتراف بأصل وجوده ، وأما نفي رواية ، لصدور ما يناقضها ، المنقول في رواية أخرى ، فلا يحقق الحاكمية بل التكاذب . وبتعبير آخر : ان النظر الموجب للتقدم بالحكومة ، هو النظر التفسيري ، لا النظر التكذيبي .

أما النحو الأول : فهو خلاف الظاهر جداً ، لوجود فرق واضح بين الرواية في محل الكلام ، والأخبار العلاجية التي لم يشخص فيها مورد تعين للتعارض ، الأمر الذي يعين نظر السائل إلى استعلام الحكم الظاهري وحال الحجية ، بخلاف الرواية في المقام ، التي شخص فيها مورد التعارض بنحو يمكن طلب العلم بالحكم الواقعي للمسألة ، وفي مثل ذلك ، يكون ظاهر السؤال والمراجعة ، استعلام حكم المسألة واقعاً ، ومعه يكون حمل جواب الامام على علاج مرحلة الحجية ، خلاف الظاهر .

وأما النحو الثاني : فلا قرينة عليه في مقابل النحو الثالث ، سوى ما يمكن أن يستظهر من جواب الامام ، الذي أضاف فيه القول إلى أبي عبد الله ، لا إلى الراوي ، من الفراغ عن صدور كلا القولين من الأئمة .

ولكنه مدفوع : بأن التعبير في جواب الامام عن النص المتكفل للنجاسة بقول أبي عبد الله ـ لو سلّم كونه يعني تصويب هذه الاضافة ، وليس مجرد عنوان معرف ومشير إلى أحد الخبرين ـ ، فغاية ما يقتضيه ، كون هذا النص صادراً من أبي عبد الله ، لا الفراغ عن صدور كلا النصين .

ومما يبعّد النحو الثاني : ما سوف يأتي إن شاء الله ، من أن احتمال صدور نصوص الطهارة تقية ، موهون جداً . وعليه ، فإن لم نجزم بالنحو الثالث ، فلا أقل من احتماله بنحو معتد به ، ومعه لا يثبت في الرواية ظهور يقتضي التقدم بالحكومة .

ومما ذكرناه ، ظهر الحال في رواية خَيْرَانَ الخادم أيضاً قال : « كتبت إلى الرجل (ع) أسأله عن الثوب يصيب الخمر ولحم الخنزير ، أيصلّى فيه أم لا ؟ ، فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم : صل فيه ، فإن الله إنما حرّم شربها . وقال بعضهم : لا تصلّ فيه . فكتب عليه السلام : لا تصلّ فيه فإنه رجس »[1] . وهذه الرواية ، أوضح من الرواية السابقة في النظر إلى الحكم

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

الواقعي ابتداءاً بنحو تعد من إحدى الطائفتين المتعارضتين ، وهي ضعيفة السند بسهل .

والتقريب الآخر للجمع العرفي : هو حمل أخبار النجاسة على التنزه ، لصراحة أخبار الطهارة في نفي النجاسة اللزومية ، فيرفع اليد عن الظاهر بقرينة الصريح ، وينتج حينئذ ، عكس ما أنتجه التقريب السابق للجمع العرفي . وقد تقدم منا مراراً ، أن مجرد كون أحد المتعارضين صريحاً بنحو لا يقبل التأويل بخلاف الآخر ، لا يكفي للجمع العرفي ، بل لا بد من فارق معتد به ، بين فحوى الدلالة على وجه لا يتحير العرف في مقام فهم المراد من مجموعهما ، وسوف نشير فيما يأتي ، إلى أن في بعض روايات النجاسة من الظهور ، ما لا يصلح صريح أخبار الطهارة للقرينية عليه في النظر العرفي ، وإن أمكن التأويل عقلاً ، خصوصاً أن نفس استفاضة أحد المضمونين وورده بكثرة ، قد لا يساعد عرفاً على حمل كل ذلك على مجرد التنزه والاستحباب .

الموقف الثالث : ـ بعد فرض حجية كل من الطائفتين في نفسها ، وتعذر الجمع العرفي ـ : يدّعى تقديم أخبار النجاسة ، بحمل أخبار الطهارة على التقية ، إعمالاً للمرجّح العلاجي في مقام التعارض .

والتقية تُدَّعى بأحد وجهين :

أولهما : أن أخبارالطهارة موافقة لمذهب بعض العامة ، كما أشار الشيخ الطوسي (قدس سره) .

والتحقيق : أن المشهور في الفقه السني بمختلف مذاهبه ، هو الحكم بالنجاسة ، حتى ذكر السيد المرتضى (قدس سره) أنه : « لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر ، إلا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم » ، وأكثر من نسب إليهم القول بالطهارة من فقهاء السنة ، ممن لا يمكن افتراض اتقاء الامام الصادق عليه السلام منهم ، فضلاً عن الباقر (ع) .

فقد قيل : ان الطهارة أحد القولين للشافعي ، أو قول بعض الشافعية ، ومن الواضح ، أن ولادة الشافعي بعد وفاة الامام الصادق ، فلا معنى لاتقائه منه . ونسب القول بالطهارة إلى ليث بن سعد ، وهو وإن كان معاصراً للامام الصادق (ع) ، غير أنه كان يسكن في مصر ، فهل يحتمل عادة أن الامام وهو في الحجاز أو العراق ، يتقي من فقيه في مصر ، ولا يعتني بما ذهب إليه فقهاء الحجاز والعراق ؟! وإذا افترضنا صدور بعض نصوص الطهارة من الامام الباقر المتوفى سنة ١١٤ هـ ، كان عدم تعقل اتقائه من ليث في غاية الوضوح ، لأن ليثاً ولد سنة ٩٣ هـ ، فيكون عمره حين وفاة الباقر عليه السلام حوالي عشرين عاماً .

ونسب القول بالطهارة إلى داوود المولود سنة ٢٠٢ ، وهو متأخر ولادة عن وفاة الامام الصادق ، فكيف يفرض الاتقاء منه ؟! ونسب هذا القول أيضاً إلى ربيعة ، وهو وإن كان معاصراً للامام الصادق (ع) ، ولكنه كان فقيهاً منعزلاً ، ولم يتحقق له في حياته من المقام الرسمي أو الاجتماعي ما يناسب الاتقاء منه ، خصوصاً إذا قبلنا صدور بعض النصوص السابقة في الطهارة من الامام الباقر ، الذي كان ربيعة شاباً عند وفاته . وعليه ، فافتراض التقية بهذا المعنى غير محتمل عادة في نفسه ، فضلاً عن دعوى صدق عنوان ما وافق العامة على أخبار الطهارة .

والوجه الثاني : الذي ذكر في تصوير التقية : هو أن تكون روايات الطهارة تقية من الحكام والسلاطين ، الذين كانوا يشربون الخمور ولا يتجنبون مساورتها .

وهذا الوجه في غاية الغرابة والانحراف عن التفكير السليم ، إلى درجة لم أكن أرضى بأن يتفوه به فقيه ، وذلك :

أما أولاً : فلأن ما دل على ترجيح المخالف للعامة على الموافق ، ناظر إلى

الموافقة والمخالفة بلحاظ ما عليه تديّن العامة وشرعهم ، لا ما عليه عمل فسّاقهم وفجّارهم .

وأما ثانياً : فلأنه كيف يمكن أن نحتمل في الأئمة عليهم السلام ، أنهم ينزلون إلى مستوى الافتاء بغير الواقع تبريراً لفسق الحكام ، فإن مثل هذا لم يكن يصدر من المتعففين من فقهاء السنة أنفسهم ، فكيف يصدر من أئمة أهل البيت ؟! وما كان الأئمة يمارسونه من تقية مع الحكام ، إنما يرجع إلى التعامل معهم كحكام ، وعدم التجاهر بعدم صلاحيتهم للحاكمية ، لا تبريك فسقهم وفجورهم .

وأما ثالثاً : فلأن الخلفاء المعاصرين للامام الصادق ، لم ينقل في التاريخ أنهم شربوا خمراً ، بل لم ينقل ذلك الاعن شواذ من الخلفاء وأشباه الخلفاء في عصور أخرى ، ولم يتفق في زمان من تلك الأزمنة ، أن يكون قد بلغ استهتار الخليفة إلى درجة التجاهر بمساورة الخمر وشربه ، والتصدي للتنكيل بمن يفتي بنجاسته ، وأي فائدة لشاربي الخمر في تطهيره مع التأكيد على حرمته ؟! ونحن نلاحظ على عكس ما ادعي ، أن الأئمة عليهم السلام ، شنوا حملة شديدة ضد الفكرة القائلة بإباحة غير الخمر من أنواع الأنبذة التي يسكر كثيرها دون قليلها ، ولم يؤثر عنهم أي تساهل في ذلك ، فلو كان هناك اتجاه نحو مجاملة فسق السلاطين ، لاقتضى خلاف تلك الحملة ، حتى روي عن الامام الصادق (ع) في شأن النبيذ المسكر : والله انه لشيء ما اتقيت فيه سلطاناً ولا غيره[1] .

ثم إن روايات الطهارة بحسب ألسنتها ، لا تناسب الحمل على التقية ، لوضوحها ، وصراحة بعضها ، واشتمالها على التعليل بأن الله إنما حرم شربها لا الصلاة فيها ، مع أن لسان التقية عادة لسان الاجمال والاضطراب ، لا التفصيل والتعليل والتأكيد .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرمة .

وشاهد آخر : إذا لاحظنا رواية حريز ، وهو عطف ودك الخنزير على الخمر ، مع أنه لم يفتِ أحد من فقهاء السنة بطهارة شحم الخنزير ولحمه ، ولم يؤثر عن أحد من الخلفاء أنه أكل لحم الخنزير .

ومما تقدم ، ربما تنقدح صيغة ثالثة للحمل على التقية ، معاكسة للوجهين السابقين ، وهي حمل أخبار النجاسة على التقية ، لما عرفت من موافقتها للرأي الفقهي العام عند السنة . وهذا حمل معقول في نفسه ، وأوجه من الوجهين السابقين للتقية ، ولكنه أيضاً لا يناسب أخبار النجاسة ، لأننا نلاحظ فيها نوعاً من التأكيد البالغ والحث الشديد على التجنب ، والأمر بغسل الملاقي ثلاث مرات كما في رواية عمّار ، وعطف النبيذ والمسكر على الخمر ، فلو كان الحكم الواقعي هو الطهارة ، فلماذا هذا الالحاح والتأكيد على الغسل والتجنب ؟! ، خصوصاً مع عدم وجوب تعدد الغسل عند العامة ، وعدم نجاسة الأنبذة ، بل حلّية شرب القليل منها عند جملة منهم ، إذا كان المسكر كثيرها فقط ، فمع ملاحظة جملة من هذه الخصوصيات التي لا تقتضيها التقية ، يحصل الوثوق بعدم صدور روايات النجاسة تقية .

الموقف الرابع : بعد افتراض عدم وجود المرجح العلاجي ، يبنى على التساقط ، ويرجع في الخمر أو في ملاقيه إلى أصالة الطهارة ونحوها من الأصول المؤمِّنة . وهذا الموقف إنما يصح ، فيما إذا لم يكن في داخل إحدى الطائفتين ما يكون بمثابة العام الفوقي ، بحيث لا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضة في المرتبة الأولى ، وإنما يصلح أن يكون مرجعاً بعد تساقط المتعارضين . وأما في حالة اشتمال إحدى الطائفتين على شيء من هذا القبيل ، فلا بد من الرجوع إليه ، ولا يجوز البناء على التساقط المطلق من الجانبين .

الموقف الخامس : في تحقيق تلك الحالة ، وإثبات اشتمال إحدى الطائفتين على ما يكون مرجعاً بعد التساقط .

ولنمهد لذلك بتوضيح الفكرة كبروياً ، فنقول : ان الأصحاب جروا في

مورد تعارض الخاصين ، المطابق أحدهما لعام فوقي ، على الالتزام بتساقط الخاصين والرجوع إلى العام ، بنكتة أن العام لا يصلح لمعارضة الخاص المقابل ، فيكون مرجعاً بعد تساقط الخاصين ، ولكنهم دأبوا في نفس الوقت ، حينما توجد طائفتان متعارضتان في مسألة بدون جمع أو مرجح ، على إيقاع التعارض والتساقط بينها جميعاً ، دون تصنيف لروايات كل من الطائفتين ، من ناحية درجة دلالتها على الحكم ، مع أنه قد تشتمل إحدى الطائفتين على درجتين من الدلالة على الحكم ، وتكون الطائفة الثانية كلها صالحة للقرينية على الدرجة الثانية دون الأولى ، ففي مثل ذلك ، تكون الروايات ذات الدرجة الثانية من الطائفة الأولى بمثابة العام الفوقاني ، وإن كان الموضوع واحدا في جميع الروايات ، غير أن نكتة سلامة العام الفوقي عن المعارضة ، وتعينه للمرجعية ، جارية فيها أيضاً ، وعلى هذا الأساس ، لا بد من إدخال هذا التصنيف في الحساب .

وبناءاً على ذلك نقول : إن أخبار النجاسة على مراتب :

المرتبة الأولى : ما كان منها كالصريح في الدلالة على النجاسة بحيث لا يصح عرفاً حمله على التنزه ، من قبيل موثقة عمّار قال : « لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات » .

المرتبة الثانية : ما كان ظاهراً في النجاسة ، مع إمكان الحمل على التنزه عرفاً في مقام الجمع ، كالروايات المشتملة على مجرد الأمر بالغسل .

المرتبة الثالثة : ما كان دالاً على النجاسة بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، وهو أضعف من سابقيه دلالة ، وذلك من قبيل ما اشتمل على التنزيل الذي يشمل إطلاقه النجاسة .

المرتبة الرابعة : ما كان دالاً على النجاسة بالامضاء السكوتي عما كشف

عنه سؤال السائل ، من ارتكاز نجاسة الخمر في ذهنه . وقد يتصور أن هذا نحو اطلاق أيضاً ، فيدخل في المرتبة الثالثة ، ولكن الصحيح أنه مرتبة رابعة ، لأن مثل هذا الامضاء السكوتي ، يرتفع لو كان في كلام الامام عليه السلام ، ما يدل على نفي الأمر المرتكز ولو بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، إذ لا يصدق السكوت حينئذ ، وإذا كان الاطلاق الحكمي هادماً لهذه الدلالة عند الاتصال ، فهو مقدم عليها في الحجية عند الانفصال ، لو وقع التعارض بينهما .

وأما أخبار طهارة الخمر فهي على مرتبتين :

الأولى : ما دل بالصراحة العرفية على ذلك ، كرواية علي بن رآب ، ورواية ابن أبي سارة .

الثانية : ما دل على طهارة الخمر بالاطلاق ، كرواية علي بن جعفر ، الواردة في ماء المطر الذي أصابه الخمر ، ورواية ابن بكير ، الواردة في مطلق المسكر . وأما رواية علي بن جعفر الأخرى ، الواردة في الصلاة في مكان رش بالخمر إذا لم يوجد غيره ، فإن قيل بأن دلالتها على الطهارة بلحاظ اطلاق الترخيص فيها لفرض سعة الوقت ، أو إمكان التجفيف ، كان حالها حال روايته في ماء المطر . وإن قيل بأن دلالتها بظهور نفي البأس في نفي النجاسة ، كانت مرتبة برأسها بين المرتبتين المذكورتين .

فعلى الأول : يتساقط الصريحان من الطائفتين ، ويقيد ما دل بالاطلاق على الطهارة بما يكون ظاهراً في النجاسة . وعلى الثاني : يتساقط الصريحان بالمعارضة ، وكذلك الظاهران من الطائفتين ، والمطلقان منهما ، وتنتهي النوبة إلى المرتبة الرابعة من مراتب أخبار النجاسة بوصفها بمثابة المرجع الفوقاني ، لعدم سقوطها بالمعارضة مع أخبار الطهارة ، بسبب عدم صلاحيتها لمعارضة أخبار الطهارة ، وبذلك تثبت نجاسة الخمر .

وكل مسكر مائع بالأصالة[1] .

---

(١) الكلام في غير الخمر من المسكرات يقع في مقامين :

أحدهما : في نجاسته كالخمر ، بعد الاعتراف بعدم كونه خمراً .

والآخر : في إلحاقه موضوعاً بالخمر ، لكي يشمله نفس دليل نجاسة الخمر .

أما المقام الأول ، فيشتمل على ثلاث جهات :

الجهة الأولى : في نجاسة المسكر من النبيذ . وحاصل الكلام في ذلك : باسترجاع المواقف السابقة التي ذكرناها في بحث نجاسة الخمر ، لنلاحظ بعض جهات الامتياز في المقام .

أما الموقف الأول :: فهو لو تم هناك ، لجرى في المقام بلحاظ إعراض المشهور طابق النعل بالنعل ، ولكن لا يجري بلحاظ المخالفة للكتاب أو للسنة القطعية ، لأن الكتاب إنما يتعرض للخمر خاصة ، والسنة ليست قطعية إلا بضم ما هو وارد في الخمر خاصة .

وأما الموقف الثاني : فالجمع بالحمل على التنزه ، كما لا يتم هناك ، لا يتم هنا أيضاً ، لاباء بعض روايات النجاسة عن الحمل على التنزه ، كرواية عمّار . وأما الحكومة ، فهي على تقدير تماميتها تجري في المقام أيضاً ، لأن قول أبي عبد الله ، الذي أمر بالأخذ به في صحيحة علي بن مهزيار ، يشتمل على نجاسة النبيذ أيضاً ، وإن كان معارضه المصرح به في تلك الصحيحة مختصاً بالخمر ، إلا أن المناط في سريان الحكومة ، شمول ما ثبتت حجيته بوجه خاص لغير الخمر .

ودعوى : ان غاية ما يثبت بالصحيحة ، تقديم قول أبي عبد الله ، على القول الآخر المتضمن لنجاسة الخمر ، وما يتحد معه في المضمون ، ولا تدل

على تقديمه على ما يعارضه بلحاظ مضمون آخر . مدفوعة : بأنا إذا حملنا الأمر بالأخذ بقول أبي عبد الله ، على جعل حجية خاصة لرواية هذا القول ، فمن الواضح ، أن هذه الحجية تثبت تمام مضمونه حينئذ ، ولا يعارضه بلحاظ هذه الحجية ، ما دل على طهارة النبيذ ، لأن هذه الحجية تختص بالقول المذكور .

وإذا حملنا الأمر المذكور ، على تشخيص ما هو الصادر جداً من غيره ، فهو أيضاً يعني ، ان كل ما يعارضه فهو ليس جدياً ، فتتم الحكومة على روايات طهارة النبيذ أيضاً .

وأما الموقف الثالث : فهو وان كان غير تام في الموردين ، كما هو واضح ، ولكنه هنا أقل سخفاً ، لعدم استبعاد وجود قول معتد به بطهارة بعض الانبذة التي يسكر كثيرها ، بل حلّيتها ، ولكنه على أي حال ، ليس على نحو يصدق معه عنوان الموافق للعامة على أخبار الطهارة .

وأما الموقف الرابع : فيظهر حاله مما يأتي .

واما الموقف الخامس : فتحقيق الحال فيه : ان روايات النجاسة من المرتبة الثالثة والرابعة كانت مخصوصة بالخمر ، وعليه ، فروايات نجاسة النبيذ المسكر ذات مرتبتين . فمن المرتبة الاولى : رواية عمار ، ورواية علي بن مهزيار ، اذ ورد فيهما عنوان النبيذ ، ولا يمكن عرفاً حملهما على التنزه . ومن المرتبة الثانية : رواية عمار ، التي ورد فيها عنوان المسكر في مقابل الخمر ، والمتيقن منه النبيذ ، ورواية علي بن جعفر ، الواردة في النبيذ ، ولا يكون دليلاً على طهارة الخمر . ومن هنا يمكن تصنيف الروايات الدالة على طهارة النبيذ إلى عدة رتب :

الأولى : ما دل بالصراحة العرفية على الطهارة ، وهو كل ما كان صريحاً في طهارة الخمر ، ورواية عبد الله بن بكير التي وردت في النبيذ .

الثانية : ما دل بالظهور ، وهو ما كان دالاً بالظهور على طهارة الخمر على

تقدير وجوده ، ويضاف إليه رواية أبي بكر الحضرمي قال : « قلت لأبي عبد الله ، أصاب ثوبي نبيذ أُصلّي فيه ؟ قال : نعم . قلت : قطرة من نبيذ قطر في حب أشرب منه ؟ قال : نعم . إن أصل النبيذ حلال وإن أصل الخمر حرام »[1] بناءاً على ظهوره في طهارة النبيذ المسكر ، إما لانصراف السؤال إلى خصوص المسكر ، لوضوح عدم نجاسة النبيذ بمجرد النبذ ، وإما لاستظهار أن المقصود من التعليل ، بيان أنه حيث كان النبيذ بعنوانه ليس حراماً كالخمر ، وإنما يحرم إذا كان مسكراً ، فلم يحكم بنجاسته أصلاً ، لا بيان أن النبيذ ليس دائماً حراماً كالخمر ، فلا يكون دائماً نجساً ، والرواية صحيحة سنداً ، لثبوت وثاقة أبي بكر الحضرمي برواية الأزدي ، والبجلي عنه .

الثالثة : ما دل بالامضاء السكوتي على طهارة النبيذ ، وهو خبر كليب ابن معاوية المتقدم ، وقد تقدم ان ظاهره ارتكاز الطهارة لدى أبي بصير ، ولم يردع الامام (ع) عن هذا الارتكاز . والخبر معتبر سنداً ، لرواية صفوان عن كليب .

وعلى هذا الأساس ، يتساقط الصريحان والظهوران ، ويتشكل من المرتبة الثالثة من أخبار الطهارة ما يكون بمثابة المرجع الفوقي . ولو قطع النظر عن هذه المرتبة ، تم الموقف الرابع حينئذ من التساقط المطلق ، والرجوع إلى الأصول النافية .

الجهة الثانية : في نجاسة المسكر من غير النبيذ ، مما هو معد للشرب . وتوضيح حكمه : انا إذا قلنا بطهارة النبيذ المسكر ، فغيره طاهر أيضاً ، كما هو واضح ، وان قلنا بنجاسته ، فقد يقال : بأنه لا موجب لإسراء النجاسة إلى غير النبيذ ، إما بتقريب : ان روايات النجاسة أخذ في موضوعها عنوان الخمر والنبيذ ، ولم يؤخذ المسكر على اطلاقه ، الا في رواية لعمّار : « لا تصلِّ في بيت فيه خمر ولا مسكر . . . ولا تصلِّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر » ، وهي غير

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات .

تامة دلالة ، لأن السياق يقتضي الحمل على التنزه ، بقرينة تنزيهية النهي الأول .

وإما بتقريب : ان ما دل على طهارة الخمر أو النبيذ المسكر ، إنما سقط عن الحجية في مقابل معارضه ، بلحاظ صحيحة علي بن مهزيار الآمرة بالأخذ بقول أبي عبد الله ، والوارد في هذا القول عنوان : « خمر أو نبيذ يعني المسكر » ، وكلمة : « يعني المسكر » ، بمعنى ارادة النبيذ المسكر ، لا تفسير النبيذ بطبيعي المسكر ، ولا أقل من احتمال ذلك ، فلا يبقى موجب لإسقاط ما دل على طهارة غير النبيذ من المسكرات عن الحجية في مقابل معارضه .

ويرد على التقريب الأول :

أولاً : ان رواية عمّار المذكورة تامة دلالة كما تقدم ، فتكفي دليلاً لاثبات المدعى .

وثانياً : ان خصوصية النبذ في عنوان النبيذ المسكر ، ملغية بالارتكاز العرفي ، ومع إلغائها ، تدل نفس نصوص النجاسة في النبيذ المسكر على النجاسة فيما كان من قبيله من المسكرات .

ويرد على التقريب الثاني : انه لا يوجد هناك فيما تم من روايات الطهارة ، ما يدل على طهارة المسكر بصورة مستقلة ، ليدّعى التمسك به لاثبات طهارة غير النبيذ من المسكرات ، بل نصوص الطهارة ، بين ما هو وارد في الخمر ، أو في النبيذ ، أو في النبيذ والمسكر ، كرواية عبد الله بن بكير ، والأول والثاني لا يمكن التمسك بهما لإثبات طهارة غير الخمر والنبيذ ، بعد البناء على نجاستهما كما هو واضح ، والثالث لا يمكن التفكيك فيه عرفاً بين النبيذ وغيره ، لصراحته في عدم الفرق .

الجهة الثالثة : في المسكر المائع غير المتعارف شربه خارجاً ، وهذا عنوان ذكره السيد الاستاذ لتطهير (الاسبرتو) . وقد يستفاد من كلماته عدة نكات في مقام اثبات طهارته

الأولى : ان الحكم بالنجاسة ، ينشأ من صحيحة علي بن مهزيار ، وهي غير مشتملة على محل الكلام ، لاختصاصها بالخمر والنبيذ .

الثانية : دعوى الانصراف في المطلقات إلى المتعارف .

الثالثة : لو سلم عدم الانصراف ، يقع التعارض بين أخبار الطهارة وأخبار النجاسة ، ولا موجب لترجيح أخبار النجاسة ، بلحاظ موافقة أخبار الطهارة لعمل العامة كما كان يقال في الخمر ، لأن المسكرات غير المعتاد شربها ، لم تكن موجودة وقتئذ ليعرف موقف العامة منها .

والتحقيق : انا إذا بنينا على طهارة غير الخمر من المسكرات ، قلنا بالطهارة في المقام أيضاً ، والا كان مقتضى اطلاق عنوان المسكر في مثل موثقة عمار ، النجاسة في محل الكلام ، ولا تفيد النكات المذكورة .

اما الاولى : فلأن ما يكون دليلاً على طهارة غير المعتاد من المسكر ، نفس الروايات الواردة في طهارة الخمر والنبيذ بلحاظ اطلاقها ، فاذا استفدنا من صحيحة ابن مهزيار ، أنها في مقام اسقاط هذه الروايات عن الحجية بوجه ، وإثبات الحجية لأخبار النجاسة ، فلا يمكن التمسك باطلاق روايات الطهارة حينئذ ، إذ لا معنى لدعوى بقائها على الحجية ، أو الجدية ، بلحاظ فرد نادر وهو المسكر غير المتعارف فقط ، مع سقوطها عن الحجية أو الجدية في جل مدلولها .

نعم ، لو كان هناك خبر وارد في خصوص ذلك الفرد النادر ، لم يكن موجب لاسقاطه عن الحجية أو الجدّية .

وأما الثانية : فلأن انصراف المسكر إلى ما هو المتعارف شربه ، إن كان بلحاظ ان القسم الآخر نادر ولا وجود له عادة في عصر صدور النصوص ، فيرد عليه : ان مجرد ندرة الوجود في عصر صدور النص ، لا توجب الانصراف ، ما دامت نسبة انطباق جامع المسكر بما هو مفهوم ، على الفرد

النادر وغيره بنحو واحد .

وان كان بلحاظ ان مناسبات الحكم والموضوع عرفاً ، تقتضي اختصاص الموضوع بما يكون معداً للشرب ، ففيه : انا لا نسلم وجود مثل هذه المناسبات في الارتكاز العرفي ، لان العرف لا يأبى بارتكازه عن كون الاسكار بنفسه نكتة للنجاسة ، سواء تعارف الشرب أوّلاً ، ومعه لا موجب لتقييد الاطلاق .

وأما الثالثة : فيرد عليها :

أولاً : أنه لو كانت طهارة المسكر غير المعتاد رواية خاصة مبتلاة بالمعارض ، لأمكن أن يدعى ، انه لا موجب لترجيح معارضها عليها ، اذ لم يثبت موافقتها للعامة ، ولكن الواقع ، ان دليل طهارة مطلق المسكر دليل واحد ، وكذلك دليل نجاسته ، وبعد التعارض بينهما ، وإعمال المرجّح العلاجي في اسقاط دليل الطهارة لموافقته لعمل العامة بحسب الفرض في جل مدلوله ، وهو المسكر المتعارف ، وتقديم دليل النجاسة عليه ، لا معنى للاحتفاظ لدليل الطهارة بالحجية على نحو التكافؤ ، مع معارضته بلحاظ الفرد النادر خاصة وهو المسكر غير المتعارف ، لأن السند واحد ، والمفروض سقوطه بإعمال المرجح العلاجي .

وثانياً : انا لو افترضنا ان المسكر غير المتعارف بنفسه مورد لروايتين متعارضتين ، فكيف يتصور أن التقية تقتضي الافتاء بطهارة الخمر ، ولا تقتضي الافتاء بطهارة سائر المسكرات ؟ ! اذ من الواضح ، ان الافتاء بنجاسة أي مسكر ، افتاء بنجاسة الخمر ، لعدم احتمال أسوئية غير الخمر ، وعليه فنفس النكتة التي يفترض اقتضاؤها لحمل نصوص نفي النجاسة عن الخمر على التقية ، تقتضي أيضاً حمل نصوص نفي النجاسة عن غيره من المسكرات على التقية أيضاً .

ثم ان السيد الاستاذ ، فرّع على طهارة المسكر غير المتعارف ، الحكم

بطهارة (الاسبرتو) المتخذ من الأخشاب ، أو المتخذ من الخمر ، المعبر عنه بجوهر الخمر ، المتحصل بتبخير الخمر وأخذ عرقها ، لأنه من المسكر غير المتعارف شربه ، ولا يصدق عليه عنوان الخمر . أما ما كان منه متخذاً من الأخشاب ، فعدم خمريته واضح ، واما ما أخذ من الخمر بالتبخير . فلأن التبخير يوجب الاستحالة ، كما في تبخير البول وغيره .

والصحيح : ان ما يتخذ من الأخشاب ليس مسكراً ، بل هو سم قاتل . وتوضيح ذلك : ان مادة المسكر ، وهي الكحول ، من مشتقات الفحوم الهيدروجينية التي هي من مشتقات الكيمياء العضوية ، ويراد بالكيمياء العضوية : العلم الذي يبحث في تركيبات الفحم والهيدروجين والأوكسجين ، وأحد المركّبات التي أكتشفت في هذا العلم ، مركّب من الفحم والهيدروجين ، وتسمى بمركبات الفحم الهيدروجينية ، ويكثر وجودها في البترول وغيره ، وهي سم قاتل . إلا أنه يمكن إجراء تعديل كيمياوي عليها ، بأن تستبدل ذرة من الهيدروجين منها بمركّب كيمياوي يشتمل على الهيدروجين والأوكسجين ، بنسبة تختلف عن نسبتها في الماء ، وبذلك تتحول إلى مادة أخرى تسمى بالكحول ، فاذا استبدلت منه ذرة واحدة ، يسمى بالكحول الآحادي ، وإذا إستبدلت ذرتان ، يسمى بالكحول الثنائي وهكذا . وأخذ هذه الذرات منه يخفف سمّيته أو يزيلها . فالكحول الثنائي وما بعده ليس فيه سم ، وتظهر فيه حلاوة كحلاوة السكر ، وليس فيه اسكار أصلاً . والكحول الآحادي خفيف السمّية ، وهو الذي ينشأ منه الاسكار ، ويشتمل على الفحم ، وكلما ازداد الفحم فيه ازدادت سميته . وكما أن زيادة الفحم عامل موجب لزيادة السمّية ، كذلك قلة الفحم توجب زيادة السمية أيضاً ، باعتبار أنها توجب سيولته الشديدة المساعدة على انتشاره في الجسم وتسميمه له ، وهذا يعني أن ما يشتمل على فحم أكثر في حدّ ما سَمّ ، وما يشتمل على فحم أقل من حدٍّ ماً سَم أيضاً ، والمرتبة الوسطى تكون مرتبة ضعيفة من السمّية غير قاتلة وهي الاسكار . والكحول في هذه الحالة الوسطى لا تقتل بما هي سم ، وإنما يحدث الموت عند الافراط في

استعمالها ، باعتبار أنها تسد منافذ الدماغ ، فتمنعه عن أخذ بقية المواد الضرورية للحياة ، فيتوقف الدماغ ويموت الانسان . حيث إن مادة الكحول بتمام مراتبها تتجه نحو الدماغ ، فإذا ما نزلت إلى المعدة ، شقت طريقها مباشرة إلى الدماغ ، وبذلك تختلف عن سائر المخدرات الأخرى : كالأفيون والبنج التي تجري في المجاري الطبيعية في المعدة ، وتنتشر في تمام الجسم .

ثم إن مادة الكحول تارة : لا تخلط بمائع آخر ، وهي التي يطلق عليها اسم الكحول كيميائياً ، وأخرى : تخلط بمائع آخر يخففه وهو الاسبرتو . وهذا على قسمين : كامل ، وهو ما كانت نسبة الكحول فيه تقارب ثلاثة أرباع ، وناقص ، وهو ما كانت نسبة الكحول فيه حوالي النصف ، وهو المتعارف المستعمل طبياً ، وهذا لا يقتل وليس سماً ، وإنما إعتاد المحضرون لهذه المادة على أن يضيفوا إليه مادة خارجية سامة ، لأجل صيانته من الاستثمار في مجال اللهو ، وضمان إستعماله في الأغراض الطبية والصحية .

وعلى هذا الضوء نقول : ان الاسبرتو المتخذ من الأخشاب ، ليس هو المتعارف في المجال الطبي ، وإنما يستعمل عادة لتحليل بعض المواد والعناصر وهو سم محض ، لان عنصر الفحم فيه أقل من الحد الذي يكوّن نسبة الفحم في المسكر ، وقد يسمى في لغة العلم بالكحول الميترية . وهذا يعني انه ليس مسكرا ليكون الحكم بطهارته استثناءاً من حرمة المسكرات ، لأن الاسكار ليس الا تلك المرتبة الضعيفة من السمية ، التي تحصل في الكحول الآحادية عند توازن معين بين السيولة ومقدار الفحم ، فاذا زادت السمية وأصبحت قاتلة ، نتيجة اختلال هذا التوازن ، لم تكن المادة من المسكر بشيء ، بل من السموم .

واما الاسبرتو المتخذ من الخمر ، فهو أيضاً ليس الاسبرتو المتعارف طبياً ، فان المتعارف لا يتخذ من الخمر ، وانما تتخذ من الخمر الطبيعي الخمور المركّزة ، التي يعتادها أهل الفسوق والفجور ، والتي يؤدي التركيز إلى كون نسبة

الكحول فيها أكبر . فهي الثلث أحياناً ، والنصف أحياناً أخرى ، وبالتقطير ، يتناقص باستمرار المائع المختلط بالكحول ، وتكبر نسبة الكحول ، ولا يؤدي ذلك إلى الاستحالة ، وخروجه عن كونه خمراً ، بل هو خمر مركّز ، وأقسام الخمور التي استحدثها الشيطان الأوروبي الحديث ، كلها من هذا القبيل ، وقياس ذلك على تبخير البول ، حيث يستحيل المائع الحاصل بتبخيره ويخرج عن كونه بولاً ، قياس مع الفارق ، لأن التبخير يوجب تصاعد الاجزاء المائية من البول وانفصالها عن بقية الاجزاء ، ومعه لا يصدق عنوان البول على تلك الأجزاء المائية المنفصلة ، واما تبخير الخمر ، فهو لا يوجب تجريد المائع عن مادة الكحول ، بل جعل نسبة هذه المادة فيه أكبر ، ومن الواضح ، ان خمرية الخمر عرفاً بهذه المادة .

واما ما هو المتعارف في المجال الطبي خارجاً ، فلا يؤخذ من الخمر بل من مواد أخرى ، ولا شك في كونه مسكراً ، وفي أن سميته أحياناً ليست الا بسبب اضافة بعض السموم إليه ، وان عدم تعارف شربه عند الفساق نشأ من ذلك . وطهارته مبنية على دعوى : اختصاص النجاسة بالخمر ، أي المسكر المتخذ من العصير العنبي . وقد إتضح حتى الآن ، ان أدلة النجاسة في المقام ، لا تكون حجة الا في اثبات نجاسة الخمر خاصة ، وبذلك نصل إلى الحديث عن الالحاق الموضوعي .

المقام الثاني : في الحاق المسكرات عموماً بالخمر إلحاقاً موضوعياً ، لكي يكفي نفس دليل نجاسة الخمر للحكم بنجاستها .

والالحاق الموضوعي تارة : يكون الحاقاً لغوياً . وأخرى : إلحاقاً تعبدياً بدليل حاكم شرعي ، فهنا بحثان :

البحث الأول : في الالحاق اللغوي ، وتوضيحه : انه لا اشكال في كون المسكر المتخذ من العصير العنبي خمراً ، كما لا شك في أن الخمر يطلق تارة

عليه ، وأخرى على طبيعي المسكر المائع . وهذا الاخير ، إما أن يكون معنى مجازياً للمشابهة ، وإما أن يكون بنحو الاشتراك اللفظي بين الخاص والعام ، وإما أن يكون هو المعنى الحقيقي الوحيد ، ويكون المسكر العنبي مورداً للاستعمال بلحاظ كونه فرداً منه . فعلى الثالث ، تثبت نجاسة المسكرات المائعة بنفس دليل نجاسة الخمر ، وبذلك يختل بعض ما تقدم من افتراضات ، كافتراض كون رواية عبد الله بن بكير مثلاً ، دالة على طهارة الخمر بالاطلاق ونحو ذلك . واما على الاولين ، فلا يمكن اثبات نجاسة مطلق المسكر بدليل نجاسة الخمر ، أما على الاول فواضح ، واما على الثاني ، فلأن حمل المشترك اللفظي على أعم معنييه يحتاج إلى قرينة .

والظاهر ، ان الاحتمال الثالث ساقط ، اذ مضافاً إلى تنصيص بعض اللغويين على اختصاص الخمر بالمسكر العنبي ، ومساعدة الفهم العرفي على ذلك ، توجد عدة طوائف من الروايات ، تؤيد الثنائية بين الخمر والمسكرات غير المتخذة من العصير العنبي ، لعلها تبلغ بمجموعها حد الاستفاضة والتواتر ، وهي كما يلي :

أولاً : روايات النجاسة ، التي عطف فيها المسكر أو النبيذ على الخمر ، كقوله في موثقة عمار : « لا تصلّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر » ورواية علي بن مهزيار : « إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ ، يعني المسكر فاغسله » ، فجعل النبيذ أو المسكر قسيماً للخمر ، شاهد على اختصاص كلمة الخمر بالمسكر العنبي .

ثانياً : ما ورد في المقارنة من حيث الحرمة بين الخمر والنبيذ ، فعن محمد بن عبدة النيسابوري قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : القدح من النبيذ والقدح من الخمر سواء ؟ قال : نعم سواء . قلت : الحد فيهما سواء ؟ قال : سواء »[1] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من ابواب الأشربة المحرمة .

ثالثاً : ما دل على ان الخمر لم تحرّم لاسمها ، ولكنها حرّمت لعاقبتها ، فما فَعَلَ فِعلَ الخمر فهو خمر(١) ، فان هذا يدل على أن الخمر إسم لكل مسكر ، والا لم تكن هناك حاجة في تعميم الحرمة إلى القول : بأن الحرمة تدور مدار العاقبة لا الاسم .

رابعاً : ما دل من الاخبار ، وفيها الصحاح على : أن الله تعالى حرم في كتابه الخمر ، ورسول الله (ص) حرم غير الخمر من المسكرات ، والله أمضى ذلك(٢) .

وهذا الذي استقربناه ، من اختصاص الخمر بالمسكر العنبي لغة ، يطابق نكتة واقعية أيضاً ، وهي : أن الكحول ـ التي هي مادة الاسكار ـ ، الأصل فيها هو سكر العنب ، وحينما يراد اتخاذ المسكر من غير العنب ، يتعين تحويل سكره إلى سكر عنبي ، ثم يحوّل إلى الخمر . ولعل هذا الاكتشاف ، يبرز السر في أن العنب خصص من بين سائر المواد التي يصنع المسكر منها بالروايات الدالة على : أن حصة من العنب للشيطان .

البحث الثاني : في الالحاق بدليل حاكم . وهذا ما قد يستشهد له بعدة روايات ، من قبيل صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « قال : قال رسول الله (ص) : الخمر من خمسة : العصير من الكرم ، والنقيع من الزبيب ، والبِتْع من العسل ، والمرز من الشعير ، والنبيذ من التمر »(٣) .

والتحقيق : أن هذه الرواية وأمثالها ، كما قد تحمل على عناية الحكومة وتوسعة الموضوع إدعاءاً ، بافتراض استعمال كلمة الخمر في معناه الخاص ، وتطبيقه بالعناية على غير أفراده ، كذلك يمكن أن يكون التطبيق حقيقياً ،

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٩ من ابواب الأشربة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة باب ١٥ من ابواب الاشربة المحرمة .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي الباب ١ من ابواب الاشربة المحرمة .

بـافتراض استعمـال كلمة الخمـر في المعنى الأعم وهو طبيعي المسكـر ، وتكـون العنـاية في استعمـال الكلمة لا في التـطبيق . ولئن تم الاستدلال عن النجـاسـة بالرواية على التقدير الأول ـ تمسكاً باطـلاق دليل التنـزيل مثـلاً ـ ، فلا يتم عـلى التقدير الثاني كما هو واضح . والتقدير الثاني ، إن لم يكن هو الأظهـر ، إذ جعل المسكر العنبي في مقابل سائر أنواع المسكـر ، وهو لا ينـاسب إدعاء كـونها منه ، فلا أقل من عدم أظهرية التقدير الأول .

ودعوى : أن التقدير الثاني يقتضي تفريغ الجملة من المولويـة وهو خـلاف الظاهر ، مدفوعة : بأن الاسكار لما كان ذا مراتب ، وكانت بعض مراتبـه الخفية محل الكلام في استتباعها للحرمة ، كان من شأن الامـام أن ينبه عـلى أن المسكر المحرم يشمل تمام تلك المراتب .

وقد يقال : انه لو دل دليل على أن المسكر خمر ، استبعد فيه التقدير الثاني ، إذ لو أريد بالخمر المعنى الأعم ، لكان مرجعه إلى أن المسكر مسكر ، وهو لا محصل لـه ، فيتعين حينئـذ حمله على التنـزيل ، وتـطبيق المعنى الأخص للخمـر ، عـلى طبيعي المسكر بالحكومة ، فيستدل باطلاقه على إثبات النجاسة .

ولكن هذا الاستدلال غير تام أيضاً .

أما أولاً : فلأن كلمة الخمر ، حتى مع استعمالها في المعنى الأعم ، تحمل ضمناً على الاشارة إلى الحرمة المعهودة المرتكز ثبوتها للمسكـر في الجملة ، فيكون مفاد : « كل مسكر خمر » : الاشارة إلى أن ما هـو المسكر الحـرام ، ينطبق عـلى كل مسكر ، ولا يتعين عندئذ الحمل على الحكومة والتنزيل .

وأما ثانيـاً : فلأن مثـل هذا اللسـان ، لم يرو في روايـة صحيحة ، إلا في رواية علي بن يقطين ، عن أبي الحسن الماضي (ع) : « قال : إن الله عز وجـل لم يحرم الخمر لاسمها ، ولكن حرّمها لعاقبتها ، فما كان عاقبته عاقبـة الخمر فهـو خمر »[1] ، وحيث ان التنـزيل هنـا فُرّع عـلى الحرمـة ، فلا إطـلاق فيـه يقتضي

(١) وسائل الشيعه للحر العاملي الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة .

وإن صار جامداً بالعَرَض(١) .

ثبوت غير الحرمة من الآثار .

وقد تلخص من مجموع ما ذكرناه : أن الصحيح هو التفصيل بين الخمر وغيره من المسكرات ، فالأول يحكم بنجاسته إضافة إلى حرمته ، والثاني يحكم عليه بالحرمة فقط دون النجاسة .

(١) قد يقال : في مقام تقريب نجاسته بعد الانجماد : وأنه كان نجساً ولم يطرأ عليه مطهر(١) . غير أن منهج البحث في المقام ، باعتباره شبهة حكمية ، يقتضي الفحص عن أن دليل نجاسة الخمر ، هل يمكنه أن يشمله بعد الانجماد ، إما باطلاق ، أو بضم الاستصحاب أَوْ لا ؟ ، فإن تعذر ذلك ، كان الأصل عدم النجاسة الذاتية ، ولا يلزم في ارتفاع النجاسة الذاتية ورود المطهر ، بل يكفي في ارتفاع موضوعها بنحو لا يجري الاستصحاب ، ولا إشكال في عدم إمكان التمسك باطلاق دليل نجاسة الخمر ، لعدم خمرية العين المنجمدة ؛ وأما استصحاب النجاسة العينية فلا بأس بجريانه ، بناءاً على عدم كون الخمر مقوما لموضوع النجاسة عرفاً ، وكون الموضوع العرفي ، ذات الجسم المحفوظ في حالتي الميعان والانجماد ، هذا كله بقطع النظر عما يستفاد من روايات انقلاب الخمر خلاً ، من كفاية ذهاب اسم الخمر في ارتفاع المحذور ، فإن ذلك يدل على مطهرية ذهاب اسم الخمر مطلقاً ، ولو لم يصدق عنوان الخل .

فإن قيل : بأن انجماد الخمر يؤدي إلى خروجه عن كونه خمراً ولو لزوال مادة الكحول لسرعة فنائها ، وكون المنجمد خصوص العنصر المائي منه ، حكم بطهارته . وقد يأتي لهذا الكلام مزيد تتميم في بحث المطهرات .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . ج ٢ ص ١٠١ .

لا الجامد كالبنج[1] وإن صار مائعاً بالعَرَض .

---

(١) الكلام تارة : يقع في الصغرى ، أي في مسكرية الجامد ، وأخرى : في نجاسة الجامد على تقدير مسكريته .

أما الصغرى : فالظاهر أن البنج ونحوه من المخدرات ، ليس من المسكرات بحسب الفهم العلمي والعرفي معاً ، أما الفهم العلمي : فهو يرى تقوّم المسكر بمادة الكحول ، التي من خصائصها احتراق المعدة ، والاتجاه رأساً إلى الدماغ ، بينما كل المخدرات ـ عدا الحشيشة ـ ، لا تنتشر في الجسم إلا بالطريق الطبيعي ، ولهذا يتصور البنج الموضعي ، دون المسكر الموضعي .

وأما الفهم العرفي : فهو يفرق بين الاسكار والتخدير ، كما يفرق بين الحار والبارد. فليس كل حالة تقابل الصحو سكراً عرفاً ، بل ان ما يقابل الصحو ، إن كان حالة تقتضي غالباً التهيج فهي السكر ، وإن كانت تقتضي عادة الانكماش فهي الخدر . وعلى هذا الأساس ، لا تكون المخدرات ، غير الحشيشة ، محرمة بعنوانها الأولي ، وإنما هي محرمة بعنوان كونها مضرة ، والفرق العملي بين الحرمتين ، يظهر في الاستعمالات الضئيلة التي لا يترتب عليها ضرر ، فإنها ليست بمحرمة على هذا التقدير ، بينما تكون محرمة على تقدير كون المخدر مسكراً .

وأما نجاسة المسكر الجامد ، فهي على مسلكنا بلا موجب ، لأننا اخترنا اختصاص النجاسة بالخمر ، ولا شك في عدم صدقه على المسكر الجامد .

وأما إذا بني على تعميم النجاسة ، فإن كان بلحاظ الاجماع ، فلا شك في عدم شموله للمسكر الجامد .

وإن كان بلحاظ تطبيق عنوان الخمر على سائر المسكرات في رواية : « الخمر من خمسة » ، فقد يقال : بشموله للمسكر الجامد أيضاً .

(مسألة ـ ١٠) أُلْحِقَ المشهور بالخمر العصير العنبي إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه ، وهو الأحوط ، وإن كان الأقوى طهارته ، نعم لا اشكال في حرمته[1] .

ودعوى : عدم المناسبة بين المسكر الجامد والخمر لكي يطبق أحدهما على الآخر ، مدفوعة : بأنه يكفي للمناسبة اشتراكهما في الاسكار .

ولكن ، للمنع عن الشمول وجهاً ، وذلك لأن أبرز آثار الخمر حرمة الشرب ، فيكون تطبيق الخمر على المسكر تنزيلاً ظاهراً في إثبات حرمة الشرب للمسكر ، وهذا بنفسه قرينة على اختصاص المنزل بالمسكر المائع خاصة ، لأنه الذي يتعقل شربه ، ولا يمكن التحفظ على اطلاق المنزل للجامد ، إلا بجعل الأثر الثابت بالتنزيل حرمة التناول بدلاً عن حرمة الشرب ، ليناسب المائع والجامد معاً ، مع أن المركوز من أحكام الخمر ، حرمة الشرب بهذا العنوان .

وإن كان بلحاظ تقديم روايات النجاسة على أخبار الطهارة ، لسقوط الأخيرة عن الحجية عند المعارضة ، بسبب حكومة الصحيحة أو موافقتها للعامة ، فقد يدعى : أن جملة من نصوص النجاسة ، وإن كانت مختصة بالمائع لاشتمالها على التعبير بالقطرة ونحو ذلك ، ولكن موثقة عمّار : « لا تصلِّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله » ، يمكن التمسك باطلاق المسكر فيها للجامد أيضاً .

أللهم إلا أن يقال : ان المنصرف من إناطة النهي بمجرد إصابة المسكر للثوب ، أنه مفروض الميعان ، لأن الجامد لا تكون إصابته للثوب بمجردها موجبة للنجاسة .

(١) الكلام في العصير المطلق المغلي ، تارة يقع في حرمته ، وأخرى في نجاسته . فهنا مقامان :

أما المقام الأول : فيشتمل على ثلاث جهات ، باعتبار انقسام العصير المحتمل حرمته إلى العنبي ، والزبيبي ، والتمري .

الجهة الأولى : في حرمة العصير العنبي بالغليان . ولا إشكال في أنه إذا لم يحصل في عصير العنب إسكار ولا غليان ، فلا يحرم عند كل المسلمين . كما لا إشكال عند فقهاء الشيعة في الحرمة ، إذا حصل فيه الاسكار ، سواء حصل في العنب غير المطبوخ ، أو بعد الطبخ ، لأن المسكر من غير المطبوخ خمر بلا إشكال ، والخمر محرم بالكتاب والسنة ، والمسكر من المطبوخ إما خمر فيحرم كذلك ، وإما لا يكون خمراً ، لفرض أخذ عدم الطبخ السابق في مفهوم الخمر ، فهو مسكر على أي حال ، وكل ما أسكر كثيره فقليله حرام .

وأما في الفقه السني ، فلا إشكال في خمرية المسكر من غير المطبوخ وحرمته مطلقاً . وأما المطبوخ إذا أصبح مسكراً ، فقد وقع الخلاف في خمريته ، ونقل عن أبي حنيفة عدم كونه خمراً بدعوى : تقوّم الخمر بعدم الطبخ السابق ، ومن هنا ذهب البعض من فقهاء السنة ، إلى جواز القليل منه لأنه غير مسكر ، على أساس عدم قبولهم لقاعدة : ان ما أسكر كثيره فقليله حرام .

وأما إذا غلى العصير العنبي ولم يسكر ، فالمستفاد من كلمات فقهائنا : جعل العصير العنبي المغلي بعنوانه من المائعات المحرمة ، إلى جانب الخمر والفقاع والمسكر ، كما يظهر بمراجعة كلمات المتقدمين والمتأخرين ، التي أطلق فيها القول بحرمة العصير العنبي المغلي ، سوى ما قد يبدو من بعض عبائر الشهيد في الدروس ، والعلاّمة في الارشاد والمختلف . فإن الشهيد (قدس سره) ذكر : أن العصير العنبي إذا غلى واشتد حرم ، وكذلك العلاّمة ، وهذا ظاهره الخلاف مع المطلقين من الفقهاء ، كالصدوق ومَنْ بعده . اللهم إلا إذا فسر الاشتداد بالغلظة الحاصلة بمجرد الغليان ، لا على الشدة في الطعم والريح والفساد ، مما هو مساوق للاسكار ، إلا أن الحمل على تلك الغلظة ، خلاف ظاهر عطف الاشتداد على الغليان ، المقتضي للتغاير بينهما ، على أن الغلظة

بالنحو المفهوم عرفاً ، إنما تحصل بعد الغليان بمدة .

وتحقيق الحال في حرمة العصير العنبي : أنه بعد الفراغ عن وجود أدلة اجتهادية ـ فضلاً عن الأصول العملية ـ ، تدل على حلية كل شراب ، والفراغ عن وجود مخصص أخرج المسكر ، يقع الكلام : في أن دليل حرمة العصير العنبي بالغليان ، هل هو مخصص ثان يوجب حرمته وإن لم يكن مسكراً أوْ لا ؟ .

وصفوة القول في ذلك : أن الروايات الدالة على حرمة العصير العنبي المغلي يحتمل فيها احتمالات :

الاحتمال الأول : عدم كونها مخصصاً جديداً لأدلة الحل ، بدعوى : أن العصير العنبي المغلي مسكر مطلقاً ، سواء كان غليانه بنفسه على أساس حرارة الشمس أو بالنار . ولم نلاحظ من ادعى هذه الدعوى إلى أيام الوحيد البهبهاني ، فقد ادعى (قدس سره) : مساوقة مطلق الغليان للاسكار ، ووافقه على ذلك تلميذه السيد بحر العلوم (قدس سره) . وقد نفى مشهور المتأخرين هذه الدعوى ، وذكر المحقق الهمداني ، والسيد الأستاذ ، أنه لو كان مجرد الغليان موجباً للاسكار ، لكان تحصيل المسكر في غاية السهولة ، فلماذا نرى الفسقة العاشقين للخمر ، يبذلون الكثير في سبيل تحصيل الخمر ؟! .

وذكر بعض الأصحاب : أننا لا ندري ، هل مجرد الغليان يوجب السكر أو لا ؟ . ولا يمكننا معرفة ذلك لتعذر التجربة علينا ، ولا موجب لتحقيق الواقع ، لأن الشبهة موضوعية ، وليس من وظيفة الفقيه حلها ، وبِغَضّ النظر عن الأخبار الخاصة ، تجري الأصول المؤمّنة .

والحقيقة : أن التعرف على ذلك له دخل في فهم روايات العصير العنبي ، ومعرفة كونها مسوقة لتخصيص مستقل أو لا ، كما أن ما يلاحظ من بذل الفسقة للكثير في سبيل إعداد شرابهم الفاجر ، فلعله لأجل الحصول على الخمر الجيد ، فإنه كلما كان اعتق ، كان أجود وأكثر إسكاراً ، وقد قيل : كلما

زاد بالترك جودة فهو مسكر .

وفصّل بعض فقهائنا المتأخرين ـ كشيخ الشريعة الأصفهاني (قدس سره) ـ : بين الغليان بالنار فلا يسكر ، والغليان بنفسه فيسكر ، واستظهر من كلمات جملة من الفقهاء المتقدمين ، أن هذا كان مسلماً عندهم . وهذا التفصيل هو الصحيح ، وبذلك يبطل الاحتمال المذكور النافي لاستفادة التخصيص الزائد ، بدعوى أن كل عصير عنبي مغلي مسكر ويشهد لهذا التفصيل عدة قرائن :

القرينة الأولى : ما يشهد به الخبراء في تجاربهم العلمية ، من أن الكحول الذي هو مادة الاسكار ، لا يسمح الغليان بالنار لظهوره ، وإنما يظهر من خلال تصاعد تدريجي بطيء لدرجة الحرارة ، كما يحصل في العصير الذي ينش من قبل نفسه .

القرينة الثانية : أن غير فقهاء الامامية من سائر المسلمين ، لا يوجد فيهم من يحرم العصير العنبي بالغليان بالنار ، وهذا معناه ، أنهم يتناولونه عادة ، فلو كان مسكراً مع شيوع استعماله عندهم لانعكس وأصبح واضحاً .

القرينة الثالثة : وهي مستفادة من روايات أهل البيت عليهم السلام ، وتدل على نصف المدعى ، أي على أن الغليان من نفسه يوجب الاسكار .

وجملة من الروايات ، وإن كانت واردة في العصير التمري والزبيبي ، إلا أنه لا يحتمل الفرق في ذلك بينهما وبين العصير العنبي ، لأن الميزان كل عصير يحتوي على مادة سكرية تتحول إلى كحول . وهذه الروايات لا تصرح بالمقصود ، وإلا لانقطع الكلام في ذلك ، وإنما تدل على أمرين : أحدهما : أن حرمة العصير منوطة بالاسكار ، والآخر : أن العصير إذا غلى من نفسه حرم ، وبضم أحدهما إلى الآخر يثبت المطلوب .

وبعض الروايات يمكن أن يستفاد منها كلا الأمرين ، وبعضها يستفاد منها أحدهما .

فمنها : رواية حنّان بن سدير قال : « سمعت رجلا يقول لأبي عبد الله

عليه السلام : ما تقول في النبيذ ، فإن أبا مريم يشربه ويزعم أنك أمرته بشربه فقال : صدق أبو مريم ، سألني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ، ولم يسألني عن المسكر ، ثم قال : إن المسكر ما اتقيت فيه أحداً ، سلطاناً ولا غيره . . . إلى أن قال : فقال له الرجل : هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه ، أي شيء هو؟ فقال : أما أبي فكان يأمر الخادم فيجيء بقدح فيجعل فيه زبيباً ، ويغسله غسلاً نقياً ، ويجعله في إناء ، ثم يصب عليه ثلاثة مثله أو أربعة ماءاً ، ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ، ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي ، وكان يأمر الخادم بغسل الاناء كل ثلاثة أيام ، لئلا يغتلم ، فإن كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ »[1] . فإن صدر الحديث يدل على أن الميزان في الحرمة هو السكر ، وأن ما يترتب المنع منه على تقدير السؤال عنه إنما هو المسكر ، وذيله يدل على أن الحلية في النبيذ منوطة بقصر المدة ، وهذا يعني أنه مع مرور عدة أيام ينشأ محذور الاسكار بسبب غليانه في نفسه .

ومنها : رواية صفوان الجمّال قال : « كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به ، فقلت لأبي عبد الله (ع) : أصف لك النبيذ . فقال : بل أنا أصفه لك ، قال رسول الله (ص) : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، فقلت له : هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة . فقال : ليس هكذا كانت السقاية ، إنما السقاية زمزم ، أفتدري أول من غيَّرها ؟ قلت : لا . قال : العباس بن عبد المطلب ، كانت له حبلة ، أفتدري ما الحبلة ، قلت : لا . قال : الكرم ، فكان ينقع الزبيب غدوة ويشربونه بالعشي ، وينقعه بالعشي ويشربونه غدوة ، يريد به أن يكسر غلظ الماء على الناس ، وأن هؤلاء قد تعدوا ، فلا تقربه ولا تشربه »[2] .

وهذا الحديث واضح في أن مناط الحرمة هو الاسكار ، إذ يلاحظ أن

(١) وسائل الشيعة باب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

السائل ، حينما أراد أن يصف النبيذ للامام في مقام السؤال عن حكمه ، لم يسمح له بالشرح ، بل قال : بل أنا أصفه لك : « كل مسكر حرام » كما دل على أن البقاء مدة أطول من مثل العشي إلى الغدوة يعرض للحرمة ، ولا وجه لذلك ، إلا ما يتعرض له العصير حينئذ من النشيش والغليان .

ومنها : رواية معاوية بن وهب قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : إن رجلاً من بني عمي ، وهو من صلحاء مواليك ، يأمرني أن أسألك عن النبيذ وأصفه لك . فقال : أنا أصف لك : قال رسول الله (ص) : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، ـ الحديث ـ[1] ، ويستفاد من جواب الامام ، والضابط الذي استغنى باعطائه عن الاستماع إلى مواصفات النبيذ المسؤول عنه : أن المناط في الحرمة هو الاسكار فقط . فإذا ضم ذلك إلى ما في سائر الروايات ، من وجود محذور فيما يدخر من نبيذ إذا مرت عليه أيام ، أنتج أن العصير إذا نش بنفسه كان مسكراً . ويلاحظ في هذا المجال روايات : محمد بن مسلم ، وابراهيم بن أبي البلاد ، وأيوب بن راشد ، ويزيد ابن خليفة ، والفضيل بن يسار ، في أبواب الأشربة المحرمة .

الاحتمال الثاني : عدم كونها مخصصاً جديداً لأدلة الحل ، لا بدعوى : ان كل عصير مغلي مسكر ، بل بدعوى : أن الحرمة الواقعية للعصير العنبي المغلي بالنار ، المستفادة من روايات الباب ، مخصوصة بما عرض له الاسكار ، وذلك إما بأن يقال : ان روايات الباب مفادها الحكم الظاهري بالحرمة ، لكون العصير العنبي المغلي بالنار ، عرضة للاسكار غالباً ببقاء أدنى مدة ، فحكم بحرمته ظاهراً على الاطلاق ، لأجل شيوع احتمال الاسكار فيه ، مع اختصاص الحرام الواقعي بالمسكر . أو يقال : بأن مفادها الحكم الواقعي بالحرمة ، إلا أنه يوجد ما يقيدها بخصوص فرض الاسكار .

وما يمكن أن يفرض قرينة على تقييد روايات الباب بخصوص المسكر

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

بأحد هذين النحوين أمور :

أحدها : رواية عمر بن يزيد قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يهدى إليه البختج من غير أصحابنا . فقال : إن كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه ، وإن كان ممن لا يستحل فاشربه »[1] .

وما يمكن أن يفرض قرينة على تقييد روايات الباب بخصوص المسكر
بأحد هذين النحوين أمور :

أحدها : رواية عمر بن يزيد قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يهدي إليه البختج من غير أصحابنا . فقال : إن كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه ، وإن كان ممن لا يستحل فاشربه »[1] .

والبختج : هو عصير عنبي مطبوخ ، والامام (ع) قد جعل استحلال صاحب الهدية للمسكر إثباتاً ونفياً ، ميزاناً لحرمة الشرب وحليته ، ولو كان المغلي حراماً في عرض حرمة المسكر ، لما كان هذا الميزان صحيحاً ، لأن عدم استحلاله للمسكر ليس قرينة على حلية هذا البختج ، بل هو كعدم استحلاله لسائر المحرمات المتيقنة ، وهذا بخلاف ما إذا كانت الحرمة المترتبة في البختج ، بنفس نكتة الاسكار ، فإن القرينة حينئذ واضحة ، ولكن هذه القرينة قابلة للمناقشة ، وذلك بأن يقال : لعل جعل الميزان المذكور ، لا لدخل ذلك بنفسه ، بل لاماريته بلحاظ لازمه النوعي ، فإن من لا يستحل المسكر ، عادته غالباً أن يطبخ العصير على الثلث ، حتى لا يكون معرضاً للاسكار بالبقاء مدة فيخسره ، ومن يستحل المسكر ، كثيراً ما يطبخه على ما هو أكثر من الثلث ، إذ لو طبخه على الثلث ، لما أمكن أن يسكر بعد ذلك بالادخار ، فكأن الامام (ع) يجعل الميزان المذكور ، أمارة على أنه طبخ على الثلث .

ثانيها : رواية معاوية بن عمار قال : « سألت أبا عبد الله (ع) : عن الرجل من أهل المعرفة بالحق ، يأتيني بالبختج ويقول : قد طبخ على الثلث ،

---
(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

وأنا أعرف أنه يشربه على النصف ، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال : (خمر) لا تشربه . . . » الحديث[١]

وسيأتي الكلام في هذه الرواية ، سنداً ومتناً ودلالة في بحث طهارة العصير إن شاء الله تعالى . ومحل الشاهد فيها في المقام قوله : « خمر لا تشربه » ، فان الأمر يدور في هذه الجملة ، بين كون حمل عنوان الخمر على العصير المذكور أدعائياً وعنائياً بلحاظ الآثار ، أو تقييد إطلاق الحديث بما هو الغالب في البختج المطبوخ على النصف ، من أنه يدحر ويشتد ويسكر بالتدريج ، فاذا قلنا بأن الثاني أخف عناية من الأول ، كان ذلك شاهداً على إختصاص الحرمة بفرض الاسكار ، إلا أن هذا الكلام لا يتم ، بناءاً على أخذ عدم سبق الطبخ في مفهوم الخمر ، وإلا كان الحمل عنائياً على اي حال . وكذلك بناءاً على التشكيك في ورود كلمة : (خمر) في الحديث ، على ما يأتي إن شاء الله تعالى .

ثالثها : الروايات الدالة على : أن الله حرم الخمر ، ورسول الله (ص) ، حرم من الأشربة كل مسكر ، من قبيل رواية الفضيل بن يسار : « حرم الله الخمر بعينها ، وحرم رسول الله (ص) المسكر من كل شراب »[٢] . بناءاً على إستفادة الحصر منها ، وكون الحرام من الأشربة المتعارفة هو المسكر فحسب ، بدعوى : كونها في مقام بيان تمام ما حرم من الأشربة المتعارفة ، فتدل بمفهومها على أن غير المسكر من الشراب حلال ، فتعارض بالعموم من وجه مع روايات الباب ، الدالة باطلاقها على حرمة العصير المغلي ولو لم يسكر ، وبعد التساقط نرجع إلى أصالة الحل ، فيثبت إختصاص الحرمة في العصير المغلي بالمسكر .

إلا أنه لم يعلم بأن الرواية ونظائرها بصدد الحصر ، وبيان تمام المحرمات

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة باب ١٥ من ابواب الأشربة المحرمة .

من الأشربة ، بل هي في مقام توزيع العمل بين الله ورسوله من حيث التحريم في خصوص المسكرات .

غير أن بالامكان أن نعوض عن الاستدلال بهذه الروايات ، بالاستدلال بآية حلية الطيبات ، التي يقتضى إطلاقها المقامي ، حلّية كل ما هو طيب في النظر النوعي . وباعتبار ورودها في سورة المائدة بصورة متأخرة عن تشريع حرمة الخمر ، وإشباع الأذهان بخباثته ، فلا تشمل المسكرات ، غير أنها تشمل العصير المغلي غير المسكر ، فتعارض بالعموم من وجه مع روايات الباب ، وتقدم الآية في مادة الاجتماع . ولكن هذا ، إذا لم نستظهر تقديم روايات الباب بملاك دلالي ، على أساس دعوى ظهورها في موضوعية عنوان العصير المغلي للحرمة ، ومع تقديم المعارض عليها وتقييدها بالمسكر من المغلي ، يلزم إلغاء العنوان رأساً .

رابعها : رواية محمد بن الهيثم ، عن رجل ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته ، أيشربه صاحبه ؟ فقال : إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه »[1] .

وهذه الرواية فيها إحتمالات تأتي إن شاء الله في بحث محللية ذهاب الثلثين . والشاهد هنا قوله : « إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه » ، فانه لا ينبغي حمل تغير الحال على الغليان ، إذ ـ مضافاً إلى أن المتفاهم عرفاً من الحال الطعم والرائحة ونحوهما من الخواص ـ ، أن الطعن ظاهره التغاير ، وكثيراً ما يستعمل التغير في الاشتداد والاسكار ، وحيث ان تغير الحال له مراتب ، والغليان مساوق لمرتبته المستبطنة للاسكار ، انيطت الحرمة في العصير المطبوخ على النار بحصول التغير بدرجة يحصل معها الغليان ، وهو مساوق للاسكار ، فتدل

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة .

الرواية على عدم حرمة العصير المطبوخ بدون ذلك ، ولكن الرواية ساقطة سنداً لإرسالها .

الاحتمال الثالث : ان ننكر الاطلاق في روايات حرمة العصير العنبي المغلي في نفسه ، بلا حاجة إلى التفتيش عن مقيد .

وهذا ، وان كان يبدو غريباً في باديء النظر ، ولكن يمكن تقريبه بما يلي وهو :

أن الروايات التي حكمت بحرمة العصير العنبي المغلي طائفتان: احداهما : ما ورد في المطبوخ والبختج والطلا . والأخرى : ما ورد من الروايات التي لم يؤخذ في لسانها الطبخ ، بل علقت الحرمة فيها على نفس العصير منوطاً بالغليان .

وهناك مسألتان كانتا مطروحتين للبحث على الصعيد الفقهي العام بين المسلمين ، وحصل بشأنهما نقاش وأخذ ورد واسع من عصر الصحابة ، إلى أيام الامام الصادق عليه السلام .

والمسألة الأولى : تتعلق بالطلا ، وذلك ان العصير العنبي غير المطبوخ ، لا اشكال عند المسلمين في حرمته ، كثيره وقليله اذا غلا وأسْكَر ، وانما وقع الكلام بينهم في العصير العنبي المطبوخ على النار ، والاصل في ذلك قصة عمر بن الخطاب مع أهل الشام ، اذ لا يظهر تعارف الطلا قبل هذه القصة ، حيث راجع أهل الشام عمر ، شاكين له فساد بطونهم ، لتعوُّدهم على الاغذية الثقيلة ، وحرمة المسكر عليهم ، فجاء نصراني وقال : إننا تعودنا على شراب نشربه في موسم الصوم ليقوّينا على العبادة ، فجاء بشرابه وهو عصير عنبي مطبوخ وكان غليظاً كالرُّب ، فوضع عمر أصبعه فيه فقال : لكأنه طلاء الابل ، (وهو النفط الذي يطلى به الابل) ، ثم التفت عمر إلى عبادة بن الصامت الصحابي الجليل ، وكان جالساً إلى جانبه فقال : ما ترى في هذا ؟ فقال : انا لا

أرى ان النار تحلل الحرام .فانزجر منه عمر ، ونسبه إلى الحمق ، وأفتى بالحلية ، فلما أباح لهم ذلك سكر بعض المسلمين ، فاقام الحد عليه ، ونهاهم عن التجاوز في الشرب إلى حد الاسكار .

ويبدو من هذه القصة ان عمر اراد تحليل الشرب من المسكر بالمقدار الذي لا يسكر ، اذا طبخ على النار ثم أسكر ، ولذا قال له عبادة : انا لا أرى ان النار تحلل الحرام .

وقد بدأ النزاع منذ ذلك الوقت حول هذه النقطة ، وامتد في عصور الصحابة والتابعين والفقهاء ، فهناك من رأى رأي عمر ، وهناك من اتفق مع عبادة في موقفه ، غير ان الطرفين معاً ، كانا متسالمين على ان الطبخ بالنار بنفسه ليس من موجبات الحرمة ، وانما الكلام بينهم ، في انه هل يوجب تعطيل الغليان الحاصل بعد الطبخ عن ايجاد الحرمة أوْلاَ ؟

وكلمات الفقه السني مشحونة بتحرير النزاع على هذا الوجه ، وبالاختلاف بين المحللين في مقدار الطبخ الموجب لسلخ الغليان عن السببية للحرمة ، فقد ذهب البعض : إلى أن الطبخ الموجب لذلك ، هو الطبخ المذهب للنصف ، وذهب اخرون . إلى انه الطبخ المذهب للثلثين ، وبعض ثالث قال : بكفاية مطلق الطبخ ، واما اتباع عبادة بن الصامت فقالوا : ان الطبخ إلى ذهاب الثلثين يوجب التحليل لعدم الاسكار خارجاً حينئذ .

فاذا عرفنا ان الاستفهام المركوز في الذهن العام ، من أيام عمر إلى أيام أصحاب المذاهب ، هو ان الطبخ بالنار هل يحلل ما كان حراماً لولا الطبخ أوْلاَ ـ لا أنه هل يكون محرماً بنفسه أوْلاَ ؟ ـ ، كان من الطبيعي ان يوجه إلى الامام هذا الاستفهام ، وان يتصدى عليه السلام لابداء رأيه بهذا الشأن ، فقال ما قال من الروايات بشأن الطلا التي حاصلها : انه اذا زاد الطلا على الثلث فهو حرام ، واذا طبخ على الثلث فهو حلال . فيكون معنى هذا الكلام ، في ضوء الارتكاز المذكور ، انه اذا لم يطبخ على الثلث صار حراماً بعد ذلك بالسكر .

وهـذا الإرتكاز إنْ لم يوجب ظهـور روايات الـطلا في كونها تعقيبـاً على النزاع المعروف المركوز بنحو يناسبه ، فلا أقل من اقتضائـه للاجمـال ، بمعنى اننا نحتمل ان الارتكاز المعاصر ، كـان بنحو يـوجب ظهور روايـات الطلا في ذلـك عند السامع ، واحتمال القرينة المتصلة موجب للاجمال .

وتوجد عندنا مؤيدات لما احتملناه في معنى روايات الطلا :

منها : نفس استثناء ذهاب الثلثين ، فان القيد المأخوذ في كلام المولى ، ان لم يكن له نكتة مركوزة في ذهن العـرف ، حمل عـلى التعبد ، وان كـان له نكتـة مركوزة عرفاً ، انعقد له ظهور بملاك الانسباق العرفي للنكتة المركوزة في ان القيد بلحاظها . وذهاب الثلثين من هذا القبيل ، فان فيه نكتة مركـوزة عرفـاً ، وهي اخراج المائع عن القابلية للاسكار ، وكان العمـل على ذلـك خارجـاً ، بمعنى ان من كان يتحاشى عن شـرب المسكر في المـطبوخ ، يـطبخ العصـير على الثلث ، ومن كان لا يتحاشى عن ذلك ، يطبخ العصير على النصف أو نحوه ، فينصرف الكلام إلى أن الملحوظ في التحريم اثباتـاً ونفياً هـو الاسكار ، بعـد فرض عـدم عرفية افتراض حرمة واقعية للأعم من المسكر وغيره ، بملاك احتياط المولى نفسه خوفاً من ان يقع العبد في الاشتباه .

ومنها : ما مضى من رواية معاوية بن عمّار حيث قـال فيها : « رجـل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه ، يشـربه عـلى الثلث ولا يستحله على النصف » . ونحن لم نجـد شخصاً من المخـالفين ، في حـدود ما لاحـظناه ، ابـدى احتمـال الحرمة في العصير العنبي المطبوخ على النار مع كونه مسكراً ، وانما اختلفوا في انه إذا طبخ ثم أسكر ، فهل قليله حلال أو حرام ؟ ، فاكبر الظن ان هـذا المخالف المشار إليه في الرواية ، كان ممن لا يستحـل المسكر ، لا انه لا يستحـل المطبـوخ على النصف بما هو ، ومع ذلك عبر عنه بانه لا يستحل المـطبوخ عـلى النصف ، وهي عبارة مشابهة جداً لعبارة : ان الطلا اذا زاد عـلى الثلث فهو حـرام . وهذا يؤيـد ان امثال هـذه العبارات ، كـان يراد بهـا الاشارة إلى مـا ذكرنـاه ، من ان

الطلا لا ترفع حرمته الاسكارية بمجرد الطبخ ، لا فرض حرمة جديدة تحصل بنفس الطبخ على النار . وبهذا تسقط دلالة الطائفة الاولى من الروايات على حرمة مستقلة .

والمسألة الثانية هي : ان العصير العنبي الذي لا اشكال في حرمته ، اذا غلا واسكر ، ما هو ميزان التحريم فيه ؟ فهناك من يقول : ان الميزان هو الغليان . وآخر يقول : ان الميزان هو ان يغلي ويزيد . وثالث يقول : بل البقاء ثلاثة ايام . ورابع : يجعل الميزان البقاء عشرة ايام . وهذا نزاع تضمن جهات نظر وكلمات كثيرة من الصحابة والتابعين والفقهاء . وهذا يجعل من المحتمل قوياً في الروايات الدالة على ان العصير العنبي اذا غلى ونش حرم ، والتي لم يؤخذ فيها عنوان الطبخ بالنار ، ان تكون ناظرة إلى هذا المعنى ، ومسوقة لبيان ان الميزان في التخمير ، وثبوت حكم الخمر ، الغليان والنشيش ، دون سائر العناوين المذكورة في كلمات المتنازعين ، وليست مسوقة لبيان حكم ما اذا غلى بالنار ولم يسكر .

فمثلاً في رواية جاء : « لا بأس بشرب العصير ستة ايام . وقال ابن ابي عمير : معناه ما لم يغل » ، فهذا ردع عن كون الميزان عدد الايام . وفي رواية اخرى جاء : « إذا نش العصير او غلى حرم » ، فهذا ردع عن اشتراط الإزباد مثلاً .

والحاصل : فرق بين ان تساق مثل هذه القضية لإنشاء حرمة بها ، وبين ان تساق لتحديد الميزان في حرمة مفروغ عنها . وارتكازية النزاع المذكور ، وشيوع الكلام فيه في عصر النصوص ، ان لم يوجب انصراف الروايات إلى المعنى الثاني ، فلا اقل من الاحتمال بنحو موجب للاجمال ، فيتعذر التمسك بالاطلاق .

والانصاف : ان المصير إلى القول بحلّية العصير المطبوخ ما لم يسكر ، في ضوء ما قلناه ، ليس مجازفة ، لولا دعوى الاجماع على الحرمة في كلام شخص

كالمحقق (قدس سره) في المعتبر ، اذ تساءل : ان العصير العنبي المغلي ، هل يحكم بنجاسته مطلقاً ، او لا يحكم بذلك الا على تقدير الاشتداد ؟ ، وذكر ان فيه كلاماً ، واما الحرمة مطلقاً فعليها اجماع فقهائنا . وهذا واضح في نفي مطلق الخلاف في الحرمة ، خصوصاً اذا التفتنا الى ان القول بالنجاسة في الطبقات المنظورة للمحقق من الفقهاء محدود جداً ، ومع ذلك فرض خلافاً في ذلك ، بينما ادعى الاتفاق في جانب الحرمة . فالعبارة ظاهرة في دعوى الاجماع بمعنى يقابل حتى الخلاف الجزئي المحدود .

وقد يناقش هذا الاجماع بوجوه :

فأولاً : هو اجماع منقول .

وثانياً : مَدْرَكِيٌّ جزماً او احتمالاً ، لقوة افتراض الإستناد الى روايات المسألة .

وثالثاً : ان الشهيد في الدروس ، والعلاّمة في المختلف ، قد يبدو منهما المخالفة ، وهذا يكشف عن عدم كون الاجماع الذي ذكره المحقق مفيداً لليقين بالنسبة إليهما ، فإذا لم يفدهما ذلك ، مع قرب عهدهما بمدَّعيه ، فكيف يفيدنا ؟ ! .

ورابعاً : ان السيد المرتضى (قدس سره) في كتاب الانتصار ، المعَدّ لنقل موارد الخلاف بين الشيعة والسنة ، لم يذكر العصير العنبي ، وذكر الفقّاع وغيره ، مع ان احداً من فقهاء السنة فيما لاحظنا ، لم يقل بحرمة العصير العنبي المغلي .

وهذه الموهنات ، تؤدي إلى عدم الجزم بالحرمة الواقعية ، ولكنها لا تسقط الاجماع المذكور عن الصلاحية للالزام بالاحتياط .

اما كونه اجماعاً منقولاً : فواضح ان الاجماع المنقول في بعض الموارد ، قد يوجب ثبوت المطلب ، فيما اذا انضمت اليه خصوصيات وقرائن تعززه . فاذا

كان الناقل مثل المحقق في سعة اطلاعه ، مع وضوح عبارته ، وقيام القرينة فيها على عدم المسامحة وغض النظر عن الخلافات الجزئية ، واضيف إلى ذلك التتبع من الخارج ، وعدم وجدان فقيه قبل المحقق ، يترائى منه القول بالحلّية ، ولا وجدان كلام يدل على نقل الخلاف ، ففي ذلك كله ما يعزز الاجماع المنقول .

واما احتمال المدركية : فاذا فرضنا ان الفقهاء قبل المحقق ، قد اجمعوا على فهم الحرمة المطلقة من روايات الباب ، فهذا بنفسه شاهد قوي ، على ان سلفهم من اصحاب الأئمة عليهم السلام ، لم يكونوا قد فهموا من الأئمة عليهم السلام ، اناطة حرمة العصير المغلي بالاسكار ، والا لأصبحت الحلّية بعد ذلك من الواضحات ، لان المسألة على ما يبدو من الروايات ، كانت واسعة الانتشار ، وكانت الانبذة واقسام العصير محل ابتلاء العموم بدرجة كبيرة ، وكل مسألة بهذه الدرجة من ابتلاء الناس بها ، واهتمامهم بالتعرف على حكمها ، وشغفهم باستعمالها ، لو كان حكمها عدم الحرمة ، لكان مقتضى العادة انتشار ذلك وشيوعه ، خصوصاً مع مطابقته مع موقف العامة ، ولو كان عدم الحرمة منتشراً وشائعاً بين اصحاب الأئمة ، لكان ذلك بنفسه مفسراً لروايات الباب ، ولما امكن للفقهاء المتصلين بعصرهم ، ان يُجْمِعوا على فهم الحرمة المطلقة من آثار الأئمة عليهم السلام .

واما خلاف العلاّمة والشهيد فغير واضح ، لان عبارتها كما تقدم ، وان كانت قريبة من القول باناطة الحرمة بالسكر ، الا ان كون ذلك مخالفاً للمشهور فقهياً على اقل تقدير ، يوجب على تقدير ارادتها ، ان يصرحا بذلك القول ، ويركزا عليه ، تنبيهاً على خلافها في المسألة للمشهور .

واما عدم تعرض السيد المرتضى (قدس سره) للعصير العنبي في عداد موارد الخلاف بين الشيعة والسنة ، فلعله لأجل ان السنة لم يكونوا يقبلون حرمة المسكر من المطبوخ رأساً ، وانه كان يرى ان حلّية العصير العنبي المغلي غير

المسكر ، من فروع حلّية المسكر من المطبوخ ، وعدم حرمة قليله ، فناقش الاصل دون الفرع .

الاحتمال الرابع : هو الالتزام بان روايات الباب ، متكفلة لتخصيص زائد لعموم دليل الحل ، باقتضائها حرمة العصير العنبي المغلي ، ولو لم يكن مسكراً . وهذا هو المتعين ولو احتياطاً ، بلحاظ ما تقدم في مناقشة الاحتمالات الثلاثة السابقة .

وبعد افتراض الفراغ عن حرمة العصير العنبي المغلي مطلقاً ، يقع الكلام في مسائل :

المسألة الاولى : وهي ان الاصحاب ، بعد اتفاقهم على ارتفاع الحرمة عن المطبوخ على النار بذهاب الثلثين ، وقع الكلام بينهم في المغلي بنفسه بسبب حرارة الشمس ، وانه اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ، هل يحل أوْلا ؟ . فذهب المشهور إلى حليته بذلك ، وذهب شيخ الشريعة (قدس سره) ، إلى ان ذهاب الثلثين ، انما يحلل المغلي بالنار ، واما المغلي بنفسه فلا يحل الا بالتخليل ، ونسب هذا القول إلى بعض المتقدمين .

ولشيخ الشريعة (قدس سره) في اثبات مذهبه ثلاثة اساليب : **الاسلوب الاول** : هو التمسك بمجموع روايات الباب ، وبيان ذلك : انها تنقسم إلى طائفتين : الاولى : ما دلت على حرمة العصير المغلي ، من دون ان تقيد الحرمة فيها بعدم ذهاب الثلثين . والثانية : الروايات التي تقيد الحرمة بما قبل ذهاب الثلثين ، وهي روايات الطلا ، والبختج . والطائفة الثانية مختصة بالمغلي بالنار ، لان الطبخ بالنار هو المفروض في موضوعها . والطائفة الاولى مختصة بالمغلي بنفسه ، وذلك لانه ، وان لم يذكر فيها هذا القيد للغليان ، ولكن عدم ذكر سبب الغليان يوجب الانصراف إلى الغليان بنفسه ، لانه لو كان الغليان بسبب خارجي ، لكان ذلك مؤونة زائدة تحتاج إلى القرينة . وعليه يلاحظ ان تمام الروايات التي وردت فيها الحرمة مطلقة جاءت في المغلي بنفسه ، وتمام الروايات

التي وردت فيهـا الحرمـة مقيدة بعـدم ذهاب الثلثـين ، وردت في المغلي بـالنار ، وليس هذا صدفـة ، وانما هـو للكشف عن مطلب واقعي ، وهـو اطلاق حـرمة المغلي بنفسه ، وتقييد حرمة المغلي بالنار بما قبل ذهاب الثلثين ، ولا تعـارض بين الطائفتين ، لاختلاف الموضوع فيهما ، فنأخذ بكل منهما في موضوعها .

وتحقيق الكلام في هاتين الطائفتين : هو ان المحتملات فيهما ستة ، فنذكر كـل واحد منهـا لنرى انـه : هل هـو في صالـح القـول الـذي ذهب إليـه شيـخ الشـريعة ، او في صـالح القـول المشهور ؟ ، ونـرى ان ايـاً من المحتمـلات هـو الصحيح وحده .

الاحتمال الأول : ما اختاره شيخ الشريعة ، من ان الطائفة الاولى مختصة بالمغلي بنفسه ، والثانية مختصة بالمغلي بـالنار . والكـلام في هذا الاحتمـال ، تارة يقـع في مناقشتـه ، واخرى في انـه على تقـدير تسليمـه هل هـو في صالـح شيخ الشريعة أوْلَا ؟ .

امـا مناقشـة هذا الاحتمـال ، فهـذا الاحتمـال ـ كـما تـرى ـ يتـركّب من دعويين ، احداهما : دعوى اختصاص الطائفة الاولى بالمغلي بنفسه ، لان فرض السبب الخـارجي مؤونـة زائـدة ينصـرف عنهـا الكـلام . والاخــرى : دعـوى اختصاص الطائفة الثانية بالمغلي بالنار .

وسـوف يأتي الكـلام عن الدعـوى الثانيـة في دراسة الاحتمـال الثـاني من احتمالات الطائفتين .

واما الدعوى الاولى ، فقد يناقش فيها تارة : بان الـطائفة الاولى ـ خـلافاً لمـا ادعاه شيـخ الشريعـة ـ ، مختصة بـالمغلي بـالنار ، بـدعوى ان روايـة حمّـاد : « قلت : أي شيء الغليـان . قـال : القلب »[1] ، تحكم عـلى سـائـر روايـات الطائفة الاولى ، وتفسر الغليان فيهـا بالقلب ، ومن الـواضح ان انقـلاب العالي سافلاً وبالعكس ، لا يكون عادة الا في موارد الغليان بالنار .

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة .

وأخرى : بأنه ما معنى دعوى العناية الزائدة في فرض السبب الخارجي للغليان ، مع أن كل غليان له سبب خارجي لا محالة

وثالثة : بأن النار لما كانت هي الأداة المتعارفة لاغلاء العصير ونحوه ، وبها تطبخ الأشياء ، فينصرف الغليان إلى ما كان بسببها .

ورابعة : بأن الطائفة الأولى مطلقة شاملة للمغلي بنفسه وبالنار .

ودعوى : الانصراف إلى الغليان بنفسه ، لكون السبب الخارجي مؤنة زائدة .

مدفوعة : بأن المولى ليس في مقام بيان السبب ، إذ لا دخل للسبب في غرض المولى ، فلا معنى لهذا الإنصراف .

أما الاعتراض الأول ، فيندفع ، بأن القلب ولو ببعض مراتبه محفوظ في موارد الغليان بنفسه أيضاً ، وإن كان في موارد الغليان بالنار أشد .

وأما الثاني ، ففيه : أن المقصود ليس كون غليان العصير بدون نار ، غلياناً بدون سبب خارجي حقيقة ، بل كونه كذلك عرفاً .

وأما الثالث ، ففيه : أن غليان العصير ليس كغليان المرق ، فإن تم ما ذكر من الإنصراف في غليان المرق ، لا يتم في غليان العصير ، لأن غليانه بنفسه أمر ملحوظ شائع أيضاً ، باعتبار ما يترتب عليه من الفوائد الشيطانية وظهور الأسكار .

وأما الرابع ، فتحقيق الحال فيه بنحو يظهر حال أصل الاحتمال أيضاً : أنّا تارة : نقول بأن الغليان بنفسه لا يساوق الخمرية والإسكار ، وأخرى : نقول بأن غليان العصير بنفسه يساوق خمريته وإسكاره كما هو الصحيح ، وفاقاً لشيخ الشريعة (قدس سره) .

فعلى الأول ، يتعين الاطلاق في روايات الطائفة الأولى ، وشمولها للمغلي بنفسه والمغلي بالنار معاً ، لعدم الموجب للانصراف كما أشرنا في الاعتراض الرابع .

وأما على الثاني فقد يقال : ان ظاهر الدليل ، كون المغلي بهذا العنوان موضوعاً للحرمة ، لا بما هو طريق للاسكار والخمرية ، لأن حمل العنوان المأخوذ في موضوع الحرمة على المعرِّفية والطريقية خلاف الظاهر ، ومعه يتعين حمل روايات الطائفة الأولى على المغلي بالنار خاصة ، لأنه هو القابل لجعل الحرمة عليه بهذا العنوان دون المغلي بنفسه ، لأن فرض ثبوت حرمة عليه بهذا العنوان ، يلزمه الالتزام بحرمتين عليه : إحداهما بعنوان المغلي ، والأخرى بعنوان الخمر ، وهو غير محتمل فقهياً ، فإذا أريد الحفاظ على دخل الغليان بعنوانه في موضوع الحرمة المنشأة في روايات الطائفة الأولى ، فلا بد من تجاوز احتمال اختصاصها بالمغلي بنفسه ، بل واحتمال شمولها له بالاطلاق أيضاً .

وأما ان هذا الاحتمال ، هل هو في صالح مدَّعى شيخ الشريعة فتحقيقه : أنا إذا قلنا : بأن الغليان بنفسه لا يساوق الاسكار ، فلا شك في أن هذا الاحتمال في صالحه ، وأما إذا قلنا : بأن العصير المغلي بنفسه هو المسكر والخمر بعينه كما تقدم ، فلا يتم ما رامه شيخ الشريعة من التمسك باطلاق الطائفة الأولى لاثبات حرمة المغلي بنفسه حتى بعد ذهاب الثلثين ، إذ لا يمكن المصير على هذا التقدير ، إلى تكفل هذه الطائفة لإنشاء حرمة على عنوان المغلي بما هو ، لكي نتمسك باطلاقها لما بعد ذهاب الثلثين ، لاستلزامه كونه محرماً بحرمتين : بما هو مغلي وبما هو مسكر ، وهو غير محتمل فقهياً . فلا بد من الالتزام : إما بأن هذه الروايات ليست في مقام بيان حرمة المغلي ، بل في مقام تحديد الميزان في اتصاف العصير بالحرمة الثابتة لعنوان المسكر ، وإما بأن هذه الروايات ، وإن كانت في مقام بيان الحرمة ، إلا أن الغليان لم يؤخذ ـ بما هو ـ موضوعاً لهذه الحرمة ، بل أخذ بنحو يناسب مع المعرفية ، لكي تكون الحرمة في فرض الاسكار عين الحرمة المجعولة على المسكر ، لا حرمة أخرى . فعلى الأول ، لا يكون للروايات اطلاق يقتضي حرمة العصير المغلي مطلقاً حتى بعد ذهاب الثلثين ، لأن مرجعها حينئذ إلى حرمة المسكر ، ومن الواضح ، أننا نتكلم في ذهاب الثلثين المساوق لعدم الاسكار .

وعلى الثاني ، يمكن تصوير الاطلاق في الحرمة المستفادة من تلك الروايات لفرض ذهاب الثلثين ، غاية الأمر ، أن الحرمة في حالات الاسكار يكون الغليان معرِّفاً لموضوعها وهو الاسكار ، وفي الحالات الأخرى يكون الغليان بعنوانه موضوعاً لها ، غير أن هذا الاطلاق ، يقع طرفاً للمعارضة مع اطلاق دليل حلية الطيبات بنحو العموم من وجه ، لأن العصير المغلي بعد ذهاب الثلثين وارتفاع سكره ، يشمله عنوان الطيبات في دليل الحلية ، ولا يمكن تقديم اطلاق الحرمة بدعوى : أن العكس يوجب إلغاء عنوان الغليان ، وعدم دخله بنحو الموضوعية . لاندفاعها : بأن رفع اليد عن ظهور العنوان المذكور في الموضوعية ، مفروض في المقام ، فلا يكون محذوراً جديداً ، وعليه ، فقد يقدم دليل الحلية في مادة الاجتماع باعتباره كتابياً ، ولا يتم حينئذ ما اختاره شيخ الشريعة (قدس سره) .

الاحتمال الثاني : أن تكون الطائفة الأولى مطلقة ، تشمل المغلي بالنار والمغلي بنفسه ، والطائفة الثانية المغيَّاة بذهاب الثلثين ، مختصة بالمغلي بالنار . والكلام يقع تارة : في تقييم الاحتمال ، وأخرى : في كونه لصالح مختار شيخ الشريعة .

أما تقييم الاحتمال ، فالجزء الأول منه ، وهو دعوى الاطلاق في الطائفة الأولى ، تقدم حاله ، واتضح أنه يتم بناءاً على عدم كون الغليان بنفسه مساوقاً للاسكار ، ويشكل بناءاً على المساوقة . وأما الجزء الثاني منه ، وهو دعوى اختصاص الطائفة الثانية بالمغلي بالنار ، فقد يناقش فيه بلحاظ روايتين .

الأولى : رواية محمد بن الهيثم ، عن رجل ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته ، أيشربه صاحبه ؟ قال : إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه »[١] .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة .

وهذه الرواية ، قد يقال ـ في البداية ـ : إن موضوعها هـو المطبـوخ بالنـار لأن السؤال عنـه . ويمكن أن يقال في مقـابل ذلـك : ان الروايـة مطلقـة ، لأن السؤال إذا كان عن خصوص المطبوخ بـالنار ، فـالجواب يبـين قاعـدة عامـة ، والمورد لا يخصص الوارد ، والقرينة على عموميـة الجواب قـوله : « إذا تغـير عن حاله وغلا » ، إذ يعرف بذلك أن مرجع الضمـير ، ليس الواقعـة المسؤول عنها بالخصوص ، وإلا فـالمفروض فيهـا الغليان ، فلم يكن من المنـاسب تكرار قيـد الغليان ، لو لم يكن الجواب قاعدة عامة .

ويمكن أن يقال : ان هذه الرواية مختصة بالمغلي بنفسه ، وتوضيح ذلـك : أن كلمـة (حتى) في الحـديث ، يحتمـل فيهـا أنها للغـايـة ، أي إلى أن يغـلي ، ويحتمل أن تكون بمعنى التعليل ، أي لكي يغلي من ساعته ، فإن الخمّارين كـان من شأنهم أن يطبخـوا العصير لكي يتهيـأ للتخمر بصـورة أسرع ، ويكـون مفاد الرواية على هذا الاحتمال : ان العصير طبـخ حتى يغلي بعـد ذلك من نفسه في وقت قـريب . وبناءاً عليـه ، يكون مـورد السؤال هـو المغـلي بنفسـه ، ويكـون الجواب نصاً فيه .

وهذا الاحتمال هـو الظاهـر ، في مقابـل احتمال كـون (حتى) للغايـة ، وذلك لعدة قرائن :

منها : قوله : « من ساعته » ، فإنـه لو كـانت (حتى) للغايـة ، لم يتضح وجه لهـذه الكلمـة ، لأن الغايـة مفادة بقـوله : « حتى يغـلي » ، وأما إذا كـانت للتعليل ، فقد تكـون للكلمة دخـل في الغرض ، بـأن يكون الغـرض هو جعله بنحو يسرع إليه الغليان من نفسه بسبب الطبخ .

ومنها : قوله : « يطبخ بالنار حتى يغلي » ، فإن الطبخ لا يصدق إلا حـين الغليان ، فلا معنى لفرض الغليان غاية له ، وحمل الطبخ على مجرد الوضع عـلى النار خلاف الظاهر .

ومنها : قوله : (إذا تغير عن حاله وغلا) ، فإن تغير الحال بمعنى تغير الطعم ، وميله إلى الاشتداد في الغليان بالنار يكون بعد الغليان ونزول درجة الحرارة ، وفي الغليان من نفسه ، يكون قبل الغليان ، فلو قصد بالغليان الغليان بالنار ، لكان التعبير المذكور المشعر بأن التغير يكون قبل الغليان أو معه ، في غير محله .

والانصاف ، أن الرواية ظاهرة ، ولو لبعض هذه القرائن ، في مدعى المشهور ، من أن المغلي بنفسه يحل بذهاب ثلثيه ، إلا أنها ضعيفة سنداً .

الثانية : رواية عبد الله بن سنان ، التي تمسك بها السيد الأستاذ (دام ظله) ، في مقابل شيخ الشريعة (قدس سره) قال : ذكر أبو عبد الله ، أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال[1] . وهذه الرواية ، على ما ذكر دام ظله ، موضوعها مطلق العصير ، فيشمل المغلي بنفسه ، ويدل على حليته إذا ذهب ثلثاه بالطبخ .

والتحقيق أن قوله : (إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه) ، لو تصورناه بنحو مفاد كان التامة فكأنه قال : العصير ، إذا وجد فيه طبخ مستمر إلى ذهاب الثلثين فهو حلال ، كان لما ذكره ، دام ظله ، مجال ، ولكن الظاهر من الحديث ، أنه أريد ذلك بنحو مفاد كان الناقصة ، فكأنه قال : العصير ، إذا كان طبخه بنحو يذهب الثلثين فهو حلال ، فالطبخ داخل في موضوع القضية ، ويكون مفروض الوجود والشرط هو الخصوصية القائمة بالطبخ ، وهي ذهاب الثلثين . ومن المعلوم أنه بناءاً على هذا الاحتمال، لا يمكن التمسك باطلاق الرواية ، لأن موضوع القضية ليس هو ذات العصير ، بل العصير المطبوخ ، واطلاقها لما غلى بنفسه ثم طبخ ، يشبه إطلاقها لما غصب ثم طبخ ، فإنها بصدد علاج الحرمة الناشئة من الطبخ ، لا بصدد علاج كل حرمة .

والنكتة في استظهار مفاد كان الناقصة من الجملة المذكورة ، أنه لو جعل

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة .

الطبخ داخلاً في الشرط لا في الموضوع ، كان المستفاد منه : أن الطبخ شروع في سبب الحلّية ، بينما الأمر ليس كذلك ، فإن العصير بالطبخ يحرم ، ثم استمراره في الطبخ يحلله ، وهذا يناسب كون الطبخ مأخوذاً في طرف الموضوع ، وكون الشرط في الحلية استمرار الطبخ المفروغ ، ولا يصح جعل الطبخ بنفسه دخيلاً في الشرط إلا مع افتراض غليان سابق في العصير ، وهو عناية زائدة .

وقد يقال : إن هذه العناية الزائدة يوجد ما يصلح للدلالة عليها ، وهو كون الرواية ناظرة إلى دليل حرمة العصير ، ودليل الحرمة موضوعه العصير المغلي ، لا مطلق العصير .

إلا أن ظاهر الرواية ، بناءاً على كونها ناظرة إلى دليل حرمة العصير ، أنها ناظرة إلى الحرمة الثابتة في لسان دليلها للعصير بما هو عصير ، وهي ليست إلا حرمة العصير المغلي بالنار ، بناءاً على ما تقدم في تحقيق حال الطائفة الأولى ، وأما العصير المغلي بنفسه فهو حرام بما هو مسكر ، لا بما هو عصير .

هذا حال تقييم الاحتمال الثاني ، وأما ان هذا الاحتمال هل يثبت قول شيخ الشريعة أوْ لا ؟ . فالذي يبدو في أول النظر أنه يكفي لاثباته ، إذ قد افترض فيه أن روايات الحرمة التي لم تقيد بعدم ذهاب الثلثين ، مطلقة تشمل المغلي بنفسه ، وروايات التقييد بما قبل ذهاب الثلثين تختص بالمغلي بالنار ، فتقيد الطائفة الأولى بالطائفة الثانية في خصوص المغلي بالنار ، وتبقى على إطلاقها بالنسبة للمغلي بنفسه .

ومن الغريب ما ذكره بعض ، من أن روايات الطائفة الأولى المطلقة ، موضوعها طبيعي المغلي ، ومحمولها الحرمة ، والروايات المقيدة بعدم ذهاب الثلثين ، إما أن تقيد موضوع الطائفة الأولى بالمغلي بنفسه ، أو تقيد محمولها بعدم ذهاب الثلثين .

فإن فرض الأول ، صح كلام شيخ الشريعة ، إذ لا يبقى دليل على ارتفاع حرمة المغلي بنفسه إذا ذهب ثلثاه .

وإن فرض الثاني ، كان الحق مع المشهور ، لأن مطلق العصير المغلي تصبح حرمته مقيدة بما قبل ذهاب الثلثين ، وليس تقييد الموضوع مقدماً على تقييد المحمول . ووجه الغرابة ، أنه لا وجه لتقييد الموضوع ، ولا وجه أيضاً لتقييد المحمول إلا بلحاظ بعض حصص الموضوع ، وهو خصوص المغلي بالنار ، لأن التقييد ضرورة تقدر بقدرها .

والتحقيق : أن هذا الاحتمال ، وإن كان في صالح شيخ الشريعة بلحاظ روايات الباب ، ولكن قد توقع المعارضة بالعموم من وجه ، بين اطلاق الطائفة الأولى لفرض ذهاب الثلثين في المغلي بنفسه ، المساوق لارتفاع الاسكار ، واطلاق دليل حلية الطيبات الشامل لغير المسكر من الأشربة .

الاحتمال الثالث : أن يكون موضوع الطائفة الأولى مطلق المغلي ، وموضوع الطائفة الثانية ـ ولو بلحاظ بعض رواياتها ـ ذلك أيضاً ، وهذا الاحتمال في صالح المشهور كما هو واضح ، وقد تقدم ما يعرف به حال هذا الاحتمال .

الاحتمال الرابع : أن تكون الطائفة الأولى مختصة بالغليان بنفسه على النحو الذي ادعاه شيخ الشريعة ، والطائفة الثانية مطلقة ولو بلحاظ بعض رواياتها . وقد عرفت حال كل من هاتين الدعويين .

وهذا الاحتمال ، قد يقال : بأنه يقتضي على فرض ثبوته ، إيقاع المعارضة بالعموم من وجه بين الطائفتين ، لأن الطائفة الأولى موضوعها خصوص المغلي بنفسه سواء ذهب ثلثاه أَوْ لا ، والطائفة الثانية موضوعها مطلق المغلي الذاهب ثلثاه ، ومادة الاجتماع هي المغلي بنفسه إذا ذهب ثلثاه .

وقد يقال : ان الطائفة الثانية حاكمة على الأولى بملاك النظر ، لأنها تنظر إلى حرمة العصير وتفترضها ثم تحكم بارتفاعها بذهاب الثلثين ، وهذا يتوقف :

أولاً : على أن تكون الروايات المدعى حكومتها في مقام بيان المحلل

فقط ، لا في مقام بيان الحرمة وتقييدها ، وإلا لم يكن هناك موجب لافتراض نظرها إلى دليل للحرمة وراءها ، حتى تكون حاكمة عليه .

وثانياً : على عدم اختصاص نظرها ـ لقرينة ـ بخصوص الحرمة الثابتة للعصير المغلي بالنار ، كما مرت الاشارة إلى ذلك سابقاً .

الاحتمال الخامس : أن يبنى على ورود كلتا الطائفتين في خصوص المغلي بالنار .

وقد ظهر حال هذا الاحتمال مما تقدم .

وقد يقال : بناءاً عليه ، أنه يتم ما ذكره شيخ الشريعة ، لأن ورود الطائفتين معاً في المغلي بالنار ، لا يعني حلية المغلي بنفسه ، بل هو حرام على أي حال ، ولو لم نقل بأن الغليان بنفسه يساوق الاسكار بلحاظ الاجماع ، ومعه فيجري استصحاب بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين . ولكن قد يتمسك حينئذ بعموم حلية الطيبات ، الحاكم على الاستصحاب المذكور .

الاحتمال السادس : أن يفترض عكس الاحتمال الأول ، وهو في صالح المشهور ، وقد عرفت حاله مما تقدم .

هذا كله في الأسلوب الأول لشيخ الشريعة في إثبات مدعاه .

أما الأسلوب الثاني : فهو التمسك ببعض الروايات الخاصة وهو روايتان :

الأولى : رواية عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[1] .

وتقريب الاستدلال بها ، أن هذه الرواية تشتمل على شرط وهو إصابة النار للعصير ، وجزاء وهو الحرمة المقيدة بعدم ذهاب الثلثين ، ومقتضى قانون الشرطية ، انتفاء الجزاء ، وهو هنا الحرمة المقيدة بانتفاء الشرط ، ويكون انتفاء

---

(1) وسائل الشيعه للحر العاملي . باب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة .

الشرط في المقام تارة : بعدم الغليان رأساً ، وحينئذ لا إشكال في عدم الحرمة ، فالجزاء منتف ، وأخرى : بالغليان بنفسه من دون إصابة النار ، وحينئذ لا إشكال في ثبوت أصل الحرمة ، فيجب أن يكون انتفاء الجزاء ، وهو الحرمة المقيدة بانتفاء قيدها ، ومعنى ذلك ، ثبوت الحرمة المطلقة للمغلي بنفسه على نحو لا ترتفع إلا بالتخليل .

وتحقيق الكلام في ذلك يقع في ثلاث نقاط :

إحداها : في أن هذه الجملة هل لها مفهوم أو لا ؟ . **والثانية** : في أنه على فرض المفهوم ، هل يدل المفهوم على انتفاء الحرمة المقيدة ؟ . **والثالثة** : أنه لو فرض وجود مفهوم يدل على انتفاء الحرمة المقيدة ، فهل يثبت بذلك حرمة العصير العنبي المغلي بنفسه وإن ذهب ثلثاه ما لم يخلل ؟ .

أما النقطة الأولى : فمن الواضح ، أنه لم تستعمل في هذه الجملة أداة شرط ، فدعوى المفهوم ، قد تكون على أساس الالتزام بالمفهوم في الوصف واللقب ، وهذا غير تام كبرى ، إذ لا نقول بالمفهوم لهما ، نعم ، لا بد من تصور فائدة في القيد حتى لا يكون لغواً ، ويكفي فائدة لذكر إصابة النار ، أنه لو لم يذكرها لكان الموضوع أوسع من الحرام ، إذ ليس كل عصير حراماً قبل ذهاب الثلثين ، فالقيد احترازي في الجملة .

وقد تكون دعوى المفهوم على أساس مفهوم الشرط الثابت في الجملة ، وإن لم يوجد فيها أداة الشرط صريحاً ، وذلك بقرينة : الفاء ، فإنه قرينة على ملاحظة نحو من الشرطية والترتب .

وهذا يمكن الايراد عليه بأمرين : **أحدهما** : مبني على أن ملاك مفهوم الشرط استفادة التعليق ، والفاء لا يفيده وإن أفاد نحواً من الترتب اللزومي . **والآخر** : أن الفاء ليست أحسن حالاً من أدوات الشرط ، وقد بينا في علم الأصول ، أن القضية الشرطية إنما تدل على المفهوم إذا لم يكن الشرط فيه

مخصصاً لموضوع القضية ، والمرجع الضمير في الجزاء ، وإلا سقطت دلالته على المفهوم ، نظير قولنا : من يجيئك فاكرمه ، والرواية من هذا القبيل .

وأما النقطة الثانية : فإن قيل فيها ، بأن المفهوم هو انتفاء مطلق الحرمة ، فالرواية لا تدل على مقصود شيخ الشريعة ، وحينئذ يخصص المفهوم باخراج المغلي بنفسه عنه لثبوت حرمته قطعاً . وإن قيل : ان المفهوم هو انتفاء الحرمة المقيدة ، كان ذلك في صالحه .

وتحقيق الكلام في المقام ، أن كلمة (حتى) في الرواية فيها احتمالان :

الأول : أن يقصد بها نسبة تامة ، وتجعل غاية لمفاد الجزاء ، فكأنه قال : كل عصير غلا بالنار فهو حرام ، وهذه الحرمة مستمرة إلى أن يذهب الثلثان ، وهذا يعني أنه قد طرأ على الحرمة أمران ، نسبة التعليق ونسبة الغاية في عَرْض واحد ، فمفاد المفهوم ارتفاع ذات الحرمة ، وبعد حصول الغاية ، ترتفع الحرمة بمفهوم الغاية .

الثاني : أن يقصد بها الغاية بنحو مفاد النسبة الناقصة ، فكأنه قال : كل عصير غلا بالنار فهو حرام مستمراً إلى أن يذهب الثلثان ، فالاستمرار لوحظ بنحو الوصفية ، والموصوف به ، إما أن يكون مادة الجزاء وهي الحرمة ، فكأنه قال : فهو حرام بحرمة مستمرة . وإما أن يكون هيئة : (فهو حرام) ، فعلى الأول : يكون المفهوم انتفاء الحرمة المقيدة ، وذلك لأن المعلق في القضية الشرطية هو هيئة الجزاء ، والغاية صارت قيداً في مادة الجزاء ، أي في موضوع الهيئة ، فالتعليق تعليق لما قد قيد بالغاية في المرتبة السابقة . وعلى الثاني : تكون هيئة الجزاء طرفاً لنسبتين : إحداهما تامة ، وهي التعليق المفترض استفادته من القضية الشرطية ، والأخرى ناقصة ، وهي النسبة الغائية ، وحينئذ يمكن أن يفرض تقدم أي واحدة من النسبتين في مقام اللحاظ على الأخرى ، وذلك بأن يفترض تارة : أن المقصود جعل المعلق مغياً بذهاب الثلثين ، ويمكن أن يفترض أن المقصود جعل المغيّ بذهاب الثلثين معلقاً ، وهذا الأخير هو الذي يثبت

اقتضاء المفهوم انتفاء الحرمة المقيدة دون سابقه .

والرواية على هذا الأساس ، إما مجملة ، وإما ظاهرة في غير ما يكون المفهوم معه مقتضياً لانتفاء الحرمة المقيدة بنحو يلائم مع ثبوت الحرمة المطلقة ، باعتبار أن المتفاهم عرفاً من الرواية ، أن المفهوم لا يجعل الحرمة أشد مما هو مجعول في المنطوق .

واما النقطة الثالثة : فلو سلّم ان المفهوم يقتضي انتفاء الحرمة المقيدة ، فهل يثبت بذلك ان المغلي بنفسه يحرم بنحو لا يحل الا بالتخليل ؟ .

التحقيق انه لا يثبت هذا المعنى وذلك :

اما اولاً : فلأن موضوع القضية هو العصير ، وهذا منصرف عن العصير المغلي بنفسه المساوق للخمر ، لان العصير في الارتكاز العرفي عنوان مقابل للخمر ، نعم ، لو قيل بان الغليان بنفسه لا يساوق الخمرية ، لما كان هناك موجب للأنصراف المذكور .

وثانياً : ان انتفاء الحرمة المقيدة ، كما يكون بثبوت حرمة مطلقة لا ترتفع الا بالتخليل ، كذلك يكون بثبوت حرمة مطلقة من ناحية ذهاب الثلثين ، ومغياة بزوال صفة الاسكار ، سواء حصل ذلك قبل ذهاب الثلثين ، او بعده، قبل التخليل ، او بعده .

وثالثاً : لو سلم اقتضاء المفهوم باطلاقه ثبوت الحرمة في العصير المغلي بنفسه بعد ذهاب الثلثين ، ولو زالت عنه صفة الاسكار ، فهذا الاطلاق في المفهوم ، معارض مع اطلاق آية حلية الطيبات، التي تشمل كل عصير غير مسكر ، والمعارضة بالعموم من وجه ، نعم لو ادعى شخص ان المعلق في الرواية ليس هو الحرمة المقيدة ، بل نفس التقييد ، وكون الحرمة منوطة بعدم ذهاب الثلثين ، كان المفهوم عنده اخص ، لانه يختص مورده حينئذ بالعصير المغلي بنفسه ، لان غير المغلي لا حرمة فيه أصلاً .

ثم انه لو تم في المفهوم اطلاق يقتضي بقاء الحرمة في المغلي بنفسه بعد ذهاب الثلثين ، فان قيل بأن روايات محللية ذهاب الثلثين مختصة بالمغلي بالنار فهو ، وان قيل بالاطلاق في بعضها للمغلي بنفسه ، وقع التعارض بالعموم من وجه ، وتعين على شيخ الشريعة حينئذ ان يتمسك بمطلقات حرمة العصير اذا غلا .

الرواية الثانية : لعمار الساباطي قال : وصف لي ابو عبد الله (ع) ، المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً ، فقال لي : تأخذ ربعاً من زبيب وتنقيه ، بان تصب عليه اثني عشر رطلاً من ماء ، ثم تنقعه ليلة ، فاذا كانت ايام الصيف ، وخشيت ان ينش ، جعلته في تنور سخن قليلاً حتى لا ينش . . . الحديث[1] .

وهذه الرواية ، تارة : يستدل بها على حرمة العصير الزبيبي بالغليان حتى يذهب ثلثاه ، وهذا بحث يأتي ان شاء الله تعالى . واخرى : يستدل بها على المدعى في المقام ، كما صنعه شيخ الشريعة (قدس سره) ، ومورد استدلاله قوله : (فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش) ، وتقريبه : انه لو كان ذهاب الثلثين محللاً لما نش بنفسه ، فلا معنى للخشية من النشيش ، اذ المفروض انه سوف يطبخه إلى ذهاب الثلثين . ويرد عليه : انه لم يذكر وجه الخشية ، وانما بيّن علاجها بعد الفراغ عن افتراضها في ذهن عمار ، ولا ينحصر هذا الوجه المفترض ، في ثبوت حرمة مطلقة للمغلي بنفسه لا ترفع الا بالتخليل .

وتوضيح ذلك ، انه إذا بني على نجاسة كل مسكر كما هو المشهور ، ومختار شيخ الشريعة ، فمن الواضح ، بعد البناء على ان المغلي بنفسه مسكر كما هو مختاره ايضاً ، ان العصير ينجس عندئذٍ بالنشيش الحاصل بنفسه ، ويكون الطابخ معرضاً للنجاسة خلال عملية الطبخ ، بسبب ترشح شيء من العصير ،

---

(١) وسائل الشيعة ـ الباب ـ ٥ من ابواب الأشربة المحرمة .

ويكفي ذلك تفسيراً للخشية . وأما اذا بنينا على عدم نجاسة غير الخمر من المسكرات ، فيمكن ان نفسر الخشية ، بان الحرمة التي تحصل بالنشيش في نفسه المساوق للاسكار ، لا ترتفع الا بزوال الاسكار ، وهو امر لا بد من احرازه ، وقد لا يتأتى احرازه الا بعد ذهاب الثلثين ، مع ان الامام (ع) ، يريد ان يصف له المطبوخ بنحو يحل بمجرد ذهاب الثلثين ، وهذا شيء غير دعوى الحرمة التي لا ترتفع الا بالتخليل .

الاسلوب الثالث : الاستدلال بروايات التخليل ، وتوضيح ذلك ، ان العصير العنبي اذا غلا بنفسه أصبح مسكراً ، والمسكر محكوم عليه بالحرمة إلى ان يتخلل ، بمقتضى روايات التخليل ، وهذا الاسلوب ، لا مجال له عند من ينكر مساوقة الغليان بنفسه للاسكار ، وأما بناءاً على صحة ذلك ، كما هو المختار ، كان مقتضى روايات التخليل ، المدعى دلالتها على انحصار المحلل بالتخليل ، ان الحرمة في المغلي بنفسه تبقى بعد ذهاب الثلثين ايضاً ، فان لم يوجد في روايات محللية ذهاب الثلثين ما يشمل بالاطلاق العصير المغلي بنفسه ، فهو ، والا ، وقع التعارض بالعموم من وجه ، وتعين الرجوع إلى مطلقات حرمة العصير العنبي بالغليان على فرض وجودها .

ولكن التحقيق : ان روايات التخليل ، لا تدل على حصر المحلل بالتخليل ، بل على اناطته بزوال الاسكار ولو لم يصبح العصير خلاً ، فان روايات التخليل ، بعضها من قبيل رواية زرارة ، عن ابي عبد الله عليه السلام : سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلاً ، قال لا بأس[1] .

وهذا المضمون ، لا يستفاد منه حصر المحلل بالتخليل كما هو واضح ، وبعضها يستفاد منه كون المناط زوال الخمرية والاسكار ، لا حصول صفة الخلّية ، وهو رواية عبيد بن زرارة ، عن ابي عبد الله (ع) ، انه قال : في الرجل اذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً ، فجعله صاحبه خلاً ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣١ من ابواب الأشربة المحرمة .

فقال : اذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس[١] . وبعضها ، قد يتمسك به لاثبات حصر المحلل بالتخليل ، وهو ما رواه محمد بن ابي عمير ، وعلي بن حديد جميعاً ، عن جميل ، قال : قلت لأبي عبد الله (ع) ، يكون لي على الرجل الدراهم ، فيعطيني بها خمراً ؟ فقال : خذها ثم افسدها ، قال علي : واجعلها خلاً[٢] . فان قوله : (ثم افسدها) ، وان كان لا يدل على اكثر من تحويلها عن الخمر والاسكار ، لأن افساد كل شيء بحسبه ، الا ان قوله : (واجعلها خلاً) ، قد يقال ، انه يدل على الحصر المدعى ، لانه ارشاد إلى المحلل ، وقد ارشده إلى التخليل ، ولكن يرد على ذلك ، ان هذه الجملة اختص علي بن حديد بنقلها ، دون محمد بن ابي عمير ، فلا يتم سندها ، بناءاً على عدم ثبوت توثيقه . على ان من المحتمل ان تكون من كلام علي بن حديد ، هذا مضافاً إلى ان الامام (ع) ، لعله كان في مقام بيان محلل يتحفظ فيه على المائع المذكور ، وذهاب الثلثين يذهب فيه ثلثا المائع ، وعلى ضوء مجموع ما ذكرناه ، اتضح ان الصحيح في العصير العنبي المغلي بنفسه ، انه يحل بزوال اسم الخمرية وصفة الاسكار عنه ، لا بذهاب الثلثين ، كما يقول المشهور ، ولا بخصوص التخليل ، كما يقول شيخ الشريعة (قدس سره) .

المسألة الثانية : في أنه هل يكفي ذهاب الثلثين بغير النار أوْلَا ؟ والمشهور هو الكفاية ، تمسكاً باطلاق دليل محلليته .

وذهب السيد الاستاذ دام ظله ، إلى اختصاص المحلل بالغليان بالنار ، واعترض على الاستدلال بالاطلاق بامرين :

الاول : عدم وجود رواية من روايات التحليل بذهاب الثلثين ذات اطلاق من هذه الناحية ، بل هي جميعاً مختصة بالغليان بالنار .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣١ من ابواب الاشربة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣١ من ابواب الأشربة المحرمة .

الثاني : انه لو وجد الاطلاق ، ففي مقابله ما يدل بمفهومه على عدم كفاية ذهاب الثلثين بغير النار .

اما الامر الاول : فمقصوده بذلك ، انه بعد فرض وجود دليل يدل على حرمة العصير العنبي المغلي ، يكون مقتضى اطلاقه انه يحرم ، سواء ذهب ثلثاه بالنار ، أو بغيرها ، أو لم يذهب ، والمقيد ورد في الطلا والبختج ونحوهما من العناوين المختصة بالذهاب بالنار ، فيبقى غيره تحت اطلاق الحرمة .

ولكن توجد روايتان يستفاد الاطلاق منهما .

الاولى : رواية عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله (ع) : كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[1] .

والمظنون ، ان نظر المشهور في دعواهم للاطلاق إلى مثل هذه الرواية ، فان قوله : (حتى يذهب ثلثاه) ، ظاهر عرفاً في كونه غاية للحرمة ، فيكون مفاد الرواية : ان كل عصير اصابته النار فهو حرام ، والحرمة تستمر إلى ذهاب الثلثين ، وهذا مطلق يشمل فرض كون ذهاب الثلثين بسبب تلك الاصابة للنار ، أو باصابة اخرى لها ، أو بغير النار . وقد تحمل الغاية في المقام ، على كونها غاية للاصابة ، فيكون مفاد الرواية : ان كل عصير اصابته النار فهو حرام ، وإذا استمرت الاصابة إلى ان يذهب ثلثاه فهو حلال ، وعليه ، لا اطلاق في الرواية . غير ان هذا الحمل خلاف الظاهر ، فانه مهما كان عندنا شرط وجزاء أو ما يشبههما ، وذكر في الجزاء غاية ، فالمستفاد عرفاً أنه غاية للجزاء لا للشرط .

والرواية الثانية : رواية محمد بن الهيثم ، عن رجل عن أبي عبد الله (ع) ، قال : سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته ، أيشربه صاحبه ؟ فقال : إذا تغير عن حاله وغلا ، فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة .

ثلثه(١) . وهذه الرواية مطلقة ، إلا انها ضعيفة سنداً ، فيكتفى باطلاق الرواية الاولى .

نعم ، هنا كلام آخر ، وهو أنه يبقى للسيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ان يقول : ان المغلي بغير النار لم تثبت حليته إذا ذهب ثلثاه بغير النار ، فان موضوع الروايتين انما هو المغلي بالنار ، واما المغلي بنفسه ، فدليل السيد الاستاذ على حلّيته بذهاب الثلثين ، انما هو رواية عبد الله بن سنان قال : ذكر أبو عبد الله ، ان العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال(٢) . وهذه الرواية تختص بذهاب الثلثين بالنار ، فبناءاً على تصوراته ـ دام ظله ـ من حقه التفصيل بين المغلي بالنار والمغلي بنفسه ، لانحصار دليل حلية المغلي بنفسه بذهاب الثلثين عنده في تلك الرواية .

ولكننا في فسحة من الالتزام بهذا التفصيل الذي لم يلتزم به المشهور لما قلنا من ان الميزان في الحلية هو زوال الاسكار وذلك يوجب الحلية على القاعدة سواء كان بالنار أو بغيرها بلا حاجة إلى التمسك باطلاق الروايات .

وأما الامر الثاني : وهو وجود الدليل على عدم الكفاية ، فيدعى أنه رواية أبي بصير ، قال سمعت أبا عبد الله (ع) ، وسئل عن الطلا فقال : ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال ، وما كان دون ذلك فليس فيه خير(٣) . واستشهاد السيد الاستاذ بصدر الرواية بلحاظ المفهوم ، بتقريب ان مقتضى مفهوم الصدر ، أنه ان لم يطبخ إلى ذهاب الثلثين فليس بحلال ، وهو مطلق يشمل فرض ذهاب الثلثين بغير النار وعدمه .

وتحقيق الكلام حول ذلك يتلخص في عدة كلمات .

الاولى : انه بعد افتراض وجود الاطلاق الموافق لمذهب المشهور ، لا

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢ من ابواب الاشربة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ من ابواب الأشربة المحرمة .
(٣) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة .

ينبغي ان يدعى ان المفهوم المذكور مقيد له ، بل ينبغي ان يقال : انه معارض له بنحو العموم من وجه ، وبعد التساقط ، يرجع إلى اطلاق : (إذا غلا حرم) .

الثانية : انه دام ظله ، تمسك بمفهوم صدر الحديث ، ولم يتمسك بمنطوق ذيله وهو قوله : (وما كان دون ذلك فليس فيه خير) ، فان كانت هذه الجملة الثانية تشمل تمام ما يدعى من مفهوم للجملة الاولى ، فلماذا عدل عن التمسك بالمنطوق إلى المفهوم ، والا بطلت سعة المفهوم ، اذ الظاهر عرفاً ان الجملة الثانية في مقام توضيح مفهوم الجملة الاولى ، فتوجب تضيق دائرة المفهوم ، ولا اقل من صلاحيتها لذلك بنحو توجب الاجمال .

الثالثة : كما يمكن ان يستدل برواية أبي بصير ، كذلك يمكن ان يستدل بالمفهوم في رواية عبد الله بن سنان ، فان كان مقصود السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ذكر رواية أبي بصير من باب المثال ، فلا كلام ، وان كان مقصوده حصر الاستدلال بها ، فلا بد من ابراز مميز لها عن رواية عبد الله بن سنان ، ومجرد ان الموضوع في رواية أبي بصير الطلا ، وفي رواية عبد الله بن سنان العصير ، لا يوجب فارقاً ، بعد وضوح كون العصير اشارة إلى العصير المعهود حرمته وهو المغلي .

الرابعة : ان انتزاع المفهوم المذكور من رواية أبي بصير ، فرع ان يكون الموضوع هو الطلا ، ويكون الطبخ إلى ان يذهب الثلثان شرطاً للحلية ، غير ان لازم ذلك ، اشتراط ذهاب ثلثي الطلا في حليته ، مع انه يكفي ذهاب ثلثي العصير كما هو واضح ، وهذا يصلح قرينة على ان الموضوع ليس هو الطلا ، بل طبخ الطلا ، أي الطبخ الذي يصير به العصير طلا ، فكأنه قال : طبخ العصير طلا إذا استمر إلى ذهاب الثلثين كان حلالاً ، ومفهومه على هذا ، عدم الحلية بالطبخ غير المذهب للثلثين ، لا عدم الحلية بغير الطبخ مما يذهب الثلثين ، ومما يعزز فهم ذلك من الرواية ، الجملة الثانية وهي قوله : (وما كان

دون ذلك فليس فيه خير) ، فان هذا تصريح بالمفهوم ، ونلاحظ انه قد فرض فيه الطبخ محفوظاً لكنه دون ذهاب الثلثين ، وهذا يعني ان الطبخ مفروغ عنه في موضوع القضية منطوقاً ومفهوماً .

وبما ذكرناه ، ظهر حال التمسك برواية عبد الله بن سنان ، بعد الالتفات إلى ان موضوعها الطبخ ، وان الشرط فيها اخذ بنحو مفاد كان الناقصة كما تقدم .

المسألة الثالثة : ان الحرمة في العصير المغلي ، هل تبدأ عند الغليان كما كنا نعبر حتى الآن ، أو قبله حين حصول النشيش ، وهو الصوت الذي يسبق هيجان الاجزاء وغليانها ، وقد اختار الماتن (قدس سره) في المتن كفاية النشيش في الحرمة ، ولعله نظر في ذلك إلى رواية ذريح قال : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : إذا نش العصير أو غلا حرم »[1] ، لظهورها في كفاية النشيش في حصول الحرمة . وقد اعترض على الاستدلال بها بامور :

الاول : ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) وغيره ، من انه لا بد من الالتزام بان الحرمة لا تحصل الا بالغليان ، لأن هذه الرواية معارضة بروايات تدل على أنه لا حرمة قبل الغليان ، من قبيل رواية حماد بن عثمان : « لا يحرم العصير حتى يغلي »[2] . وروايته الاخرى : « تشرب ما لم يغل ، فاذا غلا فلا تشربه . قلت : أي شيء الغليان ، قال : القلب »[3] . ولا يمكن تقييد هذه الروايات برواية النشيش ، اذ يلزم من ذلك الغاء مبدئية الغليان للحرمة ، وكونها حاصلة بسبب سابق ، وهو غير تقييد هذه المبدئية بحال دون حال .

أقول : لم ينقح في هذا الوجه ، المرجع بعد التعارض والتساقط ، فكأنه بني على ان رواية النشيش تعارضت مع كل روايات الباب ، وتعين الرجوع بعد

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .
(٣) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .

التساقط إلى الاصول المرخصة ، أو عمومات الحل ، في حين انه يوجد عندنا مرجع فوقاني من نفس روايات الباب ، وهو ما علّق فيه الحرمة على اصابة النار ، كرواية عبد الله بن سنان : (كل عصير اصابته النار فهو حرام) . ولو خلينا وهذا اللسان ، لقلنا بكفاية الاصابة ، وهي مجرد وصول حرارة النار إلى الماء وتأثيرها فيه ، وهذا اعم من النشيش والغليان معاً . ومثلها رواية اخرى ورد فيها : (وقد روي عنهم (ع) ، في العصير أنه إذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه)[1] . وهكذا نحصل على عام فوقي يدل على كفاية مطلق اصابة النار في حصول الحرمة ، وقد ورد عليه مخصص ، وهو ما دل على عدم الحرمة قبل الغليان ، وهذا المخصص ابتلي بالمعارض في النشيش ، فبعد التساقط ، يتعين الرجوع إلى ذلك العام الفوقي ، التام سنداً ودلالة ، فتثبت الحرمة .

الثاني : ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) ايضاً ، من انه لم يثبت كون الغليان معطوفاً على النشيش في الرواية بـ (أو) ، بل ثبت ان العطف بالواو ، وذلك لأن شيخ الشريعة (قدس سره) ينقل ان في بعض نسخ الكافي الصحيحة وقع العطف بالواو ، وهو ثقة امين يشمل دليل الحجية خبره ، وقد اخبرنا بصحة النسخة المشتملة على الواو ، وعليه لا تدل الرواية على كون النشيش موضوعاً للحرمة . ولنا ثلاث كلمات بصدد التعليق على هذا الكلام :

الكلمة الأولى : اننا لا نحتمل عقلائياً ، ان شيخ الشريعة يقصد بشهادته بصحة نسخة الواو ، وجود سند متصل له إلى الكليني ينقل الرواية بالواو ، اذ نقطع عادة بانه لا طريق له إلى الكتب إلاّ نفس طرقنا ، وانما حكم بصحة نسخة الواو ، على اساس النظر والتخمين ، ولذا يقول : انا لو حملنا الرواية على (أو) ، فلا بد من ارجاع ذلك في المعنى إلى الواو ، فالأولى الالتزام بنسخة الواو ، وعليه ، فكلامه في مقام تصحيح نسخة الواو نظري ولا يكون حجة .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب الاشربة المحرمة .

يبقى ان نثبت بشهادة شيخ الشريعة (قدس سره) وجود نسخة للكافي بالواو ، فيثبت التهافت بين النسخ ، وعدم حجية شيء منها . وبذلك لا تثبت الحرمة بمجرد النشيش ، الا ان اجمال الحديث ، باعتبار تهافت النسخ بشهادة شيخ الشريعة ايضاً غير صحيح ، اذ يرد عليه ـ

اولاً : انه إذا سقطت نسخ الكافي عن الحجية ، رجعنا إلى نسخ التهذيب ، وهي بـ (أو) ، اذ حجية نسخة الكافي مستندة إما إلى الاطمئنان ، ـ اذا رأينا نسخاً عديدة متفقة ـ ، او إلى اصالة عدم الخطأ ، وبعد التهافت لا يحصل الاطمئنان ، ولا تجري اصالة عدم الخطأ ، فلا يتعين عندنا ما هو نقل صاحب الكافي ، ولكن ثبت عندنا نقل الشيخ الطوسي ، ولا يعارضه نقل الكليني ، لعدم تعيّن منقوله ، ولا نقل نسّاخ الكافي ، لاننا لا نعرف وثاقتهم .

وثانياً : اننا لا نسلم تساوي النسخ ، بل نقدم نسخة (أو) ، وذلك لان مدرك حجية كل من النسختين ، إذا كان هو الاطمئنان ، أو اصالة عدم الخطأ ، بعد عدم احتمال التعمد في الكذب ، فالنسختان متعارضتان بنحو متكافيء ، ولكن يوجد هناك مدرك آخر لحجية نسخة (أو) ، وهو ثبوتها بسند معتبر ، بحكم نقل صاحب الوسائل ، وصاحب الوافي لها ، لأن نسخ الوافي والوسائل متفقة على تسجيل (أو) ، واما النسخة المعارضة فلم يثبت لها سند معتبر ، فدليل الحجية يشمل نسخة (أو) بلا معارض .

الكلمة الثانية : أنّا لو سلمنا وجود سند متصل لشيخ الشريعة ، ينقل بموجبه نسخة (الواو) غير أنه لا يصلح لمعارضة السند المتصل لصاحب الوسائل الذي ينقل بموجبه (أو) ، لأن السند المفترض تسليماً غير معلوم ، وسند الوسائل معلوم واضح الصحة .

الكلمة الثالثة : ان تهافت النسخ يمكن اثباته بنحو اتقن قبل ولادة شيخ الشريعة (قدس سره) .

وتوضيح ذلك : أننا لو لاحظنا الوسائل والوافي والبحار ، لرأينا أن الأوّلين نقلا (أو) عن التهذيب والكافي ، والأخير نقل أولاً الواو ، ثم قال : واما ما في التهذيب من (أو) فكذا ، وهذا واضح في أن المجلسي أخذ (الواو) من الكافي ، إذ ليس له مدرك آخر غير التهذيب والكافي ، فإذا افترضنا أن لكل من المجلسي وصاحبَيْ الوسائل والوافي سنداً متصلاً وقع التعارض بين النقلين بلحاظ دليل الحجية ، وينبغي الكلام حينئذ في أن التعارض ، هل يختص بطريقي النسختين الواردتين في مقام تعيين عبارة الكافي ، ويبقى نقل التهذيب بـ (أو) سليماً عن التعارض ، أو أن نقل التهذيب يدخل طرفاً للمعارضة أيضاً ويسقط الجميع في عرض واحد ، والتحقيق : أن الأمر يختلف باختلاف المبنى في كيفية تصور حجية الخبر مع الواسطة ، فالتصور المتعارف لحجيته هو أن يقال : ان المخبر المباشر لنا يخبرنا عن خبر مَنْ قَبْله ، فيثبت لنا خبر من قبله على أساس حجية المخبر المباشر ، ومَنْ قَبْله يخبر عن خبر منْ قَبْلَه ، فيثبت لنا ذلك الخبر ، وهكذا ، فبناءاً على هذا التصور ، لا معارض لنقل التهذيب ، لأن كتاب البحار يثبت خبر مَنْ قَبْلَه ، وهكذا ، إلى أن يصل إلى الكافي ، وكذلك كتاب الوسائل ، فيتعارضان في تعيين خبر الكافي قبل أن يصلا إلى إثبات خبر ذريح ، فنقل التهذيب عن ذريح يبقى بلا معارض ، إذ لا يوجد ما يصح لمعارضته ، أما نقل الكليني ، فلأنه لم يثبت اشتماله على الواو مع تهافت نسخ الكافي ، وأما نقل البحار (للواو) عن الكافي ، فلأنه لا تكاذب بين نقل التهذيب ونقل البحار ، فإن التهذيب ينقل عن ذريح أنه نطق بـ (أو) ، والبحار ينقل عن الكافي أنه قال : إن ذريحا نطق (بالواو) ولعل كلا هذين الكلامين صادقان .

لكن المختار في تصوير حجية الخبر مع الواسطة ، هو أن الناقل المباشر عن الامام ينقل حكماً واقعياً ، ونقله له موضوع لحكم ظاهري منجز للواقع وهو الحجية ، فالناقل عنه ناقل لموضوع ذلك الحكم الظاهري ، وهذا النقل الجديد يشمله دليل الحجية بهذا اللحاظ ، ويكون بنفسه موضوعاً لحكم ظاهري منجز

لذلك الحكم الظاهري المنجز للواقع ، وهكذا ، إلى أن نصل إلى الناقل المباشر لنا ، الذي يكون نقله موضوعاً لحكم ظاهري عاشري مثلاً ، ويكون حجة لأنه نقل موضوع حكم الشارع ، فيثبت ذلك الحكم ، وبناءاً على هذا التصور ، يقع التعارض لا محالة بين خبر التهذيب ، وخبر البحار ، وخبر الوسائل والوافي في عرض واحد ، ويسقط الكل ، فإن نقل التهذيب موضوع لحكم ظاهري ينجز الحرمة عند النشيش ، ونقل البحار موضوع لحكم ظاهري يعذر عن الحرمة عند النشيش ، فلا محالة يتعارضان ويتساقطان ، غاية الأمر ، ان نقل البحار له معارض آخر وهو نقل الوسائل والوافي ، فيسقط الكل في عرض واحد .

الثالث : أن يقال : إن هذه الرواية في نفسها متهافتة معنى ، فلا ينبغي التعويل عليها وجعلها طرفاً للمعارضة مع الروايات الأخرى ، أو تقديمها عليها ، إذ لا يتحصل منها معنى معلوم ، فلا بد من تأويلها ، ومعه لا يعلم المعنى المقصود حتى نتمسك به ، والوجه في ذلك ، هو أن عطف الغليان على النشيش بـ (أو) ، لا يناسب الواقع ، لأن الغليان متأخر عن النشيش دائماً ، وهذا بخلاف عطفه عليه بالواو ، إذ قد يكون الأثر مترتباً على مرتبة ، غير أن بعض المراتب السابقة تذكر مقدمة على سبيل التمهيد والترقي . وقد يجاب : بأن النسبة بين النشيش والغليان عموم من وجه ، لإمكان حصول الغليان رأساً ، وذلك عند غلبة النار أو قلة الماء جداً بنحو لا يظهر الصوت ويحصل الغليان ، غير أن هذه الفروض نادرة قد يمنع عن كونها مصححة عرفاً للعطف بـ (أو) .

الرابع : ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من إنكار كون النشيش شيئاً آخر غير الغليان ويحصل قبله ، وإنما هو نفسه ، واستشهد لذلك بما في أقرب الموارد ، من تفسير النشيش بالغليان ، نعم ، يتجه حينئذ سؤال : وهو أنه إذا كان النشيش بمعنى الغليان ، فما معنى عطف الغليان عليه بـ (أو) ، وأجاب (دام ظله) ، بأن الفرق بينهما هو أن النشيش يطلق في الغليان بنفسه ،

والغليان يطلق في الغليان بالنار ، واستشهد لذلك بأنه لم يرِ اطلاق الغليان في الروايات إلا على الغليان بنفسه ، كما أن النشيش لم يطلق فيها إلا على الغليان بنفسه ، كما في رواية عمّار الساباطي : (وخشيت أن ينش) .

أقول : أما أن النشيش هو الغليان ، فبعيد عن المتبادر العرفي ، وعما جاء في معاجم اللغة ، من تفسير الأول بالصوت ، والثاني بالقلب ، فليلاحظ لسان العرب ، والصحاح ، والقاموس ، وتاج العروس ، وفقه اللغة للثعالبي ، فإنها متطابقة على ذلك ، ومعه لا عبرة بكلام صاحب كتاب أقرب الموارد الذي هو ابن الأمس ، وطريقه إلى معرفة اللغة أمثال ما ذكرناه .

نعم ، يمكن أن يقال : ان النشيش وإن كان هو الصوت ، إلا أن الصوت له مراتب ، ولعله عبارة عن الصوت بمرتبة مساوقة للغليان ، ويحتمل ذلك قولهم : (النشيش صوت الماء إذا غلا) ، إذا حملنا الشرط على الموضوعية لا المعرِّفية ، ويشهد لتطرق هذا الاحتمال ما جاء في لسان العرب من قوله : (وقيل ان النشيش من حين يبدأ الماء بالغليان) ، وإذا قام هذا الاحتمال ، تعذر الاستدلال بالرواية على أسبقية الحرمة على الغليان .

وأما الترديد بين النشيش والغليان مع تلازمهما بناءاً على هذا الاحتمال ، فيمكن أن يكون بلحاظ مقام الاثبات لا الثبوت ، لأن أحدهما يُرَى ، والآخر يسمع ، وإمكان الافتراق بينهما إثباتاً يصبح العطف بـ (أو) عرفاً ، كإمكان الافتراق ثبوتاً ، وعليه فلا تتم دلالة الرواية على الحرمة قبل الغليان .

ومما ذكرناه ، ظهر حال التمسك لإثبات كفاية مطلق الصوت في الحرمة برواية عمار الساباطي المتقدمة ، حيث جاء فيها : (وخشيت أن ينش) .

المسألة الرابعة : فيما إذا غلا العنب بدون عصير وتوضيحه : أن ماء العنب*، تارة : يخرج بالعصير ويغلي ، وهذا هو المتيقن من النصوص ، وأخرى : يخرج من العنب بالتشقيق ونحوه من دون عصر ويغلي ، وهذا أيضاً

يحرم ، لأن خصوصية العصر المأخوذة في موضوع النصوص ملغية بالارتكاز العرفي ، فاطلاق الروايات يشمل هذا الفرد .

وإنما الكلام فيما إذا لم يخرج ماء العنب ، وإنما غلا وهو في موضعه . وتفصيل ذلك : أن ماء العنب في داخله له حالة طبيعية وهي أنه ليس بماء ، وإنما هو جسم مصمد مشبع بالرطوبات ، وهذه الرطوبات لو تجمعت لصارت ماءاً . وله حالة بالعناية ، وهي أن نفرض أنّا أمسكنا العنب وضغطنا عليه ، بحيث كونا في داخله سائلاً من دون أن يخرج إلى الخارج ، ثم عرضناه للحرارة إلى أن غلا من دون أن يتشقق ، وهذا مجرد فرض غير عملي خارجاً .

فإن كان موضوع الكلام هو الأول ، كما هو الظاهر ، فلا معنى لفرض الغليان عندئذ ، إذ ليس هناك ماء للعنب بالفعل ، وغليان نفس الحبات ليس هو موضوع الحرمة . وإن كان المراد الثاني ، على فرض إمكانه ، ففرض غليان الماء العنبي عندئذ معقول ، غير أن روايات الباب أخذ فيها قيدان : خروج الماء ، وكونه بالعصر ، والثاني ألغي بالارتكاز العرفي ، وأما الأول ، فلا ارتكاز يقضي بإلغائه ، فلا يشمل دليل الحرمة الماء المغلي في داخل العنب ما لم يصبح مسكراً .

المسألة الخامسة : أن العصير المحرمة بالغليان لا الاسكار ، إذا طبخ فصار دبساً قبل ذهاب الثلثين ، وإن كان الفرض بعيداً ، فهل يحل بذلك ، مع وضوح تعذر الاستمرار بطبخه لاحتراقه حينئذ ، وإذا لم يحصل التحليل بذلك فما هو المحلل ؟ وهذا يفرض الكلام في مقامين :

المقام الأول : في كفاية صيرورته دبساً في الحلّية ، والكلام في ذلك يقع في جهتين : إحداهما : في مقتضى الحرمة إثباتاً ، والأخرى : في المانع عن الأخذ بالمقتضي على تقدير ثبوته .

أما الجهة الأولى : فما يتصور مقتضياً لحرمة الدبس المذكور ، إما اطلاق

الدليل ، وإما استصحاب الحرمة ، وهناك عدة وجوه لاثبات عدم الاطلاق ، فإن تم أحدها وثبت معه عدم جريان استصحاب الحرمة ، أصبح المقتضي قاصراً .

الوجه الأول : أن لفظ الرواية ، وإن كان مقتضى الجمود عليه الشمول للدبس المذكور ، إلا أنه منصرف عنه ولو لندرته ، بمعنى أن استلزامه الدبسية لذهاب الثلثين عادة ، يصلح أن يكون قرينة عرفية يعتمد عليها المولى في منع إطلاق خطابه لفرض الدبسية قبل ذهاب الثلثين النادر الوقوع .

وهذا الكلام لا بد من تكميله ، ببيان عدم جريان استصحاب الحرمة ، إذ قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الحرمة ما دام موضوع الدليل محفوظاً ، فإن انصراف الدليل لا ينافي انحفاظ الموضوع ، ودفع الاستصحاب يمكن أن يتم بالتمسك بعمومات حلية الطيبات ، لأن التمسك بالعام مقدم على استصحاب حكم المخصص ، والعام هنا يقتضي باطلاقه المقامي إمضاء النظر العرفي في الطيب المساوق للطهارة والحلية كما هو واضح ، فلا يجري استصحاب الحرمة ، ولا استصحاب النجاسة لو قيل بها حدوثاً .

الوجه الثاني : أن الدليل دل على حرمة الشرب ، والدبس لا يشرب ، واحتمال حرمة أكل الدبس المذكور ، احتمال بدوي لا يثبت بالاطلاق ولا بالاستصحاب ، وأجاب السيد الأستاذ (دام ظله) على ذلك : بأن روايات الباب ، أخذ في بعضها الشرب ، ولكن بعضها الآخر جعل فيه نفس العصير موضوعاً للحرمة ، من دون ذكر عنوان الشرب ، كما في رواية عبد الله بن سنان .

ويرد عليه : بأن الحرمة بعد احتياجها إلى فعل مقدر ، لعدم تعلقها بالعين ابتداءاً على ما هو المعروف بينهم ، يتعين كون المتعلق أمراً محذوفاً يقدر حسب ما تقتضيه المناسبات العرفية ، ومن الواضح أن المناسب عرفاً لعنوان العصير هو الشرب ، فيكون هو المقدّر ، ولو سلّم أن كلا من الشرب والازدراد

الشامل للأكل أيضاً مناسب ، فلا معيّن للمفهوم الأعم ، وليس المورد من موارد التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، لأنها إنما تجري فيها إذا علم بالكلمة الصادرة فعلاً ، أو الصادرة ولو تقديرا ، وشك في أن المراد مطلقها أو مقيدها ، لا فيما إذا ترددت الكلمة بين كلمة لها مفهوم أعم وكلمة لها مفهوم أخص .

وإذا تم هذا الوجه ، امتنع إجراء استصحاب الحرمة لتغاير الموضوع ، باعتبار مباينة الأكل للشرب ، نعم ، لو بني على نجاسة العصير العنبي المغلي حدوثاً ، تمت أركان استصحاب النجاسة ، ويترتب عليه حينئذ حرمة الأكل ، وينحصر دفعه بالتمسك بعموم حلية الطيبات الحاكم ، كما عرفت في الوجه السابق ، لأن هذا العموم المقتضي باطلاقه المقامي لامضاء النظر العرفي في تشخيص الطيب يدل على الطهارة ، لأن الطيب يستبطن ذلك ، فهذا الوجه لا يخلو من وجاهة .

اللهم إلا أن يقال : ان الدبس ببعض مراتبه البدائية التي يصدق معها الميعان يتصور عرفاً بشأنه الشرب ، فيشمله اطلاق الدليل ، ويتعدى إلى المراتب الأخرى المجردة عن الميعان بالدلالة الالتزامية ، للجزم بعدم الفرق .

الوجه الثالث : ما ذكره جماعة من الفقهاء ، من أن ذهاب الثلثين وإن جعل غاية للحرمة في الروايات ، إلا أن النكتة المطلوبة من هذه الغاية موجودة في المقام .

وقد اعترض السيد الأستاذ (دام ظله) على ذلك : بأنه رجم بالغيب ، إذ لا ندري بكنه تلك النكتة .

إلا أن الانصاف ، أن هذا الوجه قريب من النفس ، إذا ضم إلى ما ذكر ، استظهار النكتة بقرينة الارتكازات العرفية ، إذ يوجد ارتكازان لا إشكال في ثبوتهما :

أحدهما : ارتكاز أن الطبخ للعصير العنبي يوجب كونه عرضة للاسكار

والآخر : أنه بذهاب ثلثيه يغلظ ويفقد تلك الأجزاء التي بها يصير مسكراً ، ويسقط عن المعرضية للاسكار ، وعليه فينسبق بسبب هذين الارتكازين من دليل اشتراط ذهاب الثلثين في التحليل ، أنه لهذه النكتة وهذا الانسباق ، نوع من التبادر الذي يعطي للدليل ظهوراً عرفياً في ذلك ، فيكون الميزان في التحليل هو الاخراج عن المعرضية للاسكار ، وهو يحصل بصيرورة العصير دبساً ، ولا مجال حينئذ لاستصحاب الحرمة ، لحكومة الظهور العرفي المدعى في الدليل عليه .

الوجه الرابع : ما ذكره الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك ، من أن روايات الحرمة أخذ في موضوعها العصير ، وهذا ليس عصيراً بل هو دبس . واعترض عليه السيد الأستاذ (دام ظله) بأن مطهرية الانقلاب تحتاج إلى نص خاص ، وإن ما ذكره الشهيد خلط بين الانقلاب والاستحالة ، فالاستحالة مطهرة على القاعدة ، لتبدل الصورة النوعية فيها بخلاف الانقلاب .

والتحقيق : أن نظر الشهيد (قدس سره) إلى حرمة العصير لا إلى نجاسته التي وصفها في المسالك بأنها من المشهورات التي لا أصل لها، ولا شك في أن الدليل الدال على حرمة عنوان ، لا يقتضي ثبوت الحرمة بعد زواله ، ولهذا قلنا في بحث مطهرية انقلاب الخمر خلاً ، ان عدم شمول دليل نجاسة الخمر للخل المنقلب عن الخمر لا يحتاج إلى روايات خاصة ، وقد أكد السيد الأستاذ في بحث الانقلاب ، أن الحكم بارتفاع النجاسة الذاتية بزوال العنوان على القاعدة، فلا أدري لماذا اعترض بهذه الصورة على الشهيد في المقام ، وقد كان الأنسب أن يعترض عليه ، بأن الانقلاب لا يرفع محذور النجاسة العرضية الحاصلة بسبب ملاقاة الظرف ، هذا بناءاً على افتراض النجاسة حدوثاً ، وأما على ما عرفت ، من أن نظر الشهيد إلى الحرمة ، فلا يرد الاعتراض المذكور أيضاً .

نعم ، قد يرد عليه : أن العصيرية بعد أن كانت من الخصوصيات التي لا يتغير الموضوع العرفي للحرمة بزوالها ، فيجري استصحاب الحرمة بناءاً على

جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، ويمكن دفع ذلك حينئذ ، بالتمسك بعموم حلية الطيبات .

وهذه الوجوه الأربعة لاثبات قصور المقتضي ، لو لم تتم جميعاً ، لكفى تمامية بعضها في البناء على عدم حرمة الدبس المذكور .

وأما الجهة الثانية : وهي في وجود المانع ، بعد فرض تمامية الاطلاق في دليل الحرمة ، فالذي ينبغي البحث عن مانعيته في نظري ، هو رواية عمر بن يزيد ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : إذا كان يخضب الاناء فاشربه[1] . والخضاب : بمعنى إعطاء اللون الخاص المساوق للكثافة ، والقدر المتيقن من ذلك صيرورته دبساً ، فيتمسك باطلاق هذه الرواية لاثبات جواز الشرب قبل ذهاب ثلثيه إذا صار دبساً بمرتبة يصدق معها الشرب .

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بعدة تقريبات .

الأول : أن هذه الرواية ، تارة : تفسر بمعنى إعطاء الحكم الواقعي ، فحينئذ تتم دلالتها على المقصود . وأخرى : تفسر بمعنى إعطاء الحكم الظاهري في مورد الشك في ذهاب الثلثين ، فلا تدل على المقصود ، وإنما تفيد جعل الخضاب إمارة على ذهاب الثلثين . ومقتضى طبع الدليل ، وإن كان هو الحكم الواقعي ما لم يؤخذ الشك في موضوعه ، إلا أن الرواية في خصوص المقام مجملة ، لأن اسم كان غير مذكور في الجواب ، وإنما يرجع إلى ما ذكره السائل ، والسؤال محذوف ، وكما يحتمل أن يكون قد سأل عن الحكم الواقعي ، كذلك يحتمل أن يكون قد سأل عن فرض الشك ، كما هو الحال في روايات أخرى تعرضت لحال الشك ، منها : رواية لنفس عمر بن يزيد : قلت لأبي عبد الله ، الرجل يهدى إليه البختج من غير أصحابنا . . . الخ[2] .

الثاني : أنه مع تسليم دلالتها على الحكم الواقعي ، لا بد من ملاحظة

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

نسبتها مع روايات محللية ذهاب الثلثين .

وتوضيح ذلك : أن هذه الرواية تدل بمنطوقها على قضية موجبة ، وهي جواز الشرب مع خضاب الاناء ، وبمفهومها على قضية سالبة ، وهي عدم جواز الشرب عند عدم الخضاب . وروايات محللية ذهاب الثلثين تدل بالمنطوق على قضية موجبة ، وهي جواز الشرب مع ذهاب الثلثين ، وتدل بالمنطوق وبالمفهوم على قضية سالبة ، وهي عدم الجواز مع عدم ذهاب الثلثين ، والقضية الموجبة من كل منها تعارض القضية السالبة من الأخرى بالعموم من وجه ، وحينئذ ، إن احتملنا ثبوتاً كون ذهاب الثلثين بلا خضاب غير كاف في الحلية ، بأن لم يقم إجماع ونحوه على كون ذهابها علة تامة للحلية ، قلنا ان الأمر دائر بين تقييد القضية الموجبة في كل منها بالسالبة في الأخرى ، وتقييد السالبة بالموجبة ، فعلى الأول : يكون المحلل مجموع ذهاب الثلثين والخضاب ، ولا يكفي أحدهما ، وعلى الثاني : يكون أحدهما كافياً ، وحيث لا مرجّح لأحد التقييدين على الآخر فيتساقطان ، ونرجع في مادة الاجتماع إلى مرجع فوقي وهو عموم حرمة العصير المغلي ، فإن القدر المتيقن خروجه منه ، هو فرض اجتماع الخضاب مع ذهاب الثلثين .

وان لم نحتمل ـ بقرينة الاجماع ـ ، ان يكون ذهاب الثلثين محتاجاً إلى قيد آخر ، أصبح منطوق قوله : إذا كان يخضب الاناء فاشربه ، هو المخصص لما دل على عدم جواز الشرب قبل ذهاب الثلثين ، وذلك لان العكس غير ممكن ، إذ لو قيدنا خضاب الاناء بذهاب الثلثين ـ وقد افترضنا كفاية ذهابها ـ ، لزمت لَغْوية اخذ الخضاب ، فهذا الغاء للدليل لا تقييد له ، فالامر يدور بين الغاء دليل ، وتقييد دليل آخر ، ومتى دار الامر بينهما ، تعين التقييد ، فيثبت كون الخضاب كافياً .

هذا كله ، إذا افترضنا ان فرض ذهاب الثلثين بدون خضاب امر عادي ، واما إذا قلنا بان خضاب الاناء يحصل عادة قبل ذهاب الثلثين ، لانه

ليس بمعنى الدبسية ، فيكون ذهاب الثلثين اخص ، أو بحكم الاخص مطلقا من خضاب الاناء ، فتقيد رواية الخضاب بروايات اناطة الحلية بذهاب الثلثين .

الثالث : أنه بعد الغض عن كل ما مضى ، يقال : ان هذه الرواية تعارض رواية معاوية بن وهب قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن البختج فقال : إذا كان حلواً يخضب الاناء ، وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث ، فاشربه[1] . وهذه الرواية واردة في مورد الشك في ذهاب الثلثين ، بقرينة قوله : (وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه) ، فقيد الامام الجواب بأمرين : أحدهما : الخضاب ، والثاني : شهادة صاحبه بذهاب الثلثين ، فلو كان الخضاب يكفي وحده في الحلية الواقعية ، لم يكن هناك حاجة إلى ضم شهادة صاحب العصير بذهاب الثلثين إليه ، بخلاف ما إذا لم يكن الخضاب محللاً ، فقد يكون المجموع منه ومن أخبار صاحب العصير قد اعتبر امارة على ذهاب الثلثين .

والمستخلص من مجموع ما تقدم عدم حرمة الدبس المذكور .

المقام الثاني : فيما يكون محللاً للدبس ، إذا لم نقل بحليته في المقام الأول ، وقد قيل بأنه يلقى عليه الماء ثم يغلى حتى يكتمل ذهاب الثلثين ، وهذا لا يخلو من إشكال مطلقاً ، أو على بعض التقادير على الأقل ، فانه إذا قيل بعدم صدق عنوان العصير على الدبس المذكور ، والتزم بحرمته ، إما للاستصحاب التنجيزي للحرمة، بدعوى ان زوال هذا العنوان لا يوجب تغير الموضوع ، وإما لأجل النجاسة ، لأن مجرد إنقلاب العنوان لا يدفع محذور النجاسة ، فيشكل عندئذ إثبات محللية ومطهرية ذهاب الثلثين بالنحو المذكور ، لعدم شمول دليل المحللية له بعد زوال عنوان العصير عنه ، لأن الدليل إنما يقتضي كون ذهاب الثلثين محللاً ومطهراً للعصير العنبي ، لا لكل محرم ونجس .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الأشربة المحرمة .

هذا تمام الكلام في مسائل حرمة العصير العنبي .

الجهة الثانية : في حرمة العصير الزبيبي وعدمها .

ولا شك في حرمته بالغليان إذا أصبح مسكراً ، كما هو الحال في المغلي بنفسه ، وأما بقطع النظر عن الاسكار ، فقد يستدل على حرمة المغلي من العصير الزبيبي بوجوه :

منها : التمسك باطلاق كلمة العصير أو عمومها في روايات تحريم العصير العنبي ، إذ لم يقيد فيها بكونه عنبياً ، كما في رواية ابن سنان : (كل عصير أصابته النار فهو حرام) .

والصحيح في الجواب على هذا الوجه : ان العصير قد يطلق بلحاظ معناه الاستقلالي ، أي شيء يعصر ويضغط ، بغض النظر عن منشائه . وأخرى يلحظ بالمعنى الاضافي ، أي عصير العنب والسفرجل ونحو ذلك . فان أريد الأول : فقد يتوهم وجود الاطلاق في الروايات ، وإن أريد الثاني : فهذا يعني أن المقصود منه ملحوظ ضمناً ، ومقدر ذهناً ، والمتيقن من هذا المقدر هو العنب ، ولا مجال لاجراء مقدمات الحكمة لاثبات الأعم ، في موارد تردد المقدر بين مفهومين ، أحدهما أعم من الآخر ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، فلا يمكن التمسك باطلاق العصير في الروايات ، والمتعين بحسب المتفاهم العرفي هو الثاني ، لوضوح أن مجرد كون الشيء يعصر ، ليس ملاكاً للحرمة بالارتكاز العرفي ، ولهذا ألغيت بالارتكاز خصوصية العصر رأساً كما تقدم ، وإلتزم بشمول الحكم بالحرمة لما إذا غلا ماء العنب الخارج بدون عصر ، فارتكازية أن نفس العصر بما هو ، لا دخل له في الحرمة ، يكون قرينة عرفاً على ملاحظة المعنى الاضافي المستبطن للتقدير ، ومعه يبطل الاطلاق لعدم الدليل على كون المقدر هو الأعم . وقد يؤيد القرينة المذكورة ، استلزام الحمل على المعنى الأول لتخصيص الأكثر وهو مستهجن ، إذا لم نفرض إحتفاف الكلام بارتكازات لبية عرفية ، توجب إخراج ذلك الأكثر ، وإلا لم يكن مستهجناً ، لأن المستهجن

تخصيص الأكثر بالمنفصل لا بالمتصل .

وقد يجاب عن التمسك بالاطلاق ، بما نقله شيخ الشريعة (قدس سره) عن النراقي ، من أن إستعمال كلمة العصير في الروايات ، لو كان جارياً حسب الأوضاع النوعية لهيئة فعيل ، أمكن التمسك باطلاقها ، إذ لم يؤخذ في هيئة فعيل خصوصية شيء ، ولكنه ليس كذلك ، بل هو إستعمال مجازي ، لأن فعيل تدل بطبعها على إسم الفاعل تارة ، وعلى إسم المفعول أخرى ، وفي المقام ، لا يصح إستعمال كلمة العصير لا بمعنى إسم الفاعل ، من قبيل الخطيب والبشير ، لأن فاعل العصر إنما هو الانسان ، ولا بمعنى إسم المفعول ، من قبيل الجريح والكسير ، لأن المعصور إنما هو العنب فاستعمال العصير في ماء العنب مجاز ، ومعه فقد يكون مستعملاً في الخاص إبتداءاً .

وقد إعترض شيخ الشريعة (قدس سره) على كلام النراقي ، أن كلمة فعيل ، كما تطلق على المفعول الذي يتعدى الفعل إليه بلا واسطة كما في جريح ، كذلك تطلق على ما يتعدى الفعل إليه بالحرف ، كما في نقيع ، إذ تطلق على الماء وليس هو المنقع ، بل المنقع فيه ، وعليه فاطلاق عصير على الماء حقيقي ، لأنه وإن لم يكن هو المعصور لكنه المعصور منه .

وهذا الكلام غريب ، فان المعصور منه يعني المعصور من العنب ، وهذا يعني ان الفعل تعدى بِمنْ إلى العنب ، واما ماء العنب ، فقد تعدى الفعل إليه مباشرة ، وليس الماء بالنسبة إلى العصير كالماء المنقع فيه بالنسبة إلى النقيع .

والصحيح في دفع كلام النراقي (قدس سره) انكار المجازية ، لان الماء جزء العنب فهو يعصر بعصير العنب حقيقة ، ولو سلمت المجازية فهي ذات نكتة عرفية نسبتها إلى كل اقسام العصير على نحو واحد فينعقد ظهور في الاطلاق ايضاً ، لولا ما تقدم منا .

ويظهر من صاحب الحدائق (قدس سره) دعوى وجود المقيد ، لو سلّم

الاطلاق في كلمة العصير الواردة في الروايات ، والمقيد ، ما دل من الروايات على ان العصير من الكرم ، كما في رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة : (الخمر من خمسة : العصير من الكرم والنقيع من الزبيب . . . الحديث) ، فكأنه يستفيد من قوله : العصير من الكرم ، حصر العصير بما يؤخذ من العنب .

ويرد عليه : ان هذا انما يتصور ، فيما إذا كان القول المذكور مشتملاً على نسبة تامة ، فقد يستظهر منه الحصر حينئذٍ ، لكن الامر ليس كذلك ، فان هذا الكلام وقع إخباراً عن اقسام الخمر ، وجملة العصير من الكرم جملة ناقصة ، ذكرت كقسم من اقسام الخمر ، فلا تدل على حصر العصير بالعنب بوجه .

ثم انه قد ينفى انطباق عنوان العصير على ماء الزبيب راساً ، بدعوى ان العصير هو الماء المستخرج ، لا الملقى على الشيء من الخارج ، فلا تشمل الروايات ماء الزبيب ولو تم الاطلاق فيها ، وهذا الكلام ، ان اريد به نفي صدق عنوان العصير على الماء بمجرد القائه على الزبيب ، فهذا واضح ، ولكننا نتكلم حينئذٍ عما امتصه الزبيب من هذا الماء ، وان اريد به ان العصير متقوم بكون الماء المعصور موجوداً بالاصالة في ما يعصر منه ، فعهدة هذه الدعوى على مدّعيها ، بل الظاهر ، ان العصير إذا لوحظ بمعناه الاستقلالي ، وبما هو شيء يعصر ، فهو ينطبق على ما يخرج بالضغط من الماء ، ولو كان امتصاص المضغوط له عرضياً ، وعلى أي حال ، فما ذكرناه أوّلاً ، كافٍ في دفع التمسك بالاطلاق .

ومنها : الاستدلال برواية زيد النرسي ، حيث ورد في كتاب منسوب إليه أنه قال : سئل أبو عبد الله (ع) ، عن الزبيب يدق ويلقى في القدر ، ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته فقال : لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى ثلثه ، فان النار قد اصابته ، قلت : فالزبيب كما هو في القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفّى عنه الماء فقال : كذلك هو سواء ، إذا أدت الحلاوة إلى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير ، ثم نش من غير ان تصيبه النار فقد حرم ،

وكذلك إذا اصابته النار فأغْلاه فقد فسد[١] . وهذه الرواية بهذا المتن ، نقلها في البحار عن اصل زيد النرسي ، إلا ان جملة من الفقهاء نقلوا هذه الرواية عن اصل زيد النرسي بمتن آخر ، يختلف بمقدار ماّ عن هذا المتن ، إلا انه يتفق في اثبات اصل الحرمة ، ولا شك في ظهور الرواية في الحرمة .

والاشكال في ذلك بدعوى : ان التعبير بـ : (حرم) ، في فرض الغليان في نفسه ، والعدول عن ذلك إلى : (فسد) ، في فرض الغليان بالنار ، يقتضي اختلاف المقصود ، وكون المراد في الاخير غير الحرمة . مدفوع : بان الفساد ظاهر عرفاً في الحرمة ، والعدول لا يقتضي اختلاف المقصود ، خصوصاً مع التعبير بـ : (وكذلك) ، فانه واضح عرفاً في المساواة في الحكم ، فلا اشكال في الدلالة ، وانما الكلام في سندها ، فقد نقلت الرواية عن أصل زيد النرسي وهو من أصحاب الصادق والكاظم ، ولم تنقل في الكتب الاربعة ، وانما وجدت الرواية في نسخة مخطوطة منسوبة لمنصور بن الحسن الآبي ، عثر عليها المجلسي وذكرها في البحار ، وشاع الاستدلال بها . والكلام في هذا السند يتلخص في اربع نقاط :

النقطة الأولى : في تحقيق حال زيد النرسي ، فان هذا الرجل لم يصرح بتوثيقه ، غير أنه يمكن اثبات وثاقته إما عن طريق رواية ابن أبي عمير عنه بسند صحيح في جملة من الروايات ، بناءً على الكبرى المقبولة لنا وهي : ان الثلاثة ـ ابن أبي عمير ، وصفوان بن يحيى ، وابن أبي نصر البزنطي ـ لا يروون إلا عن ثقة ، أو عن طريق وقوعه في أسانيد كامل الزيارات ، بناءاً على كبرى غير مقبولة ، تقتضي بشمول توثيق صاحب الكتاب لجميع من دخل في أسانيده .

النقطة الثانية : في تحقيق ان زيداً هل له اصل بالنحو الذي تفترضه الرواية المذكورة أو لا ؟ فالشيخ الطوسي ، والنجاشي ، ذكرا أنه كان له كتاب ، ونقلاه عن ابن أبي عمير ، وصرح النجاشي بطريقه إليه ، ويعارض

(١) مستدرك الوسائل باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة .

ذلك ما نقله الشيخ في الفهرست عن الصدوق وشيخه اذ قال : زيد النرسي ، وزيد الزرّاد ، لهما اصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين .

وقال في فهرسته : لم يروهما محمد بن الحسن الوليد ، وكان يقول : هما موضوعان ، وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير ، وكان يقول : وضع هذه الاصول محمد بن موسى الهمداني ، ويمكن ان نضعف هذه الشهادة النافية بامور :

منها : ما نقل عن ابن الغضائري ـ على تقدير ثبوت كلماته ـ ، من تخطئة الصدوق وشيخه في ذلك قائلاً : قال أبو جعفر : ان كتابيهما موضوع ، وضعه محمد بن موسى السمان ، وغلط أبو جعفر في هذا القول ، فاني رايت كتبهما مسموعة من محمد بن أبي عمير .

غير ان ظاهر كلام ابن الغضائري ، على تقدير ثبوته ، الاعتماد في معارضة أبي جعفر على قرينة حدسية ، وهي أنه لو كان محمد بن موسى هو الواضع ، لوقع في طريق نقل الموضوع ، وهذه القرينة ندركها أيضاً ، فلا يزيدنا كلام ابن الغضائري شيئاً .

ومنها : انتشار النقل في كتب الاصحاب عن محمد بن أبي عمير ، عن زيد النرسي ، كما في كتب الصدوق نفسه ، وكتاب كامل الزيارات ، والكافي ، حتى قال بعضهم : ان الصدوق لعله أيضاً عدل عن انكاره للأصل لانه نقل عن محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي في كتاب ثواب الاعمال ، إلا ان هذه القرينة لا يمكن الاعتماد عليها ، إذا لم يعلم كون النقل عن اصل النرسي ، وليس في المنقول ما يدل على ذلك .

ومنها : ان الروايات المنقولة عن زيد النرسي في الكتب المعتبرة ، موجودة في الاصل المنسوب إليه ، ومن البعيد بحساب الاحتمالات ، وضع كتاب مزور على شخص ، وتقع فيه من باب الصدفة ، تمام الروايات التي نقلت في الواقع

عنه ، ولكن هذا انما يستبعد ، إذا لم يكن الواضع بصيراً ، واحتمل اعماله للعناية في التلبيس والتقاط الصحيح ودسه في غيره للتمويه .

ومنها : انه يغلب على الظن ، ان يكون كلام الصدوق وشيخه ، مبنياً على الحدس لا على حس واضح ، اذ يبعد ذلك ان الرجال الذين وقعوا في طريق النجاشي إلى النرسي والزرّاد ، كلهم تقريباً من كبار القميين ، أي من كبار الحوزة التي عاش فيها محمد بن الحسن الوليد ، والصدوق ، ففي ترجمة زيد الزراد ، قال النجاشي : له كتاب اخبرنا به محمد بن محمد (يعني المفيد وهو ليس قمياً) ، قال : حدثنا جعفر بن محمد (يعني ابن قولويه القمي من كبار القميين) ، قال : حدثني أبي ، وعلي بن الحسين (يعني أبا الصدوق الذي ضعف الكتاب) ، قال : حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم القمي . . . الخ ، فهؤلاء معاصرون للصدوق ولشيخه ، أو متقدمون عليهما ، حسب اختلاف رتبهم ، فكيف يفرض ان تزوير تلك الاصول كان واضحاً عند الصدوق وشيخه على مستوى الحس ، واختفى مع ذلك على هؤلاء الذين عاشوا نفس ظروفه ، هذا مضافاً ، إلى ما اشار إليه ابن الغضائري من قرينة خلو الطريق من محمد بن موسى ، على عدم صحة التهمة ، فلا يبعد اذن وجود اصل لزيد في الجملة .

النقطة الثالثة : هي أنه كيف نثبت وجود هذه الرواية في اصل زيد النرسي ، فقد وجدت نسخة عتيقة قال عنها المجلسي بانها بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي ، ولنفرض الآن ، العلم بأن تلك النسخة كانت بخط الشيخ منصور ، ولكن من الواضح ، ان كتاب زيد النرسي ليس من المتواترات التي لا تحتاج إلى سند ، فلا بد من معرفة سند الآبي ، الذي هو من تلامذة الطوسي ، إلى زيد النرسي ، الذي هو من اصحاب الصادق والكاظم ، بعد الفراغ عن وثاقة الآبي نفسه ، وقد جاء في اول هذه النسخة على ما في البحار : حدثنا الشيخ أبو محمد هارون موسى بن احمد التلعكبري ايده الله ، قال : حدثنا ابو العباس احمد بن محمد سعيد الهمداني ، قال : حدثنا جعفر بن عبد

الله العلوي ابو عبد الله المحمدي ، قال : حدثنا محمد بن أبي عمير ، عن زيد النرسي . وهذا السند بتمامه لا بأس به ، إلا ان هذا ليس هو كلام الآبي ، وانما استنسخ الآبي هذه النسخة عن شخص آخر ، وهو محمد بن الحسن القمي ، وهذا ينقل عن التلعكبري ، ولا يمكن للآبي ان ينقل عن التلعكبري مباشرة ، وقد قال المجلسي (قدس سره) : اخذناها من نسخة عتيقة مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي ، وهو نقله من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمي ، وكان تاريخ كتابتها (يعني عند القمي) سنة ٣٧٤ ، وذكر (يعني القمي) ، انه اخذها وسائر الاصول المذكورة بعد ذلك ، من خط الشيخ الاجل هارون بن موسى التلعكبري .

وهنا يوجد اشكالان في هذا السند احدهما : أن الشيخ الآبي ، لم يعاصر محمد بن الحسن القمي ، والموثوق به انه لم يكن مولوداً بعد في تاريخ كتابة النسخة ، فلا بد له من طريق إليه وهو مجهول عندنا ، وقد يعالج هذا الاشكال بلحاظ كان الآبي حصل على النسخة بخط القمي ، فلعل خط القمي لقرب العهد ، كان معروفاً مشهوراً على نحو ترجع شهادة الآبي معه إلى الحسّ . **والاشكال الآخر** : ان محمد بن الحسن القمي ، لم تثبت وثاقته ، لا من كان بهذا العنوان الذي ورد في كلام المجلسي ، ولا بعنوان أبي الحسن محمد بن الحسين بن ايوب القمي ، الذي نقل المحدث المحقق النوري ، وجدان اسمه على نسخة من اصل زيد الزراد ، وبذلك يسقط السند .

النقطة الرابعة : لو سلّمنا تمامية سند الآبي إلى زيد ، يبقى انه كيف نثبت أن النسخة التي وجدها المجلسي هي بخط الآبي ، وليس هناك شاهد على ذلك ، إلا وجود إسمه عليها ، وليس للمجلسي طريق متصل في مقام نقلها ، ومجرد أن الروايات المنقولة في الكتب عن زيد موجودة في هذه النسخة ، لا يوجب الاطمئنان بعدم وقوع التحريف على الأقل بزيادة أو نقيصة ، خصوصاً مع إشتمال النسخة على روايات غريبة ومعان مستنكرة ، من قبيل رؤية الله

تعالى ، ومخاصرة المؤمن له يوم القيامة ، وقال هكذا : يخاصره (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) ، وهذا يوجب إحتمال أن هذه النسخة هي التي زوّرها محمد بن موسى ، ولعلها غير النسخة التي كان للنجاشي طريق صحيح لها إلى محمد بن أبي عمير . ونستخلص من كل ذلك عدم تمامية الرواية .

الوجه الثالث : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام ، قال : سألته عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ، ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثه ، ثم يرفع فيشرب منه السنة ؟ فقال : لا بأس به[1] .

فيقال : لو فرض حلّيته حتى قبل ذهاب الثلثين ، فأي وجه للتقييد بذهاب الثلثين وبقاء الثلث في هذه الرواية .

إلا أن هذه الرواية غير تامة سنداً ولا دلالة :

أما من حيث السند ، فلأنه رواها الكليني بسند فيه سهل بن زياد ، وهو غير ثابت الوثاقة عندنا ، ورواها الحميري في قرب الأسناد ، عن عبد الله بن الحسن ، عن علي بن جعفر ، ولا نبني على وثاقة عبد الله بن الحسن .

وأما من حيث الدلالة ، فلأن غاية ما تدل عليه هذه الرواية ، هي أنه كان من المركوز في ذهن السائل ، وجود محذور فارق بين ما قبل ذهاب الثلثين وما بعده ، والامام (ع) ، أمضاه بالسكوت ، وكما يحتمل أن يكون ذلك المحذور المركوز في ذهنه هو الحرمة الفعلية ، كذلك يحتمل أن يكون هو المَعْرضية للاسكار .

ومما يشهد أو يؤيد الثاني قوله : فيشرب منه السنة ، فهذا مؤيد لكون نظره إلى الحرمة التي تحصل من إمتداد الزمان ، وهي حرمة النش من نفسه ،

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ ب ٨ من ابواب الأشربة المحرمة ، ح ٢ ص ٢٣٦ .

والاسكار ، فيرجع جواب الامام ، إلى أنه بعد ذهاب الثلثين ترتفع المعرضية والحرمة الاسكارية .

الوجه الرابع : رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال : شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي ، وقلة إستمرائي الطعام ، فقال لي : لم لا تتخذ نبيذاً نشربه نحن ، وهو يمريء الطعام ، ويذهب بالقراقر والرياح من البطن ، قال : فقلت له : صفه لي جعلت فداك قال : تأخذ صاعاً من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ، ثم تغسل بالماء غسلاً جيداً ، ثم تنقعه في مثله من الماء أو ما يغمره ، ثم تتركه في الشتاء ثلاثة أيام بلياليها ، وفي الصيف يوماً وليلة ، فاذا أتى عليه ذلك القدر ، صفيته وأخذت صفوته وجعلته في إناء ، وأخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخاً رقيقاً حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ، ثم تجعل عليه نصف رطل عسل ، وتأخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب الزيادة ، ثم تأخذ زنجبيلاً وخولنجان ودار صيني وزعفران وقرنفلاً ومصطكي ، وتدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ، ثم تنزله ، فإذا برد صفيت وأخذت منه على غدائك وعشائك قال : ففعلت فذهب عني ما كنت أجده ، وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله[1] .

وقد يناقش في دلالة الحديث ، بحمله على أن السائل راجع الامام هنا كطبيب ، والامام أعطاه وصفة ، فيدل على أن ذهاب الثلثين دخيل في الدواء .

ويؤيد ذلك ، بأن في بعض الروايات نقل الأمر باذهاب الثلثين عن الاطباء ، كما عن السياري ، عمن ذكره ، عن إسحاق بن عمار قال : شكوت إلى أبي عبد الله (ع) بعض الوجع ، وقلت له ان الطبيب وصف لي شراباً ، خذ الزبيب وأصب عليه الماء للواحد إثنين ، ثم أصب عليه الغسل ، ثم أطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث قال : أليس حلواً ؟ قلت : بلى ، قال :

---

(١) الوسائل ج١٧ ب ٥ من ابواب الأشربة المحرمة ج ٤ ص ٢٣١ و ٢٣٢ .

إشربه . ولم أخبره كم العسل[1] .

إلا أن حمل الحديث على مراجعة الامام بوصفه طبيباً بعيد في نفسه ، والذي يظهر من ملاحظة مجموع الروايات الواردة في هذا الباب ، أن الناس وقتئذ وقعوا في مشكلة حينما حرم عليهم الخمر والمسكر ، لأنهم كانوا معتادين على أن يستعينوا على هضم غذائهم باستعمال المسكر ، حتى أفتى بعض علمائهم بجواز استعمال المسكر الكأس والكأسين والثلاثة والأربعة ما لم يبلغ درجة توجب فقد وعيه وصيرورته إنساناً غير متوازن ، وهذا الشخص يشتكي من هذه الناحية إلى الامام بما هو إمام ، أي بما هو محرم للمسكر فيقول : أنت تحرم المسكر وأنا مبتلي بالقراقر فماذا أصنع ، فيقول : اشرب ما نحن نشربه ، أي اشرب شراباً ليس مسكراً أو محرماً .

والحاصل ، أن ظهور الرواية في أن الامام بصدد بيان شراب خال من المحذور الشرعي ، والاطمئنان بذلك ولو بلحاظ مجموع الروايات ، مما لا ينبغي الاشكال فيه .

لكن لعل هذا المحذور هو المعرضية للاسكار لا الحرمة الفعلية ، فالشارع أعطى قاعدة عامة ، وهي أنه بعد التثليث لا يكون مسكراً ويكون حلالاً ، ما لم يثبت صدفةً إسكاره ، فالرواية مجملة إن لم نقل بأن ظاهرها هو ذلك ، أي النظر إلى المعرضية للاسكار ، بقرينة قوله " وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله ، فهذا يناسب النظر إلى المحذور الذي ينشأ من طول الزمان وهو الاسكار .

مضافاً إلى أن الحديث غير معتبر سنداً لما فيه من الارسال ، بغض النظر عن ملاحظة حال نفس المذكورين في السند .

- **الوجه الخامس** : رواية عمار ، وله روايتان ، والمطمئن به أنهما واقعة

---

(١) المصدر ج ٥ ص ٢٣٢ .

واحدة ، باعتبار أن كلا منهما تتعرض إلى سنخ سؤال واحد ، وجواب واحد بتمام تفاصيله ، مع وحدة الراوي عنه ، والراوي عن الراوي عنه ، فيحصل الاطمئنان بحساب الاحتمالات بأنه واقعة واحدة ، ولكن نقل بالمعنى فاختلف النقل ، وأحدُ السندين غير معتبر ، والآخر معتبر ، وإن أطلق في بعض الكتب على كلتا الروايتين أنهما موثقتان .

أما الطريق غير المعتبر فهو هذا : محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن علي بن الحسن (يعني ابن فضال) ، أو رجل ، عن علي بن الحسن ، عن عمرو بن سعيد ، عن مصدق بن صدقة ، عن عمّار بن موسى الساباطي[1] ، فهنا ، كأن محمد بن يحيى متردد ، لا يدري هل سمع الحديث ابتداءاً من علي بن الحسن ، أو سمعه من رجل عن علي بن الحسن ، وبهذا يسقط عن الحجية .

وأما الطريق الآخر المعتبر فهو هذا : محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن أحمد ، عن أحمد بن الحسن ، عن عمرو بن سعيد ، عن مصدق ، عن عمار ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : سئل عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالاً ، قال : تأخذ ربعاً من زبيب فتنقيه ، ثم تطرح عليه اثني عشر رطلاً من ماء ، ثم تنقعه ليلة ، فإذا كان من غد نزعت سلافته ثم تنزع ماءه فتصبه على الأول ، ثم تطرحه في إناء واحد ، ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وتحته النار ، ثم تأخذ رطل عسل فتغليه بالنار غلية ، وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ، ثم اضربه حتى يختلط به ، واطرح فيه إن شئت زعفراناً ، وطيبته إن شئت بزنجبيل قليل ، قال : فإن أردت أن تقسمه أثلاثاً لتطبخه فكِلْه بشيء واحد حتى تعلم كم هو ، ثم اطرح عليه الأول في الاناء الذي تغليه فيه ، ثم تضع فيه مقداراً وحدّه حيث يبلغ الماء ، ثم اطرح الثلث الآخر وحده حيث يبلغ الماء ثم توقد تحته بنار لينة حتى

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٧ باب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٢ ص ٢٣٠ .

يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه[1] .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية ، هو أن عماراً يسأل : أنه كيف يحل طبخه بحيث يشرب حلالاً ، فبين الامام (ع) ، أنه لا بد من إذهاب الثلثين ، ومقتضى ذلك الحرمة قبل ذهاب الثلثين .

والانصاف ، عدم تمامية الدلالة ، إذ إنا لو نظرنا إلى السؤال وحده ، فإنما يدل على ارتكاز محذور في نظر الراوي يبتلى به العصير الزبيبي أحياناً ، فأراد أن يعرف طريقاً يتخلص به عنه ، ولعل ذاك المحذور ، عبارة عن مشكلة الاسكار لا الحرمة بالغليان ولو لم يسكر ، وأما الجواب ، فإن كان الامام (ع) ، في مقام حصر الطريقة المحللة ، دل على أن المحلل منحصر في إذهاب الثلثين ، ولا يكفي التعجيل بالشرب قبل أن يتخمر ، ولكن لم يثبت كونه (ع) بصدد الحصر ، فلعله بصدد بيان مصداق حلال لا محذور فيه ، ولو كان بصدد الحصر ، للزم انتفاء الحل بانتفاء أي قيد من هذه القيود الكثيرة المذكورة في الكلام، في حين أنه ليس كذلك حتماً .

الوجه السادس : التمسك باطلاق الشراب في بعض الروايات ، من قبيل رواية عمار في حديث ، أنه سُئِل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث ، قال إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً (مأموناً) ، فلا بأس بأن يشرب[2] .

وهذا من أسخف الاستدلالات ، وهو أسخف من الاستدلال باطلاق العصير ، فإنه يرد عليه كلما ورد هناك ، مضافاً إلى أنه ليس بصدد بيان حرمة الشراب ، وإنما هو ـ بعد الفراغ عن حرمة الشراب ـ ، بصدد بيان الوظيفة الظاهرية عند الشك في ذهاب الثلثين من ذلك الشراب المحرم في نفسه .

---

(١) الوسائل ج ١٧ الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٣ ص ٢٣١ .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٧ الباب ـ ٧ ـ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٦ ص ٢٣٥ .

الوجه السابع : هو التمسك بالاستصحاب التعليقي ، بأن يقال : ان هذا حيثما كان عنباً كان عصيره يحرم بالغليان فكذلك الآن .

والبحث عن كبرى الاستصحاب التعليقي في محله في الأصول ، وبينا هناك جريانه في أمثال هذه الموارد ، على تفصيل لا يسعه المقام هنا . والحاصل ، أن الكبرى عندنا تامة ، وإنما الكلام في الصغرى ، فهنا إشكال قوي ذكره عدة من الفقهاء ، وهو أنه يشترط في الاستصحاب وحدة الموضوع ، تنجيزياً كان أو تعليقياً، والموضوع هنا ليس واحداً ، لا بدعوى أن الزبيب والعنب اثنان عرفاً ، وأنه كصيرورة الكلب ملحاً ، فإنه بالامكان أن يقال : ان صيرورة العنب زبيباً ، إنما هو عبارة عن جفافه ، وجفاف الشيء المرطوب لا يوجب عرفاً صيرورته موضوعاً جديداً مغايراً للأول ، بل بلحاظ أن العصير في القضية المتيقنة أريد به الماء الأصلي للعنب ، وفي القضية المشكوكة أريد به ماءاً خارجياً ممزوجاً معه ، فقد تعدد الموضوع ، فلا يجري الاستصحاب .

هذا تمام الكلام في أدلة حرمة العصير الزبيبي إذا غلا ولم يكن مسكراً ، وقد اتضح عدم تمامية شيء منها .

وهناك أدلة على عدم حرمة العصير الزبيبي ، في مقابل أدلة الحرمة ، ننظر فيها لكي نرى هل يتم شيء منها أو لا ، وتظهر فائدتها على تقدير البناء على تمامية بعض الأدلة السابقة على الحرمة ، فيعارض بما دل على الحلية ، فقد يتوصل إلى تقييد دليل الحرمة بصورة الاسكار مثلاً ، وقبل الخوض في أدلة عدم الحرمة ، نذكر نكتة ، وهي أن ما يعقل من أدلة الحرمة تقييده بصورة الاسكار بمقتضى أدلة الحلية ، إنما هو ما يكون من قبيل رواية عمار الساباطي : سُئِل عن الزبيب ، كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالاً الخ ، وقد جاء في الجواب ، قيد ذهاب الثلثين ، بناءاً على استفادة الحصر من ذلك ، فتدل بمفهوم الحصر على الحرمة قبل ذهاب الثلثين ، وهذا مطلق يشمل فرض الاسكار وعدمه ، فيمكن تقييده بفرض الاسكار ، وأما ما يكون بلسان أن العصير الزبيبي إذا غلا

يحـرم ، من قبيل رواية زيد النـرسي ، فلا يمكن عـرفاً تقييـده بخصوص حـالة الاسكار ، لأن المستفاد من كون الحرمة لعنوان العصـير الزبيبي المغـلي ، وتقييده بـالاسكار ، يـرجع إلى إلغـاء هذا العنـوان ، والرجـوع إلى عنوان آخـر ، وهـو المسكـر الذي هـو حرام ، سـواء كـان زبيبـاً مغليـاً أو لا . إذا عـرفت ذلـك ، فلنشرع في أدلة حلية العصير الزبيبي وهي ستة :

الدليل الأول : عمومات الحل من قبيل آيـة : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ ، فإنها تدل على حلية كل شيء للانسان إلا ما خرج بالدليل .

وهذا الدليل وإن كان تاماً في نفسه ، لكنه لا يقاوم شيئاً من أدلـة الحرمـة لو تمت ، عدا الاستصحـاب ، فيقدم عليـه ، بناءاً عـلى ما هـو الصحيح ، من تقـدم العام عنـد دوران الأمر بـين عموم العـام واستصحاب حكم المخصص ، وأما الأدلة الأخرى فتقدم عليه لو تمت ، لكونها أخص منه .

الدليل الثاني : الأدلة الاجتهـادية للحـل ، التي موضـوعها غـير المسكر ، وهذا هو فرقه عن الأول ، إذ الأول يشمل المسكر وأنواعه ثلاثة :

الأول : مـا دل كتابـاً وسنة عـلى حصر الحـرام من الطعـام بالميتـة والـدم والخمر والمسكر ونحو ذلك ، من قبيـل رواية محمـد بن عذافـر ، عن أبيه ، عن أبي جعفر (ع) قال : قلت له : لم حرم الله الخمر والميتة ولحم الخنزير والـدم ؟ فقال : إن الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده ، وأحل لهم مـا وراء ذلك ، من رغبة فيما أحل لهم ، ولا زهد فيما حرمه عليهم ، ولكنه خلق الخلق فعلم ما تقـوم به أبـدانهم ، وما يصلحهم ، فـأحلّه لهم واباحـه لهم ، وعلم ما يضـرهم فنهـاهم عنه ـ الحـديث ـ[1] ، بناءاً عـلى أن يكون هـذا في مقام البيـان من هذه الناحية ، فيدل على حلية ما عدا ذلك .

الثاني : ما دل عـلى حصر الحـرام من الشراب بـالمسكر ، من قبيـل رواية

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٧ باب ١ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ١ ص ٢ .

تحف العقول التي جاء فيها : وما يجوز من الأشربة من جميع صنوفها ، فما لم يغير العقل كثيره فلا بأس بشربه[1] . وهناك روايات بمضمون : حرَّم الله الخمر بعينها ، وحرّم رسول الله (ص) من الأشربة كل مسكر ، من قبيل رواية الفضيل[2] ، وسبق الكلام في أنه هل يستفاد منها الحصر أوْ لا ؟ .

الثالث : ما دل على تحليل الطيبات ، وهو الآية الشريفة ، إذ الطيبات لا تشمل المسكر بحسب الارتكاز المتشرعي .

فهذه الأدلة تعارض بالعموم من وجه ، مع ما دل على حرمة العصير الزبيبي ، إذا كان قابلاً للتقييد بغير المسكر ، من قبيل موثقة عمّار ، فإن هذه الأدلة تدل على حلية ما عدا المسكر ، سواء كان عصيراً زبيبياً أو لم يكن ، وذاك يدل على حرمة العصير الزبيبي ، سواء كان مسكراً أو لا ، وبعد التعارض ، يبنى على الحلية ، إما لترجيح جانب أدلة الحل لأن بعضها من الكتاب الكريم ، وإما للتساقط والرجوع إلى ما أشير إليه في الدليل الأول من عمومات الحل .

الدليل الثالث : ما دل من الروايات ، على أن مناط التحريم في النبيذ هو الاسكار ، وهذا يدل بظهوره على أنه بلا إسكار لا يوجد تحريم ، فيقع طرفاً للمعارضة مع موثقة عمار ، التي دلت ـ حسب الفرض ـ ، على حرمة العصير الزبيبي المطبوخ، سواء أسكر أو لا، وهذه الروايات، بعضها ورد في العصير التمري ، وهذا لا ينفعنا ، إذ كلامنا في العصير الزبيبي ، وبعضها ورد في العصير الزبيبي ، أو مطلق يشمل الزبيبي والتمري معاً ، كما أن الذي ينفعنا في المقام لإيقاع المعارضة بينه وبين موثقة عمار ، إنما هو ما ورد في العصير المطبوخ ، أو على الأقل يشمل باطلاقه المطبوخ ، وأما ما يختص بما قبل الطبخ ، فليس له أي تعارض مع موثقة عمار ، وقبل الشروع في ذكر هذه الروايات ، نذكر صناعة المطلب على التقادير المتصورة في الروايات ، ثم نشرع في التكلم في كل واحدة من تلك الروايات ، لنرى أنها داخلة في أي تقدير من تلك

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ٤٢ من أبواب الأطعمة المباحة الحديث الوحيد في الباب ص ٦٢ .
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١٧ باب ١٥ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ٦ .

التقادير ، وهي تقادير ستة ، اثنان منها لا يفيدانا في مقام إيقاع المعارضة بينها وبين موثقة عمار ، وهما ، كما ظهر مما قلناه ، عبارة عن تقدير كون الرواية مخصوصة بالعصير التمري ، وتقدير كونها مخصوصة بما قبل الطبخ . وأربعة منها تفيدنا :

التقدير الأول : أن تكون الرواية الدالة على أن المناط في التحريم هو الاسكار ، مطلقة من حيث كون النبيذ زبيبياً أو تمرياً ، ومن حيث ما قبل الطبخ وما بعد الطبخ .

الثاني : أن تكون مطلقة من حيث الزبيبية والتمرية ، ومختصة بما بعد الطبخ .

الثالث : أن تكون بعكس الثاني ، أي مطلقة من حيث الطبخ وعدمه ومختصة بالزبيب .

الرابع : أن تكون واردة في خصوص الزبيب ، وفيما بعد الطبخ .

وهذه الروايات ، على أي تقدير من هذه التقادير الأربعة ، تنفع في المقام ، مقابل موثقة عمار ، لكنه على اختلاف الدرجات فأحسن هذه التقادير الرابع ، فإن الرواية تصبح أخص مطلقاً من موثقة عمار ، وتقيدها بصورة الاسكار ، فإن موثقة عمار ، تدل على حرمة العصير الزبيبي المطبوخ مطلقاً ، وهذه الرواية المعارضة تدل ـ حسب الفرض ـ ، على حلية العصير الزبيبي المطبوخ ، إذا لم يكن مسكراً .

وأما على التقادير الثلاثة الأخرى ، فتعارض الرواية مع موثقة عمّار بالعموم من وجه :

أما التقدير الأول : فالمفروض أن هذه الزواية ، تدل على حلية النبيذ غير المسكر ، سواء كان زبيبياً أو تمرياً ، وسواء كان مطبوخاً أو غير مطبوخ ، وموثقة عمار تدل على حرمة النبيذ الزبيبي المطبوخ ، سواء كان مسكراً أو لا ، فمادة

الاجتماع هي النبيذ الزبيبي المطبوخ غير المسكر ، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحلية ، هو النبيذ غير المسكر الذي يكون تمرياً ، أو يكون غير مطبوخ ، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحرمة ، هو النبيذ الزبيبي المطبوخ المسكر .

وإذا ضممنا إلى موثقة عمار ، رواية أخرى يفرض دلالتها على الحرمة ، كموثقة عمّار ، إلا أنها في التمر لا في الزبيب ، كانت نسبة رواية الحل إلى مجموع روايتي التحريم العموم من وجه أيضاً ، إلا أن مادة الاجتماع حينئذ عنوان النبيذ المطبوخ غير المسكر ، زبيباً كان أو تمراً ، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحلية ، هي النبيذ قبل الطبخ ، غير المسكر ، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحرمة ، هي النبيذ المطبوخ المسكر .

وأما على التقدير الثاني : فالمفروض أن الرواية تدل على حلية النبيذ المطبوخ غير المسكر ، سواء كان زبيبياً أو تمرياً ، فأيضاً نسبتها إلى موثقة عمار ، عموم من وجه ، فمادة الاجتماع هي النبيذ الزبيبي المطبوخ غير المسكر ، ومادة الافتراق لدليل الحلية هي النبيذ التمري المطبوخ بلا إسكار ، ولدليل الحرمة ، هي الزبيبي المطبوخ المسكر .

لكن إذا ضممنا إلى موثقة عمار رواية أخرى دلالتها كالموثقة ، إلا أنها في التمر ، تبين الفرق بين هذا التقدير والتقدير الأول ، لأن رواية الحل حينئذ تصبح أخص من مجموع روايتي الحرمة ، فلا يمكن تقديم مجموعهما عليها ، وإلا كان معناه إلغاء عنوان الاسكار ، الذي جعل في رواية الحل هو المناط للحرمة ، فتتقدم رواية الحل على مجموعهما ، ويقع التعارض بينهما على ما هي القاعدة العامة في اخصية دليل من مجموع دليلين .

وأما على التقدير الثالث : فالمفروض أن الرواية تدل على حلية النبيذ الزبيبي غير المسكر ، سواء كان مطبوخاً أو لا ، والنسبة بينها وبين موثقة عمار عموم من وجه ، فمادة الاجتماع هي الزبيبي المطبوخ غير المسكر ، ومادتا الافتراق هما الزبيبي غير المسكر قبل الطبخ ، والزبيبي المطبوخ المسكر ، والآن

بعدما عرفنا صناعة المطلب نشرع في ذكر الروايات .

ونبدأ بالقسم الذي يمكن دعوى أن الملحوظ فيه خصوص المطبوخ فنقول : أن هنا ثلاث روايات يمكن أن يتوهم دخولها في هذا العنوان :

الرواية الأولى : رواية سماعة قال : سألته عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ ؟ فقال : لا ، وقال : كل مسكر حرام ، وقال : قال رسول الله (ص): كل ما أسكر كثيرة فقليله حرام ، وقال : لا يصلح في النبيذ الخميرة وهي العكرة[1] .

والمسؤول مضمر ، لكنه الامام ، بقرينة عامة ذكرناها في موارد منها في الأصول في بحث الاستصحاب .

فيقال : إن قوله : كل مسكر حرام ، يكون بصدد إعطاء الضابط ، فيكون له ظهور في الحصر ، وهو بالطبخ ينضج ويكون متهيئاً للسكر ، فذكر الامام عليه السلام أولاً النهي ، ثم أعطى الضابط وهو السكر ، فقبل السكر ليس حراماً .

وأما سند الرواية ، ففيه عثمان بن عيسى ، وفي وثاقته كلام ، إلا أن المختار اعتباره .

والوجه في اختصاص هذه الرواية بما بعد الطبخ ، هو قوله في السؤال : [يطبخان للنبيذ] ، وهي على تقدير تمامية دلالتها تكون صريحة في النبيذ الزبيبي .

إلا أن هذه النسخة بهذا الشكل الذي ذكرناه ، جاءت في الحدائق ، ولا أدري هل كل نسخ الحدائق هكذا أو لا ؟ ، إلا أنه في الوسائل لا توجد جملة ـ يطبخان للنبيذ ـ ، وإنما يوجد بدلاً عنها : (يخلطان للنبيذ) ، وقد وردت نواهي عديدة عن النبيذ المخلوط ، والنبيذ المخلوط على ما ذكره بعض علماء السنة ،

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٥ / ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ١٧ ص ٢٦٩ .

يكـون أكـثر سكـراً ، وهـذه النـواهي تكفي لاسـترعـاء الانتبـاه إلى المخلوط بالخصوص والسؤال عنه .

الرواية الثانية : رواية يونس بن عبد الرحمن ، عن مولى جرير بن يزيد ، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام ، فقلت له : إني أصنع الأشربة من العسل وغيره ، فإنهم يكلفوني صنعتها فأصنعها لهم فقال : اصنعها وادفعها إليهم وهي حلال من قبل أن تصير مسكراً[1] .

وكلمة الصنع ، وإن لم يكن معنـاها الـطبخ ، لكن من أظهـر أفرادهـا أو المتيقن منها (مثلاً) الطبخ ، ففي كل زمان يوجد من يكون صانعـاً للأشـربة ، وهو طبعاً يطبخ في أكثر الأحيان ، وهـذا الشخص منهم ، فالـرواية تقـول : إن المطبوخ حلال ما لم يسكر ، نعم هي مطلقة من حيث الزبيبيـة ، إلا أن الروايـة ساقطة سنـداً بمولى جـرير (حـرخ ل) ، لأنه مهمـل في كتب الرجـال ولم يثبت توثيقه .

الرواية الثالثة : ما عن عبد الله بن حماد ، عن محمد بن جعفر ، عن أبيه في حديث : أن وفد اليمن بعثوا وفداً لهم يسألون عن النبيـذ ، فقال لهم رسـول الله صلى الله عليه وآلـه : وما النبيـذ ؟ صفوه لي ، قـال : يؤخذ التمـر فينبذ في إناء ، ثم يصب عليه الماء حتى يمتليء ، ثم يوقد تحته حتى ينطبـخ ، فإذا إنـطبخ أخرجوه فألقوه في إناء آخر ، ثم صبوا عليه ماءاً ، ثم مرس ، ثم صفوه بثوب ، ثم ألقي في إنـاء ، ثم صب عليه من عكـر ما كـان قبله ، ثم هـدر وغـلا ، ثم سكن على عكره ، فقال رسول الله (ص) : يا هذا قـد أكثرت عـلي أفيسكر ؟ قـال نعم ، فقال : كـل مسكر حـرام . فرجـع القـوم فقـالـوا : يـا رسـول الله (ص) ، إن أرضنا أرض دوية ، ونحن قـوم نعمل الـزرع ولا نقوى عـلى ذلك العمل إلا بالنبيذ ، فقال صفوه لي ، فوصفوه كما وصفه أصحابهم ، فقال رسول الله (ص) فيسكر ؟ قالوا : نعم ، قال : كل مسكر حـرام ، وحق على الله أن

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ ح ٣ باب ٣٨ من أبواب الأشربة المحرمة .

يسقي كل شارب مسكر من طينة خبال ، أتدرون ما طينة خبال ؟ قالوا : لا قال : صديد أهل النار[١]

وهذه أحسن الروايات من حيث وضوحها في المطبوخ ، فالسائل يبين بأصرح بيان أنه مطبوخ ، ومع هذا يسأل النبي (ص) هل يسكر أو لا ؟ فهي كالصريح في حلّية المطبوخ غير المسكر ، إلا أنها في خصوص التمر في المقام ، ثم إنها ضعيفة سنداً بابراهيم بن اسحاق .

وهناك روايات أخرى لا تختص بالمطبوخ ، بل ليس لها إطلاق يستفاد منه شمول المطبوخ ، فلا تفيد في مقام المعارضة مع موثقة عمار .

فمنها : رواية حنان بن سدير قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام ، ما تقول في النبيذ ، فإن أبا مريم يشربه ويزعم أنك أمرته بشربه ، فقال صدق أبو مريم ، سألني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ، ولم يسألني عن المسكر ، ثم قال : إن المسكر ما اتقيت فيه أحداً سلطاناً ولا غيره ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، فقال له الرجل : هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أي شيء هو؟ فقال : أما أبي فكان يأمر الخادمُ فيجيء بقدح فيجعل فيه زبيباً ، ويغسله غسلاً نقياً ويجعله في اناء ، ثم يصب عليه ثلاثاً مثله أو أربعة ماءاً ، ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ، ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي ، وكان يأمر الخادم بغسل الإناء في كل ثلاثة أيام لئلا يغتلم ، فإن كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ[٢] .

فبقرينة ذيل الحديث المفسر لما أراد من النبيذ ، نعرف أن النظر إلى النبيذ غير المطبوخ ، فمناط الحرمة هو الاسكار في النبيذ غير المطبوخ ، فلا تدل على المقصود ، من أن المناط في حرمة المطبوخ هو الاسكار ، وإن كان صاحب

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٦ ص ٢٨٤ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٥ ص ٢٨١ .

الحدائق (قدس سره) ساق جميع الروايات مساقاً واحداً ، وجعلها دالة على المقصود من دون أن يشقق .

ومنها : رواية الكلبي النسّابة ، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ ، فقال : حلال . فقال : إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال: شه شه تلك الخمرة المنتنة ، قلت : جعلت فداك ، فأي نبيذ تعني فقال: إن أهل المدينة شكوا إلى رسول الله (ص) تغير الماء وفساد طبايعهم ، فأمرهم أن ينبذوا ، فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له ، فيعمد إلى كف من تمر فيقذف (فيلقيه خ ل) به في الشن فمنه شربه ومنه طهوره ، فقلت : وكم كان عدد التمر الذي في الكف ، قال : ما حمل الكف ، فقلت واحدة أو اثنتين ، فقال : ربما كانت واحدة ، وربما كانت اثنتين ، فقلت : وكم كان يسع الشن ماءاً ، فقال : ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك ، فقلت بأي الأرطال فقال : أرطال مكيال العراق[1] .

فالامام (ع) يحكم أولاً بحلية النبيذ ثم يقول : اننا نضع فيه الخميرة فيحكم بالحرمة لأنه مسكر ، فيستفاد أن المناط هو الاسكار ، بناءاً على أن النبيذ يشمل الزبيبي ، لكن بقرينة ذيل الحديث ، يعرف أن النظر إلى غير المطبوخ .

ومنها : رواية أيوب بن راشد قال : سمعت أبا البلاد يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ فقال : لا بأس به ، فقال : انه يصنع (يوضع) فيه العكر ، فقال أبو عبد الله (ع) : بئس الشراب ، ولكن انتبذه غدوة واشربه بالعشي ، فقلت : هذا يفسد بطوننا ، فقال أبو عبد الله (ع) : أفسد لبطنك أن تشرب ما لا يحل لك[2] .

فهذه الرواية أيضاً بقرينة قوله : أنبذه غدوة واشربه في العشي ، ظاهر في

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١ باب ٢ من أبواب الماء المضاف ح ٢ ص ١٤٧ و ١٤٨ .
(١) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ٣٠ من أبواب الأشربة المباحة ص ٢١٨ .

إرادة خصوص غير المطبوخ ، وأن النظر إلى مسألة طول الزمان لا الطبخ .

ومنها ـ رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال : استأذنت لبعض أصحابنا على أبي عبد الله (ع) فسأله عن النبيذ فقال حلال ، فقال : أصلحك الله ، إنما سئلتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكر ، فقال أبو عبد الله (ع) : قال رسول الله (ص) : كل ما أسكر حرام ، إلى آخر الحديث[1] .

وهذه الرواية أحسن من سوابقها ، باعتبار أنه كان فيها قرينة على أن النظر منصب على غير المطبوخ ، وأما في هذه الرواية فلا قرينة على ذلك ، فيمكن دعوى الاطلاق .

إلا أنه يمكن أن يقال في مناقشة الاطلاق ، انه عندنا عمليتان : النبيذ . الطبخ ، وكل منهما يحتمل كونه منشأً للحرمة ، وحينما يسأل عن النبيذ ، فالسؤال مرجعه إلى السؤال عن النبيذ بما هو نبيذ ، أي عن أن النبيذ هل يوجب الحرمة أو لا ، ولا ينظر إلى السؤال عن العملية الثانية ، ولا أقل من إجمال العبارة .

ومنها : رواية كليب الأسدي قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن النبيذ ، فقال ان رسول الله (ص) خطب الناس فقال : أيها الناس ، ألا إن كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام[2] . وهذه الرواية كسابقتها .

وهناك قسم ثالث من الروايات وهي ما يكون فيها إطلاق من حيث الطبخ وعدمه ، فتدل على أن مناط الحرمة هو الاسكار مطلقاً .

فمنها : رواية حنان بن سدير ، عن يزيد بن خليفة ، وهو رجل من بني الحارث بن كعب قال : سمعته يقول : أتيت المدينة وزياد بن عبيد الله الحارثي عليها ، فاستأذنت على أبي عبد الله عليه السلام ، فدخلت عليه وسلّمت

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٧ ص ٢٦٩ ص ٢٧٠
(٢) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٢ ص ٢٦٨ .

عليه ، وتمكنت من مجلسي ، قال : فقلت لأبي عبد الله عليه السلام : إني رجل من بني الحارث بن كعب ، وقد هداني الله عز وجل إلى محبتكم ومودتكم أهل البيت قال : فقال لي : وكيف اهتديت إلى مودتنا أهل البيت ، فوالله إن محبتنا في بني الحارث بن كعب لقليل ، قال : فقلت له ، جعلت فداك ، إن لي غلاماً خراسانياً وهو يعمل القصارة ، وله همشهريجون أربعة ، وهم يتداعون كل جمعة لتقع الدعوة على رجل منهم فيصيب غلامي كل خمس جمعة ، فيجعل لهم النبيذ واللحم ، قال : ثم إذا فرغوا من الطعام واللحم ، جاء باجانة فملأها نبيذاً ، ثم جاء بمطهرة فإذا ناول إنساناً منهم قال : لا تشرب حتى تصلي على محمد وآل محمد ، فاهتديت إلى مودتكم بهذا الغلام ، قال : فقال لي : استوص به خيراً واقرأه مني السلام وقل له : يقول لك جعفر بن محمد ، انظر شرابك هذا الذي تشربه فإن كان يسكر كثيره فلا تقربن قليله ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام . قال : فجئت إلى الكوفة ، وأقرأت الغلام السلام من جعفر بن محمد قال : فبكى ثم قال لي : اهتم بي جعفر بن محمد (ع) حتى يقرئني السلام ؟ قال : قلت نعم ، وقد قال لي : قل له انظر شرابك هذا الذي تشربه فإن كان يسكر كثيره فلا تقربن قليله ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، وقد أوصاني بك فاذهب فأنت حر لوجه الله ، إنه لشراب ما يدخل جوفي ما بقيت في الدنيا[1] .

وليس في هذا الحديث نقطة ضعف سنداً إلا من حيث يزيد بن خليفة ، الذي نصححه برواية صفوان عنه ، والانصاف ، أنه لا بأس بدعوى أن هذه الرواية تجعل الضابط للحرمة هو الاسكار في طبيعي النبيذ ، إذ الراوي لم يكن في مقام السؤال عن حكم النبيذ حتى يقال : انه ظاهر في النظر إلى جانب النبيذ فقط ، وإنما كان في مقام نقل القصة ، ولم يبين أنه كان مطبوخاً أو لا ، فيتم

(١) فروع الكافي للكليني باب آن رسول الله (ص) حرم كل مسكر قليله وكثيره ح ١٦ من كتاب الأشربة والوسائل في ذيل ٩ / ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

الاطلاق بملاك ترك الاستفصال ، والامام صار في مقام الشفقة على الغلام وتنبيهه على الحرام الموجود في النبيذ ، ولم يذكر إلا المسكر ، ولو كان المطبوخ أيضاً حراماً لنبه عليه ، والنبيذ ـ على ما سوف يأتي إن شاء الله ـ ، يشمل التمري والزبيبي ، فلا بأس بهذه الرواية سنداً ودلالة .

ومنها : رواية صفوان الجمّال قال : كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به ، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام ، أصف لك النبيذ ؟ فقال : بل أنا أصفه لك ، قال رسول الله (ص) : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، فقلت له : هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة ، فقال : ليس هكذا كانت السقاية ، إنما السقاية زمزم ، أفتدري أول من غيّرها ؟ قلت : لا ، قال العباس بن عبد المطلب ، كانت له حبلة ، أفتدري ما الحبلة ؟ قلت لا ، قال الكرم ، فكان ينقع الزبيب غدوة ويشربونه بالعشي ، وينقعه بالعشي ويشربونه غدوة يريد به أن يكسر غلظ الماء على الناس ، وان هؤلاء قد تعدوا ، فلا تقربه ولا تشربه[1] .

فقوله : أنا أصفه لك الخ ، معناه أنه لا داعي إلى أن تصف لي النبيذ ، وإنما أعطيك القاعدة العامة وهي : إن كان كثيره مسكراً حرم كثيره وقليله ، وإلا فلا ، وهذه الرواية فيها خصوصية تدعونا إلى القول باطلاقها من حيث الطبخ وعدمه ، وهي : أن صفواناً لو كان يقول : ما تقول في النبيذ ، فكان الامام عليه السلام يقول : كل مسكر حرام ، لورد عليه ما مضى ، من أن النظر إلى النبيذ لا إلى الطبخ ، لكنه لم يقل هكذا ، وإنما أصبح بصدد ذكر الخصوصيات في نبيذ خاص ، فالامام عليه السلام قال : لا داعي إلى ذلك ، والضابط العام هو الاسكار وعدمه ، فالرواية واضحة في جعل مناط الحرمة الاسكار في طبيعي النبيذ ، والرواية تامة سنداً أيضاً ، وأما موضوعها ، فالنبيذ مطلق يشمل الزبيبي ، بل ذيل الرواية قرينة على تيقن الزبيبي .

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٣ ص ٢٦٨

ومنها : رواية معاوية بن وهب ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام ، ان رجلاً من بني عمي وهو من صلحاء مواليك ، يأمرني أن أسألك عن النبيذ وأصفه لك فقال : أنا أصفه لك ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، فقلت : فقليل الحرام يحله كثير من الماء ؟ فرد بكفه مرتين : لا ، لا[1] .

وتقريب الاستدلال بها كالرواية السابقة ، وسندها تام أيضاً ، إلا أن النبيذ في هذه الرواية ، يشمل الزبيبي بالاطلاق لا بالصراحة كالرواية السابقة .

بقي هنا إشكالان عامان قد يوردان على كثير من الروايات :

أحدهما : أن يقال : إن الروايات التي موضوعها عنوان النبيذ باطلاقه لا تشمل الزبيبي ، بدعوى أن النبيذ مخصوص بالتمري ، مستشهداً لذلك برواية عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : الخمر من خمسة : العصير من الكرم ، والنقيع من من الزبيب ، والبتْع من العسل ، والمزر من الشعير ، والنبيذ من التمر[2] . فالعصير الزبيبي سمّاه باسم النقيع ، وإنما أطلق النبيذ على العصير التمري .

وفيه : أن هذا لا يدل على أن كلمة النبيذ مخصوصة بالتمر ، وإنما هذا مجرد اتخاذ تعبير لكل قسم ، نعم لعله يدل على الأنسبية أو أكثرية الشيوع ، وهذا لا يوجب الاختصاص .

وأما دعوى الحقيقة الشرعية ، أو المتشرعية ، بنحو تختص كلمة النبيذ حين تطلق في الروايات بالتمري ، ففيها : أنه يبعد هذا الاستقرار في بناء الشرع والمتشرعة ، ما ورد في الروايات العديدة من اطلاق الكلمة فيها على الزبيبي ، بل في أكثرها (كلمة أكثرها تكون لاخراج الرواية الأولى فإنها داخلة

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ١ ص ٢٦٧ و ص ٢٦٨ .
(٢) الوسائل ج ١٧ باب ١ من أبواب الأشربة المحرمة ح ١ ص ٢٢١ .

فيما قبل (بل) دون ما بعد بل) استعملت الكلمة في الزبيبي بلا قرينة ، ثم يعلم صدفة من ذيل الحديث أنه أريد به الزبيبي ، ففي رواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي ، قال : شكوت إلى أبي عبد الله (ع) قراقر تصيبني في معدتي ، وقلة استمرائي الطعام ، فقال لي : لم لا تتخذ نبيذاً نشربه نحن وهو يمريء الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن ، قال : فقلت له : صفه لي جعلت فداك ، قال : تأخذ صاعاً من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ، إلى آخر الحديث[١] .

فقد أطلق في هذه الرواية النبيذ على المتخذ من الزبيب ، وفي رواية حنان بن سدير قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله (ع) : ما تقول في النبيذ ؟ فإن أبا مريم يشربه ويزعم أنك أمرته بشربه ، فقال : صدق أبو مريم ، سألني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ، ولم يسألني عن المسكر ، ثم قال : ان المسكر ما اتقيت فيه أحداً سلطاناً ولا غيره ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره فقليله حرام ، فقال له الرجل : هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أي شيء هو؟ فقال : أما أبي فكان يأمر الخادم فيجيء بقدح فيجعل فيه زبيباً الخ[٢] .

فهذه الرواية كما ترى ، يؤيد اطلاق كلمة النبيذ على الزبيبي ، فإن فيه الحكم بحلية النبيذ ، وأن أبا مريم سأله عن النبيذ فأخبره أنه حلال ولم ينصب ، في حدود ما جاء في هذا الحديث ، قرينة على أن المقصود هو الزبيبي ، أو ما يشمل الزبيبي ، ومع ذلك ، تراه في آخر الحديث ، حينما يريد أن يصف النبيذ ، يصف المتخذ من الزبيب . ومثلهما رواية صفوان الجمال المتقدمة فلاحظ .

والذي يطالع مجموع الروايات ، يشرف على القطع ببطلان دعوى

---

(١) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٤ ص ٢٣١ ص ٢٣٢ .
(٢) الوسائل للحر العاملي ج ١٧ باب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٥ ص ٢٨١ .

اختصاص من هذا القبيل .

وثانيهما : أن يقال : ان دوران النزاع الفقهي والديني الواسع النطاق في أوساط العامة ، حول حرمة القليل من النبيذ المسكر ، يوجب انصراف الأسئلة الموجهة إلى الأئمة من الرواة عن النبيذ ، إلى الاستفهام عن هذه النقطة ، فيكون السؤال عن النبيذ المسكر ، ويكون الجواب تأكيداً على حرمة كل مسكر ، ولا يكون للسائل نظر إلى النبيذ غير المسكر ، الذي لم يكن موضعاً للخلاف بين المخالفين . ولكن يظهر بملاحظة الروايات ، بطلان دعوى الانصراف المذكور ، ولهذا كان الامام يجيب حينما يسأل عن النبيذ بالحلّية ، فلو كان السؤال ظاهراً في استعلام حال النبيذ المسكر ، لما أجاب عليه الامام بذلك ، فلاحظ رواية عبد الرحمان بن الحجاج ، ورواية حنان بن سدير ، ورواية الكلبي النسّابة ، ورواية أيوب بن راشد .

الدليل الرابع : رواية أبي بصير ، قال : كان أبو عبد الله (ع) تعجبه الزبيبة ، فقد استدل الشهيد الثاني بها ، وكذلك المقدس الأردبيلي على ما في الحدائق .

وتقريب الاستدلال : أن الزبيبة طعام يطبخ ويجعل فيه الزبيب ، والغالب في مثل ذلك عدم ذهاب الثلثين .

ويرد عليه ما أفاده في الحدائق ، من أننا لا نعرف الزبيبة فلعلها ما يعمل بتلك الطريقة المبينة في موثقة عمار المتقدمة أو نحو ذلك ، وأما انتزاع شهادة من استدلال الشهيد ، والمقدس ، بالرواية على نوع الزبيبة ، فهو في غير محله ، لأن الاستدلال قد يكون مبنياً على تشخيص اجتهادي لمعنى الزبيبة ، فلا يكون من باب الشهادة .

الدليل الخامس : رواية اسحاق بن عمار قال : شكوت إلى أبي عبد الله (ع) بعض الوجع وقلت له : إن الطبيب وصف لي شراباً ، آخذ الزبيب وأصب عليه الماء للواحد اثنين ، ثم أصب عليه العسل ، ثم أطبخه حتى يذهب

ثلثاه ويبقى الثلث ، قال أليس حلواً ؟ قلت بلى ، قال : اشربه ، ولم أخبره كم العسل[١] . وقوله : أليس حلواً ، كناية عن عدم التغير المؤدي إلى الاسكار ، فإن حُمِلَ ذلك على الشرطية ، لم يدل إلا على أن الحلية في مورد السؤال المفترض فيه ذهاب الثلثين منوطة بعدم الاسكار ، وإن حُمِلَ على التعليل كما لا يبعد ، دل على كون المناط في الحرمة الاسكار ثبوتاً وعدماً ، فيكون من قبيل روايات الدليل الثالث ، إلا من حيث أن هذه الرواية وردت في مورد ذهاب الثلثين ، وعلى أي حال ، ففي سند الحديث إرسال يوجب سقوطه .

الدليل السادس : ما ذكره الشهيد (قدس سره) من التمسك بروايات محللية ذهاب الثلثين ، لأن الزبيب عنب ذهب ثلثاه بل أكثر . ويرد عليه :

أولاً : إن روايات الحرمة والحلية موضوعها العصير ، أي الماء السائل ، والعنب ليس فيه إلا رطوبات لو تجمعت لأصبحت ماءاً سائلاً ، فهو لا يحرم بالطبخ ، ولا يحل بذهاب الثلثين .

وثانياً : لو سلّم أن دليل الحرمة بالطبخ والتحليل بذهاب الثلثين يشمل العنب ، لكن إن قصد بما ذكر رفع الحرمة الثابتة بدليل حرمة العصير العنبي ، فهذه الحرمة لم تكن مدّعاة في المقام أصلاً ، وإن قصد رفع الحرمة الثابتة بدليل حرمة العصير الزبيبي ، فمن الواضح أن دليل محللية ذهاب الثلثين للعصير العنبي ، لا ربط له بحرمة العصير الزبيبي .

وقد تحصّل من كل ما تقدم ، حلية العصير الزبيبي إذا غلا بالنار ، وأما إذا غلا بنفسه فهو حرام بملاك الاسكار .

الجهة الثالثة : في حرمة العصير التمري ، ومع قصر النظر على ما يختص به العصير التمري نلاحظ روايتين .

الأولى : رواية عمار بن موسى ، عن أبي عبد الله (ع) ، في حديث :

(١) وسائل الشيعة الباب ٥ من ابواب الأشربة المحرمة .

أنه سُئِلَ عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل ، قال : خذ ماء التمر حتى يذهب ثلثا ماء التمر(١) ، والنضوح طيب كان يجعل فيه عدة عناصر ، منها نبيذ التمر ، وقوله : (حتى يذهب ثلثا ماء التمر) ، الصادر جواباً عن قول السائل : (كيف يصنع به حتى يحل) ، يدَّعى أنه ظاهر في توقف الحل على ذهاب الثلثين .

الثانية : رواية عمار أيضاً ، عن أبي عبد الله (ع) ، قال : سألته عن النضوح ، قال : يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن(٢) ، فلولا توقف الحل على ذهاب الثلثين لم يكن وجه للأمر بإذهابهما .

والروايتان تامتان سنداً ، ومن المحتمل احتمالاً معتداً به كونهما رواية واحدة لتقارب المضمون جداً ، أو الاشتراك في الرواة الأربعة الأوائل ، فبحساب الاحتمالات ، يقرب إلى الذهن وحدتهما ، ولا يترتب أثر عملي على وحدتهما أو تعددهما ، إلا فيما إذا تمت دلالة إحدى الروايتين بصيغتها الخاصة دون الأخرى ، إذ مع فرض التعدد حينئذ ، تكفي الرواية التامة دلالة ، ومع فرض الوحدة لا يكفي ذلك لعدم ثبوت إحدى الصيغتين بعينها .

والظاهر عدم تمامية الدلالة في الروايتين معاً ، إذ يرد على الاستدلال بأية واحدة منهما اعتراضان متعاكسان في الخفاء والظهور ، بمعنى أن ورود الاعتراض الأول على الاستدلال بالرواية الأولى ، أظهر في ورود الثاني ، والرواية الثانية على العكس .

الاعتراض الأول : ان النظر في هذه الرواية إلى فرض التعتيق ، كما صرح به في الرواية الأولى ، وقد نقل في الحدائق عن جملة من ارباب اللغة ، ان النضوح كان يشتمل على ماء التمر ، وكان يعتق حتى يتفاعل ويشتد ويغلي ، وهذا يعني ، ان مورد السؤال ، هو ما إذا غلا من نفسه ، وقد مضى ان ذلك

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٢ من أبواب الأشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٣٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

يساوق الاسكار ، ولا اشكال في حرمة المسكر .

وهذا الاعتراض ، وروده على الاستدلال بالرواية الاولى واضح ، لوجود كلمة المعتق فيها ، فهو يسأل عن انه كيف يعتق بنحو لا يحرم ، ويكون الجواب ناظراً إلى الحرمة الناشئة من التعتيق لا من الطبخ .

واما وروده على الاستدلال بالرواية الثانية ، فلا يخلو من خفاء ، لعدم التصريح فيها بالتعتيق ، إلا أنه وارد مع ذلك ، وذلك لاحتمال اخذ العتق فى مفهوم النضوح كما فسر بذلك .

الاعتراض الثاني : ان الرواية إذا دلت على الحرمة ، فهي دالة على حرمة التمشط والتطيب بهذا الطيب ، كما صرح بذلك في الرواية الثانية بقوله : ثم يتمشطن ، مع انه لا يحتمل فقهياً حرمة التطيب به في نفسه تعبداً بلا اسكار ، وانما المحتمل المبحوث عنه حرمة الشرب ، وعليه فلا بد من حمل الرواية على فرض الاسكار ، فلا يتم الاستدلال بها .

وهذا الاعتراض بالنسبة إلى الرواية الثانية واضح ، لمكان قوله : يتمشطن ، واما بالنسبة إلى الرواية الأولى فلا يخلو من خفاء ، لعدم التصريح بالتمشط ، وان كان الظاهر وروده ، لان الحلية اضيفت فيها إلى نفس النضوح ، وحينما تضاف الحلية أو الحرمة إلى الاعيان يعين متعلقها بمناسبات الحكم والموضوع ، والمناسب مع النضوح التطيب ، لا الاكل والشرب .

وعليه ، فالصحيح ، ان العصير التمري المغلي بالنار محكوم بالحلية كسابقه ، ما لم يصبح مسكراً .

هذا كله فيما يتصل بالمقام الأول ، وهو البحث عن حرمة العصير المغلي باقسامه الثلاثة .

واما المقام الثاني : فيقع البحث فيه عن النجاسة ، ونتكلم فيه عن نجاسة العصير العنبي خاصة ، لأن احتمالها في غيره لا موجب فقهي له .

وتوضيح الكلام في العصير : أن هـذا العصير إذا غـلا من نفسه ، وقلنـا بأن الغليان بهذا النحو يساوق الاسكار كما هو الصحيح ، فهو نجس .

أما بناءاً على نجاسـة كل مسكـر فواضـح ، وأما بنـاءاً على المختـار ، من اختصاص النجاسة بالخمر فكذلك ، لان هذا خمر حقيقة كما تقدم .

واما إذا غلا بـالنار ، أو غـلا بنفسه ولم يصبـح مسكراً ، بنـاءاً على عـدم مساوقة هذا الغليان للاسكار ، فالظاهر عدم نجاسته . وذهب بعض الفقهاء إلى النجاسة ، وما ينبغي ان يبحث عن دلالته على النجاسة ، رواية معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبد الله (ع) ، عن الـرجل من اهـل المعرفـة بالحق ، يـأتيني بالبختج ويقـول قد طبـخ على الثلث ، وانـا أعرف أنـه يشـربـه عـلى النصف ، أفـأشربـه بقولـه وهو يشـربه عـلى النصف ؟ فقال : خمـر لا تشربـه[١] . ووجـه الاستدلال : أن البختج المـطبوخ عـلى النصف ، وإن لم يكن خمراً حقيقـة ، إلا أنه أطلق عليه الخمـر بنحو الحكومة ،ومقتضى ذلـك إثبات آثـار الخمر لـه ومنها النجاسة .

ويقع الكلام حول هذه الرواية في المتن تارة ، وفي الدلالـة أخرى ، فهنـا جهتان .

أمـا الجهـة الأولى : وهي المتن ، فـالصيغـة الآنفـة الـذكـر هي صيغـة التهذيب ، وأما الكافي ، فلا يشتمل على كلمـة خمر التي هي محـور الاستدلال ، وعليه ، فصحة الاستدلال تتوقف على إثبات صيغـة التهذيب ، ويمكن المنـاقشة في ذلك بعدة تقريبات .

التقريب الأول : ان الكليني أضبط من الشيخ في النقـل ، كما يـظهر من تتبع نتاجهما ، فتقدم اصالة عدم النقيصة ، على أصالة عدم الـزيادة ، حتى مـع البناء في حالة تساوي الروايين في الضبط على تقديم اصـالة عـدم الزيـادة ، لان

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من ابواب الاشربة المحرمة .

احتمال الزيادة أغرب ، لان البناء العقلائي على تقديم اصالة عدم الزيادة ، يختص بفرض التساوي ، وإلّا قُدِّم الأضبط .

وفيه : انا إذا سلّمنا وجود المعارضة بين المتنين ، وان مقتضى البناء العقلائي تقديم من يعلم بكونه أضبط من الآخر ، فلم يثبت كون طرف المعارضة مع الشيخ هو الكليني ، المعلوم كونه اضبط ، إذ لعل مَنْ أنقص هوَ محمد بن يحيى ، فان هذه الرواية رواها الشيخ الطوسي بسنده إلى احمد بن محمد ، وظاهره النقل عن كتاب احمد بن محمد ، الذي بدأ به السند في التهذيب ، واما الكليني فقد رواها عن محمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد ، ولا ندري انه نقلها عن كتاب احمد بن محمد ، او تلقاها مشافهة أو استنساخاً من محمد بن يحيى عنه ، فعلى تقدير التلقي ، بتوسط محمد بن يحيى ، يأتي احتمال الحذف من قبل محمد بن يحيى ، ولم يثبت لنا باستقراء ان محمد بن يحيى أضبط من الشيخ الطوسي .

هذا كله ، لو سلّمنا وحدة احمد بن محمد ، واما إذا احتملنا كون احدهما احمد بن محمد بن خالد ، والآخر احمد بن محمد بن عيسى ، جاء احتمال الخطأ في الأعلى أيضاً .

التقريب الثاني : ان الشيخ الطوسي ، نقل الرواية عن كتاب احمد بن محمد ، وطريقه إلى أحمد بن محمد هو الكليني ، سواء كان ذاك هو احمد بن محمد بن خالد ، أو احمد بن محمد بن عيسى ، فاذا فرض ان هذا الواسطة بنفسه أخبر بعدم كلمة الخمر ، قُدِّم قوله .

وفيه : انه لو سلّم التعارض ، وان البناء العقلائي يقرر ان نقل الأسبق رتبة في سند الرواية مقدم على نقل من ينقل عنه إذا تعارضا ، فيكفي في رد هذا التقريب ، ان الشيخ الطوسي لم يثبت كونه روى ذلك بتوسط الكليني ، لان بعض طرقه إلى احمد بن محمد بن عيسى لا تشتمل على الكليني ، فلاحظ .

التقريب الثالث : انه يبنى على التعارض والتساقط بعد التسليم بعدم المرجح ، ومعه لا يبقى دليل على تنزيل العصير العنبي منزلة الخمر .

ويرد عليه : ان التعارض في امثال المقام ، موقوف على انتزاع شهادة من المنقص بعدم وجود الزيادة ، وهذه الشهادة فرع كون الزيادة على نحو يوجب فصلها عما نقله المنقص ، تغييراً في معنى ما اقتصر المنقص على نقله ، وليس كذلك في المقام ، فان الزيادة هنا ، غاية ما يدعى لها ، انها تعطي معنى جديداً ، لا ان معنى غيرها يتحدد على اساسها ، وفي مثل ذلك لا يتم انتزاع الشهادة المذكورة .

التقريب الرابع : ان كتاب التهذيب ، وان كان متواتراً ، إلا ان كل كلمة منه لم يثبت تواترها بالخصوص ، وانما يبنى على وجودها بلحاظ الشهادة العملية من النساخ المعتبرة ، لا بلحاظ دليل الحجية لتوقفه على معروفيتهم واحراز وثاقتهم ، بل بلحاظ الاطمئنان الخارجي ، ومن الواضح ، أن هذا الاطمئنان يزول مع الاطلاع على اختلاف المنقول من متن الرواية في كتابي الكافي والتهذيب .

ويرد عليه : ان المدعى ، ان كان زوال الاطمئنان بعدم تعمد الناسخ للكذب والتدليس ، فعهدة ذلك على مدعيه ، مع وضوح عدم الداعي للكذب في امثال المقام . وان كان زوال الاطمئنان بعدم الغفلة والخطأ ، فلا يضر ذلك ، لجريان اصالة عدم الغفلة ، وكون الناسخ غير محرز الوثاقة لا يضر بجريان هذا الاصل ، لوضوح عدم اختصاصه عقلائياً بالثقاة .

التقريب الخامس : ان اصل وجود الزيادة المذكورة في كتاب التهذيب ، لم يثبت ، لان النسخ التي بايدينا فعلاً منه وان كانت مشتملة عليها ، إلا ان صاحب الوافي ، وصاحب البحار ، وصاحب الوسائل ، اتفقوا على نقل الرواية

عن التهذيب ، مع اسقاط كلمة خمر ، وهذا يكشف على الاقل ، عن اختلاف نسخ التهذيب ، فتسقط هذه الكلمة عن الحجية ، بل قد يتعين ترجيح النسخة المنظورة لاصحاب الوافي ، والبحار ، والوسائل ، لوجود طرق معتبرة لهم إلى التهذيب ، بينما لا يوجد لما يتوفر فعلاً من نسخ التهذيب ، طريق معتبر يضمن ثبوت كل كلمة فيها . وكلما تعارضت نسختان لاحداهما طريق معتبر ، قدمت على الأخرى .

ودعوى : ان اصحاب تلك المجاميع ، حيث انهم كانوا في مقام نقل الرواية عن الكافي والتهذيب معاً ، فقد غفلوا عن الفارق بين النسختين ، بشهادة اشتهار تثبيت كلمة الخمر في الرواية عند نقلها عن التهذيب ، والاستدلال بها على النجاسة .

مدفوعة : بان الحمل على الغفلة خلاف الظاهر ، خصوصاً في صاحبي الوافي والبحار ، حيث نقلا الرواية عن الكليني والشيخ في عرض واحد ، بينما نقلها الشيخ الحر عن الكليني ، ثم اشار إلى رواية الشيخ لها ، واما الاشتهار المذكور فهو غير واضح ، لان هذه الرواية لم يستدل بكلمة الخمر فيها على النجاسة ، إلا من قبل الملا محمد أمين الاسترابادي من فقهائنا المتقدمين على الثلاثة أصحاب المجاميع ، وقد اشتبه (قدس سره) في نقلها ، إذ ذكر انها رواية محمد بن عمار ، ولم يسندها إلى كتاب التهذيب بالخصوص ، ولم أجد في كتب أصحابنا السابقين عليه ، الاستدلال بالرواية على النجاسة على اساس تثبيت كلمة الخمر فيها ، بل صرح جملة منهم ، كالشهيد الأول ، بانه لم ير دليلاً على نجاسة العصير العنبي ، بينما ذكر بعد سطرين من ذلك ، ان الفقاع نجس لانه اطلق عليه الخمر في كلام الامام ، فلو كان واقفاً على كلمة الخمر في رواية التهذيب ، لكان من المترقب ان يشير إلى امكان استفادة النجاسة من ذلك .

سواء غلى بـالنار أو بنفسـه(١) وإذا ذهب ثلثاه صـار حلالاً(٢) ،

واما الجهة الثانية : وهي الكلام في دلالة الرواية ، فيمكن ان يورد عليها بأمرين :

الأول : ان تطبيق كلمة الخمر على العصير المذكـور ، كما يمكن ان يكـون بعناية الحاكمية ادعاءاً ، كذلك يمكن ان يكون تطبيقاً حقيقياً مع إعمال عناية في التقييد بخصوص ما صار مسكراً من البختج ، ومع التساوي بين إعمال العنـاية في نفس التـطبيق والحمل ، واعمـال العنايـة في تقييـد المحمـول عليـه ، لا يتم الاستدلال .

الثاني : ان كلمة (لا تشـربه) قـد تكون تفـريعاً عـلى تطبيق الخمـر على العصير ، وقد تكون تفسيراً للمراد من ذلك التـطبيق ، إذا كان مـرجع التـطبيق إلى التنزيل .

فعلى الأول ، يصح التمسك باطلاق التنزيل ، بخلافه على الثـاني ، ومع عدم ظهور الكلام في أحد الـوجهين ، يسـري الاجمال إلى التنـزيل ، فـلا يمكن التمسك باطلاقه .

وهكـذا يتضح عـدم وجـود دليـل عـلى نجـاسـة العصـير ، وان الاقـرب طهارته .

(١) تقدم في الجهة الاولى من المقام الاول في التعليقة السابقة ، ان المغـلي بنفسه ، بقطع النظر عن الروايات الخاصـة حرام لاسكـاره ، واما المغـلي بالنـار فيتوقف اثبات الحرمة له على تمامية دلالة الروايات الخاصـة ، وقد فصلنـا الكلام في ذلك .

(٢) تقدم الكلام عن ذلـك في المسألـة الاولى من مسائـل الجهة الاولى في المقام الاول ، واتضح ان المغلي بالنـار لا خلاف في أنـه يحل بـذهاب الثلثـين ،

سواء كان بالنار ، أو بالشمس ، أو بالهواء[١] ، بل الأقوى حرمته بمجرد النشيش وإن لم يصل إلى حد الغليان[٢] ، ولا فرق بين العصير ونفس العنب ، فاذا غلى نفس العنب من غير أن يعصر ، كان حراماً[٣] .

واما التمر والزبيب وعصيرهما ، فالأقوى عدم حرمتها أيضاً بالغليان ، وان كان الاحوط الاجتناب عنهما أكلاً[٤] ، بل من حيث النجاسة أيضاً .

(مسألة ـ ٢) إذا صار العصير دبساً بعد الغلّيان قبل أن يذهب ثلثاه ، فالأحوط حرمته[٥] ، وإن كان لحليته وجه . وعلى هذا ، فاذا إستلزم ذهاب ثلثيه إحتراقه ،فالأَوْلى أن يصب عليه مقدار من الماء ، فاذا ذهب ثلثاه حل بلا إشكال .

واما المغلي بغير النار ففي حليته بذلك خلاف ، وقد مر بحث ذلك مفصلاً هناك .

(١) هذه هي المسألة الثانية من مسائل الجهة الاولى المتقدمة .

(٢) تقدم تحقيق ذلك في المسألة الثالثة من مسائل الجهة الأولى .

(٣) هذه هي المسألة الرابعة من مسائل الجهة الاولى .

(٤) تقدم تفصيل الكلام في ذلك في الجهتين الثانية والثالثة من المقام الاول ، كما تقدم الكلام عن النجاسة في المقام الثاني ، وقد اتضح ان ما في المتن ، من عدم الحرمة وعدم النجاسة هو الصحيح .

(٥) وان كان الظاهر عدم الحرمة ، وقد مر تحقيق الكلام في ذلك في المسألة الخامسة من مسائل الجهة الاولى فلاحظ .

(مسألة ـ ٣) يجوز أكل الزبيب والكشمش والتمر في الأمراق والطبيخ وإن غلت[1] ، فيجوز أكلها بأي كيفية كانت على الأقوى .

العاشر : الفقّاع[2] وهو شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص ويقال : إن فيه سكراً خفياً . وإذا كان متخذاً من غير الشعير ، فلا حرمة ولا نجاسة إلا إذا كان مسكراً .

---

(١) أما بناءاً على عدم حرمة العصير الزبيبي والتمري فواضح ، واما بناءاً على الحرمة مع عدم الالتزام بالنجاسة ، فان كان موضوع الحرمة هو العصير الزبيبي ، فمن الواضح جواز الاستعمال في المقام ، لان نفس الزبيب ليس عصيراً ، والمرق بمجموعه لا يصدق عليه العصير وانما يصدق هذا العنوان ـ لو سلّم ـ ، على القطرات التي امتصها الزبيب من المرق ، وهي مستهلكة في مجموعه ، وان كان موضوع الحرمة من قبيل ما ورد في بعض الروايات ، من عنوان ماء وضع فيه الزبيب فطبخ ، فهو يصدق على المرق ويكون حراماً . واما بناءاً على النجاسة ، فيحرم مجموع المرق وينجس ، ولا ينافي ذلك الاستهلاك المشار إليه ، لانه من استهلاك النجس بعد الملاقاة .

(٢) المعروف بين فقهائنا نجاسة الفقاع ، بل جعله نجساً بعنوانه في مقابل المسكر ، وما يمكن ان يستدل به على ذلك احد وجوه :

الاول : دعوى الاجماع ، غير أنه تقدم ان هذه الدعوى لم تكن كافية لاثبات النجاسة في الخمر فكيف بالفقاع .

الثاني : ما دل على نجاسة الفقاع بعنوانه ، وهو رواية هشام بن الحكم ، أنه سأل أبا عبد الله عن الفقاع ، فقال : لا تشربه فانه خمر مجهول ، وإذا اصاب ثوبك فاغسله[1] .

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٧ من ابواب الأشربة المحرمة .

والرواية تامة دلالة بلحاظ الامر بالغسل ، إلا انها ساقطة سنداً بالارسال .

الثالث : دليل الحكومة ، وهو ما دل من الروايات على تطبيق عنوان الخمر على الفقاع ، فيستفاد منه اجراء تمام الاحكام بما فيها النجاسة ، تمسكاً باطلاق التنزيل ، فلاحظ روايات الوشا ، وابن فضال ، وعمار ، ومحمد بن سنان ، والحسن بن الجهم ، وزاذان(١) .

وقد ورد في بعضها : هي الخمر بعينها ، وفي بعضها التعبير بالخميرة ، وفي بعضها هو خمر مجهول ، أو خمرة استصغرها الناس .

والتحقيق : انا إذا بنينا على نجاسة كل مسكر ، تعين القول بنجاسة الفقاع باعتباره مسكراً . بلا حاجة إلى التمسك باطلاق التنزيل في هذه الروايات ، لان الفقاع مختص لغة بالمغلي بنفسه ، وانما سمي فقاعاً ، لما يظهر عليه من الزبد والتفقع ، وهذا مسكر ، فيكون نجساً بناءاً على ذلك .

وإذا بنينا بلحاظ سائر الادلة على اختصاص النجاسة بالخمر بالمعنى الاخص ، فلا يمكن ان نثبت بهذه الروايات نجاسة الفقاع ، لانه بنِي على ان يراد بالخمر فيها الخمر بالمعنى الاخص ، ويكون التطبيق على الفقاع عنائياً ، من باب التنزيل ، مع أنه يمكن ان يراد بالخمر المعنى الاعم وهو المسكر ، ويكون التطبيق حقيقياً ، والعناية في الكلمة لا في التطبيق ، والمقصود من الروايات عندئذ ، علاج الشبهة المفهومية للاسكار ، بتوضيح : ان مفهومه يشمل المراتب الضعيفة من التأثير الموجودة في الفقاع ، أو علاج الشبهة الموضوعية بالكشف عن وجود الاسكار ، ولا تستفاد منه نجاسة الفقاع عندئذ ، لأن النجاسة على هذا المبنى ليست من احكام طبيعي المسكر ، ولا معيِّن للاحتمال الاول في مقابل الثاني ، بل هناك ما يشهد للثاني ويعززه ، فان التعبير بانه خمر مجهول ، يناسب

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي باب ٢٥ من ابواب الأشربة المحرمة .

(مسألة ـ ٤) ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في معالجاتهم ، ليس من الفقّاع[1] ، فهو طاهر حلال .

التطبيق الحقيقي لا العنائي الانشائي . وكذلك التصغير في قوله : « خميرة » فإنه لا يناسب التطبيق الانشائي ، ويناسب التطبيق الحقيقي وبما يشهد أيضاً للتطبيق الحقيقي ، التأكيد في مثل قوله : « هي الخمر بعينها » ، فانه يناسب القضية التي لها صدق وكذب ، وكذلك التعبير باستصغار الناس لخمرية الفقاع ، فإن التطبيق لو كان انشائياً ، لا يعبر عن شيء خارج نطاق الانشاء ، فما معنى فرض استصغار الناس له .

وقد تلخص مما تقدم ، ان الفقاع مسكر ، ونجاسته تتوقف على اثبات نجاسة كل مسكر .

(١) لان الفقّاع ، ما اتخذ من الشعير على وجه مخصوص ، كما عبّر الماتن في المسألة السابقة ، فليس كل ماء شعير فقّاعاً . والظاهر ان ما يميز الفقاع عن ماء الشعير الطبي ، هو الغليان بنفسه ، المساوق لصيرورته مسكراً ، وهذا هو الضابط ، فاذ لم يكن ماء الشعير مسكراً فلا موجب للحكم بنجاسته ، لا بلحاظ ادلة نجاسة طبيعي المسكر ، ولا بلحاظ الروايات الخاصة المتقدمة في الفقّاع .

اما الأول فواضح ، واما الثاني ، فلما عرفت ، من اختصاص الفقاع بالمغلي بنفسه ، المساوق للاسكار .

ثم لو قيل : بان الفقاع يشمل حقيقة غير المسكر أيضاً ، فقد يتوهم حينئذٍ ، امكان اثبات نجاسته بالروايات المتقدمة ، التي تطبق عنوان الخمر على الفقاع ، بدعوى التمسك باطلاقها للفقاع غير المسكر أيضاً .

ولكن يندفع ذلك ، بان الخمر المطبق في تلك الروايات على الفقاع : ان

كان بالمعنى الاعم ، وهو طبيعي المسكر ، فيلزم من شمول الفقاع المطبق عليه للمسكر وغيره ، الجمع بين التطبيق الحقيقي والتنزيل العنائي في حمل واحد ، لان حمل العنوان على المسكر من الفقاع حقيقي ، وعلى غيره عنائي ، وهذا الجمع ، حتى لو كان معقولاً ، لا يمكن اثباته بالاطلاق ، لما فيه من العناية ، وإن كان الخمر المطبق في تلك الروايات على الفقاع بالمعنى الأخص ، وهو المسكر العنبي ، فالحمل عنائي على كل حال ، حتى بالنسبة إلى المسكر من الفقاع ، فلا يلزم من اطلاق الفقاع للمسكر وغيره ، الجمع بين الحقيقة والعناية في حمل واحد ، غير ان العناية المقدمة لحمل الخمر على المسكر ، من الفقاع ، عناية عرفية ، وهي مشابهة للخمر في اظهر الخصائص ، واما عناية حمل الخمر على غير المسكر ، فهي غير عرفية ، وترجع إلى مجرد الادعاء والتنزيل التعبدي ، وحينئذ ، تكون عرفية العناية الاولى بنفسها ، مانعة عن انعقاد الاطلاق بنحو يشمل الفقاع غير المسكر أيضاً . وفي بعض الروايات ، ما يدل على الحلية والطهارة في فقاع غير مسكر .

المحتويات

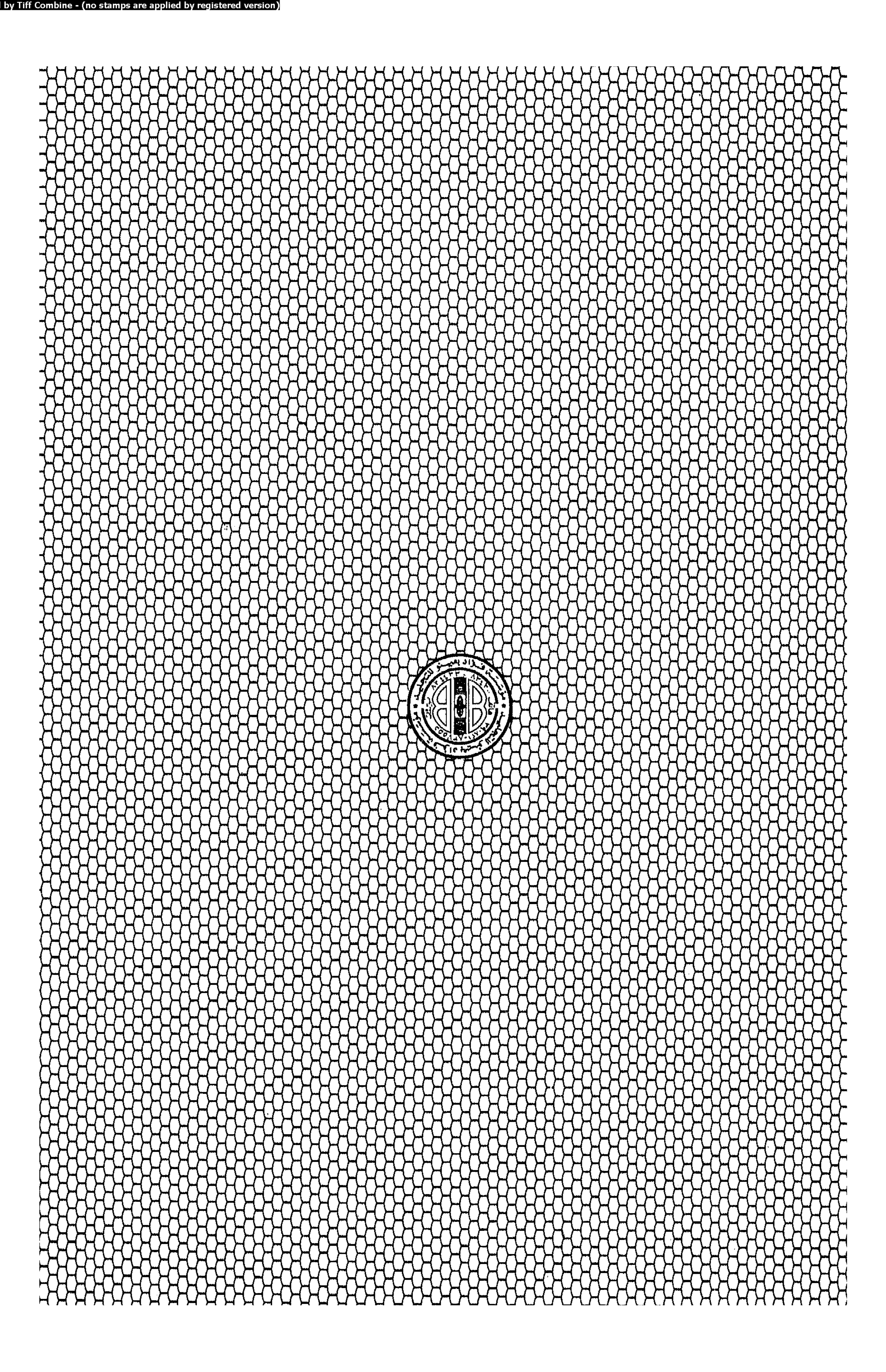




محمد باقر الصدر

بحوث في شرح العروة الوثقى

دار التعارف للمطبوعات





بحوث في شرح

العروة الوثقى

١٩٨٨م - ١٤٠٨هـ



المكتب : شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض - حارة حريك - المنشية - شارع دكاش - بناية ابو علي طعام
ص - ب ٨٦٠١ - ١١
تلفون ٨٣٦٦٩٦ - ٨٣٧٨٦٨
تلكس تعارف ٢٣٦٤٤ - LE

بحوث في شرح

العروة الوثقى

الجزء الرابع

دار التعارف للمطبوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام

على محمد وآله الطاهرين

الحادي عشر : عرق الجنب من الحرام(١) .

(١) ذهب جماعة من فقهائنا المتقدمين إلى نجاسته(١) ، بل نسب ذلك إلى المشهور بين المتقدمين(٢) ، بل ادعي في بعض الكلمات ـ كما في الغنية ـ الاجماع عليها(٣) .

وما ينبغي أن يتأمل في كونه مدركاً لذلك هو الروايات لا الاجماع ، لأن جملة من المتقدمين ، الذين نسب إليهم القول بالنجاسة ، لم يظهر من كتبهم سوى عدم جواز الصلاة في الثوب الذي عرق فيه الجنب من الحرام(٤) ، ولا

(١) منهم المفيد في المقنعة ، حيث قال كما ذكره في التهذيب : الجزء الأول ص ٢٦٨ من الطبعة الحديثة « ولا بأس بعرق الحائض والجنب ، ولا يجب غسل الثوب منه إلا أن تكون الجنابة من حرام ، فيغسل ما أصابه من عرق صاحبها من جسد وثوب » .
ومنهم الشيخ في النهاية ، في باب تطهير الثياب من النجاسة حيث قال : « ولا بأس بعرق الجنب والحائض في الثوب ، واجتنابه أفضل ، اللهم إلا أن تكون الجنابة من حرام ، فإنه يجب عليه غسل الثوب إذا عرق فيه » .

(٢) نسب ذلك صاحب شرح المفاتيح ، على ما نقله عنه صاحب الجواهر . في كتابه الجزء السادس ص ٧١ من الطبعة الحديثة .

(٣) قال في الغنية في آخر الفصل الثاني : « وقد ألحق أصحابنا بالنجاسات عرق الابل الجلالة ، وعرق الجنب إذا أجنب من الحرام » .

(٤) فمثلاً قال في التنقيح الجزء الثاني ص ١٦٢ : « بل عن الأمالي ، ان من دين الامامية الاقرار=

نعلم باستلزام ذلك في نظرهم للنجاسة . وظاهر عبارة الحلّي الاجماع على الطهارة ، وان كل من ذهب إلى النجاسة عدل عن ذلك[١] ، وهذا ينفي على الأقل ، ثبوت الاجماع على النجاسة .

ومهم الروايات ثلاث :

الأولى : رواية علي بن مهزيار ، عن العسكري ، وقد ورد فيها ، أنه أراد أن يسأله عن عرق الجنب إذا عرف في الثوب . فقال عليه السلام : « وإن كان عرق الجنب في الثوب ، وجنابته من حرام ، لا تجوز الصلاة فيه ، وإن كانت جنابته من حلال فلا بأس »[٢] .

الثانية : رواية الكفرثوثي ، الذي أراد أن يسأل أبا الحسن عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب أيصلي فيه ؟ ، فقال (ع) : « إن كان من حلال فصلّ فيه ، وإن كان من حرام فلا تصلّ فيه »[٣] .

الثالثة : رواية الفقه الرضوي : « إن عرقت في ثوبك وأنت جنب ، وكانت الجنابة من الحلال ، فتجوز الصلاة فيه ، وإن كانت حراماً فلا تجوز الصلاة فيه حتى تغسل »[٤] .

وهذه الروايات الثلاث ، مفادها المباشر ، هو عدم جواز الصلاة في الثوب ، لا النجاسة ، ومن هنا ، قد يقال بدلالتها على المانعية دون النجاسة ، فلا بد لاستفادة النجاسة من إبراز عناية ، وذلك إما بتقريب : أن السائل وإن

بنجاسته ، وظاهره أن النجاسية إجماعية عندنا » مع أن الصدوق قال في الأمالي المجلس ٩٣ ص ٥٧٨ ـ ٥٧٩ عند ذكر دين الامامية : « إذا عرق الجنب في ثوبه ، وكانت الجنابة من حلال ، فحلال الصلاة في الثوب ، وإن كانت من حرام فحرام الصلاة فيه » .

(١) السرائر ، لمحمد بن ادريس كتاب الطهارة ، باب تطهير الثياب من النجاسات .

(٢) مستدرك الوسائل ، باب ٢٠ من أبواب النجاسات حديث ٥ .

(٣) الوسائل للحر العاملي . باب ٢٧ من أبواب النجاسات حديث ١٢ .

(٤) البحار ، الجزء الثمانون ص ١١٧ من الطبعة الحديثة .

سأل عن جواز الصلاة في الثوب ، ولكن لما كان عدم جواز الصلاة المحتمل ، لا منشأ لاحتماله بحسب الارتكاز المتشرعي سوى النجاسة ، كان السؤال ظاهراً في الاستعلام عن حال الثوب في الصلاة من هذه الناحية ، فيدل الجواب على النجاسة .

وإما بتقريب : أن اطلاق الجواب يقتضي عدم جواز الصلاة في الثوب حتى مع جفاف العرق ، أو إزالته بالمسح ، وهذا يكشف عن أنه بنكتة النجاسة ، لا بنكتة المانعية الاستقلالية للعرق التي لا معنى لبقائها عرفاً بعد زواله .

وإما بتقريب : أن جعل الغسل غاية لعدم الجواز في رواية الفقه الرضوي ، ظاهر في ثبوت النجاسة ، لأن الغسل هو إزالة القذر عرفاً ، وكذلك الأمر في غيرها ، لوضوح أن النهي فيها لا يؤخذ على اطلاقه جزماً ، فإما أن يقيد بعدم مطلق الإزالة ، أو بعدم الازالة بالغسل ، والقدر المتيقن هو التقييد الثاني ، لكونه أقل من التقييد الأول ، فبضم ارتكازية عدم كون الثوب الذي أصابه العرق المذكور كعين النجس ، ينتج التقييد المذكور ، فإذا تم الاستدلال بأحد هذه التقريبات ثبتت النجاسة ، وكانت هذه الروايات مقيدة لاطلاق ما دل على نفي البأس عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب[1] .

وقد يستبعد التقييد ، إما باعتبار أن عدم ورود أي سؤال عن عرق الجنب من حرام من قبل الرواة ، مع شيوع الجنابة من الحرام ، كاشف عن ارتكاز طهارته ، إذ لو كان في معرض احتمال النجاسة بحسب تصورات المتشرعة وقتئذ لكثر السؤال عنه .

وإما باعتبار ما يتراءى من بعض المطلقات ، من إصرار الامام (ع) ،

---

(١) من قبيل رواية أبي بصير « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام ، عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص ، فقال : لا بأس » الحديث : الوسائل للحر العاملي ، باب ٢٧ من أبواب النجاسات ، حديث ٨ .

على الفتوى بنفي البأس ، كما في رواية علي بن أبي حمزة[١] ، حتى بعد الحاح السائل على احتمال البأس ، بنحو تأثر الامام من إصرار السائل على أن يسمع منه النهي ، فلو كان في العرق تفصيل ، لكان من المناسب جداً ، أن يذكر في مقام إرضاء نزعة السائل ، فمثل هذا الاطلاق يأبى عن التقييد .

ويندفع هذا الاستبعاد بكلا شقّيه ، بأن أسئلة الرواة ، كانت على الأكثر ، تعبيراً عن الحاجات التي يواجهونها مباشرة ، والجنابة من حرام لم تكن شائعة في طبقة الرواة ، ومن النادر أن يتفق لهم إحراز صغراها في غيرهم ، فعدم توافر الأسئلة عن عرق الجنب من حرام ، لا يوجب استبعاد التقييد .

كما أن نظر السائل في الاصرار على أن يسمع من الامام النهي ، كان إلى ما هو المتعارف من عرق الجنابة ، وحينما أراد أن يستدرج الامام للفتوى بالبأس ، فرض كثرة العرق وقال : « إنه يعرق حتى لو شاء أن يعصره عصره » ، ولم يفرض خصوصية في الجنابة .

فالمهم إذن ، ملاحظة التقريبات التي ذكرناها كمحاولة لتتميم الاستدلال .

أما التقريب الأول : فهو يتوقف على انحصار الجهة المحتملة للسؤال بحسب ارتكاز أذهان المتشرعة بالنجاسة ، وهذا غير معلوم ، فإن المدقق في أسئلة الرواة فيما يتصل بالجنب وعرقه ، يمكنه أن يحدس أنهم كانوا يجوّزون وجود محذور ناشيء لا من سراية النجاسة ، بل من سراية حدث الجنابة ، ويحتملون أن الجنابة بنفسها قد تسري إلى الثوب أو الماء بنحو يوجد محذوراً في استعماله ، والشاهد على هذا الحدس ، أن أسئلة الرواة في أمثال المقام ، من

---

(١) عن علي بن أبي حمزة قال « سُئِلَ أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر ، عن رجل أجنب في ثوبه فيعرق فيه ، فقال : ما أرى به بأساً . قال : انه يعرق حتى لو شاء أن يعصره عصره . قال : فقطب أبو عبد الله عليه السلام في وجه الرجل فقال : إن أبيتم فشيء من ماء فانضحه به » . الوسائل للحر العاملي . باب ٢٧ من أبواب النجاسات ، حديث ٤ .

الصعب تفسيرها جميعاً على أساس استعلام الحال من حيث النجاسة والطهارة ، وذلك لعدة أمور :

منها : أنه لو كان النظر إلى احتمال نجاسة الثوب بعرق الجنب ، فلماذا اتجهت الأسئلة في عرق الجنب إلى الثوب خاصة ، ولم يسأل عن بدن الجنب ، مع أنه من الواضح أن عرقه إذا كان ينجس ثوبه ، فهو ينجس بدنه أيضاً ؟! .

وأما إذا كان النظر إلى احتمال سراية الجنابة إلى الثوب ، فالسكوت عن البدن متعين ، لأن البدن جنب ، وإنما الشك في ترشح الجنابة منه بالعرق على الثوب بنحو يحتاج إلى الغسل « بالفتح » ، كما يحتاج بدن الجنب إلى الغُسل ، « بالضم » .

ومنها : رواية محمد بن مسلم : « قال : سألته عن الرجل يبول ولم يمس يده شيء ، أيغمسها في الماء ؟ . قال : نعم وإن كان جنباً »[1] . فإن من البعيد في حق محمد بن مسلم ، أنه كان يحتمل أن يد المجنب الذي يبول تنجس الماء دون أن يكون قد أصابها شيء ، وإنما الأقرب إلى الافتراض ، احتمال سراية الحدث إلى الماء .

ومنها : أسلوب التعبير في جملة من الروايات ، من قبيل قوله : « لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب[2] » ، فإن هذا اللسان ، واضح في رفع احتمال سراية الجنابة لا سراية النجاسة ، ولهذا لم يقل : لا ينجس المجنب الثوب .

ومن قبيل ما عن النبي (ص) إذ سُئِلَ عن الجنب والحائض يعرقان في الثوب حتى يلصق عليهما ، فقال : « إن الحيض والجنابة حيث جعلهما الله عز

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٧ من أبواب الأسئار ، حديث ٤ .
(٢) كما في معتبرة حمزة بن حمران : الوسائل باب ٢٧ من أبواب النجاسات ، حديث ٥ .

وجل ، ليس في العرق ، فلا يغسلان ثوبهما »[١] .

وهذا أيضاً ، واضح في نفي احتمال سراية الجنابة دون النجاسة . وفي رواية أخرى قال : « ليس الماء جنابة »[٢] .

وهكذا يبدو أن فكرة سراية الحدث ، لم تكن بعيدة عن أذهان المتشرعة ، وعليه فلا ينصرف السؤال إلى حيثية النجاسة .

وأما التقريب الثاني : فهو يكفي لدفع احتمال المانعية المستقلة للعرق ، ولكنه لا ينفى احتمال كون عدم الجواز بلحاظ سراية الجنابة المحرمة ـ بمعنى من المعاني ـ ، بتوسط العرق إلى الثوب ، فكأن الثوب يصبح فيه شيء من الجنابة يحتاج إلى الغسل ، كحاجة البدن الجنب إلى الإغتسال ، فإن هذا الاحتمال يلائم مع بقاء عدم الجواز بعد زوال العرق أيضاً .

وبما ذكرناه يظهر حال التقريب الثالث .

هذا كله مضافاً : إلى سقوط الروايات المذكورة سنداً[٣] ، وعليه ، فالظاهر هو الطهارة عملاً بالأصول ، وبالمطلقات الدالة على طهارة عرق الجنب مطلقاً ، وإن كان الاحتياط بعدم الصلاة في الثوب لا ينبغي تركه ، نظراً لاشتهار الفتوى بذلك بين المتقدمين[٤] ، غير أنه احتياط استحبابي ، ولو كان

---

(١) كما في رواية زيد بن علي : الوسائل باب ٢٧ من أبواب النجاسات ، حديث ٩ .

(٢) كما في رواية ميمونة : الوسائل ، باب ٧ من أبواب الأسئار ، حديث ٦ .

(٣) أما رواية علي بن مهزيار ، فقد نقلها ابن شهراشوب في المناقب ، عن كتاب المعتمد في الأصول ، وطريقه إليه مجهول . وأما رواية الكفرثوثي ، فقد نقلها الشهيد (رحمه الله) في الذكرى ، عن محمد بن همام ، باسناده إلى ادريس الكفرثوثي ، وطريق الشهيد إلى محمد بن همام مجهول ، كما أن طريق ابن همام إلى الكفرثوثي مجهول ، وأما رواية الفقه الرضوي فساقطة ، لعدم اعتبار كتاب الفقه الرضوي .

(٤) حتى ادعي الاجماع من قبل الصدوق في الأمالي كما مر في هامش تقدم ذكره ، والشيخ في الخلاف ، المجلد الأول ، ص ١٨٠ ، من الطبعة الحديثة قال : « إذا كانت الجنابة من حرام يحرم الصلاة فيه » . ثم قال : « دليلنا إجماع الفرقة » .

سواء خرج حين الجماع أو بعده[١] .

وجوبياً ، لأشكل الرجوع إلى مطلقات الباب ، أو بعضها على أقل تقدير ، لإثبات طهارة عرق الجنب مطلقاً ، لورودها بلسان الاذن في الصلاة فيه صريحاً أو انصرافاً[١] ، فمع عدم الالتزام والجزم بانطباق هذا الأذن في محل الكلام ، لا يمكن التمسك بها لإثبات الطهارة .

(١) وذلك لإطلاق الروايات ، بناءاً على صلاحيتها لإثبات النجاسة . ويمكن أن يستشكل في إطلاق رواية علي بن مهزيار[٢] المتقدمة ، بناءاً على أن تكون (كان) في قوله : (إن كان عرق الجنب في الثوب) ناقصة ، ويكون عرقه اسمها ، وتكون كلمة (جنابته) معطوفة على الاسم ، ويكون الخبر كلمة (من حرام) . فإن معنى الحديث حينئذ : أنه إن كان العرق والجنابة من حرام ، فلا تجوز الصلاة ، والعرق الناشيء من حرام لا إطلاق فيه للمتأخر كما هو واضح .

إلا أنه قد يقال مع هذا : بأن المستفاد من الرواية ـ بقرينة قوله بعد ذلك : وإن كانت جنابته من حلال ـ ، إن المناط هو نشوء الجنابة من حرام أو حلال ، وأن نظر الشرطيتين معاً إلى ذلك ، واشتمال الأولى على فرض نشوء العرق من حرام مجرد تعبير .

---

(١) من المطلقات ما هو صريح في جواز الصلاة ، من قبيل رواية الجعفريات ، عن علي (ع) ، في حديث قال : « لو أن رجلاً جامع في ثوبه ثم عرق فيه منه حتى ينعصر ، لأمرناه بالصلاة فيه ، ولم نأمره بغسل ثوبه ، لأن الثوب لا ينجّسه شيء » (مستدرك الوسائل ، باب ٢٠ من أبواب النجاسات ، حديث ١) . ومنها ما ليس كذلك ، كرواية أبي بصير المذكورة في هامش ص ٧ من هذا الكتاب ، وهذه وإن لم تكن صريحة كالسابقة ، ولكنها كالصريحة ، لأن المنظور فيها هو محذور الصلاة في القميص الحاوي على العرق انصرافاً ، أو لكونه القدر المتيقن .

(٢) مرت في ص ٦ من هذا الكتاب .

من الرجل أو المرأة[١] .

سواء كان من زنا أو غيره[٢] ، كوطي البهيمة ، او الاستمناء ، او نحوهما مما حرمته ذاتية ، بل الاقوى ذلك في وطي الحائض ، والجماع في يوم الصوم الواجب المعين ، أو في الظهار قبل التكفير[٣] .

كما أنه قد يستشكل في إطلاق رواية الكفرثوثي[١] ، بناءاً على أن اسم كان في قوله : (وإن كان من حرام فلا تصلِّ فيه) ، هو العرق ، فيرجع إلى أن العرق إذا كان ناشئاً من الاتصال المحرم فلا تصلِّ فيه ، فلا يشمل العرق المتأخر ، واما إذا كان اسم كان هو الرجل ، أو حدث الجنابة ، وكان الضمير المجرور راجعاً إلى الثوب ، فلا إشكال في الاطلاق .

(١) وذلك لأن مدرك الحكم ، إن كان إحدى الروايتين الأوليين[٢] ، فاطلاقها اللفظي تام ، لأن الجنب يوصف به الرجل والمرأة ، وإن كان الرواية الثالثة[٣] ، فاطلاقها اللفظي وإن كان قابلاً للمناقشة ، ولكن الاطلاق المتحصل من إلغاء خصوصية الرجل بالارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع المركوزة ، حاصل .

(٢) إذ لم يفرض في الروايات المذكورة خصوص الزنا ، فالاطلاق محكم نعم هناك بحث صغروي في حصول الجنابة في وطىء البهيمة موكول إلى محله في بحث غسل الجنابة .

(٣) الحرمة تارة تكون ذاتية ، وأخرى عَرَضية ، والمراد بثبوت هذين الوصفين للحرمة في المقام ، الذاتية والعرضية ، بلحاظ عالم الأدلة ولسان

---

(١) مرت في ص ٦ من هذا الكتاب .

(٢) مرّتا في ص ٦ .

(٣) مرت في ص ٦ .

الشـارع ، فالحـرمة الشـابتة بعنـوان ابتدائي ، ذاتيـة ، والحرمـة الثـابتـة بعنـوان الاستثنـاء والتخصيص ، عَـرَضيـة ، لا الـذاتي بـالمعنى المقصـود في الجنس والفصل ، أو في لوازم الماهية ، كما هو واضح .

فإن كانت الحرمة ذاتية ، من قبيل مواقعة الأجنبية ، فهو القدر المتيقن من نجاسة عرق الجنب من حرام على القول بها .

وإن كانت الحرمـة عَرَضيـة ، فهي ، إما أن تكـون عرضيـة متعلقة بنفس العنوان الأولي لما يوجب الجنابة ، كالحرمة المتعلقة بالجمـاع في حال الحيض ، أو في نهار شهر رمضان ، وإما أن تكون حرمة عرضية متعلقة بعنوان ثانوي منـطبق على الجماع الموجب للجنابة ، كما لو انطبق على الجماع عنـوان حنث النذر ، أو الضـرر ، فحرم بهـذا العنوان ، فهـل النجاسـة على القـول بها ، تشمـل فرض الحـرمة العـرضية بكـلا قسميها ، أو يُفَصَّـل بين القسمـين ، أو لا تشمل شيئـاً منها ؟ .

ذكـر السيد الأستـاذ ـ دام ظله ـ ، أن ثبوت النجـاسـة في مـورد الحـرمـة العرضية وعدمه ، يتفرع على أن الحرمة المأخوذة في موضوع الدليل ، هل الحرمة الفعلية ، أو الحرمة الذاتية ، بمعنى كونه بحسب طبعه حراماً ؟ .

فعـلى الأول يترتب أمـران : **أحدهمـا** : أنه لـو عرض مجـوز عـلى الحـرام الذاتي ـ كما لو زنى عن إكراه ـ ، لم تثبت النجاسة ، لعدم الحرمة الفعلية .

والآخر : ثبوت النجاسة في مورد الحرمة العرضية ، لان الحرمة فعلية .

وعلى الثاني : يتـرتب عكس الامرين السـابقين ، ففي مـورد الاكراه عـلى الزنا ، تثبت النجاسة ، وفي مورد الحرمة العرضية ، لا تثبت ، لانها تدور مـدار الحرمة الذاتية ، وهي حاصلة في الاول دون الثاني[1] .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي الجزء الثاني ص ١٦٨ .

وتحقيق الحال ، بنحو يتضح معنى الحرمة الذاتية والفعلية ، ويتضح عدم امكان المساعدة على ما افيد من الملازمة بين المسألتين ، وان كلاً منهما تتبع مبانيها الخاصة : هو اننا تارة نتكلم في الفرع الاول ، وهو الزنا عن اكراه . واخرى في الفرع الثاني الذي هو عنوان المسألة في الاساس ، أي الحرمة العرضية .

اما الفرع الأول : فالنجاسة فيه ، تتفرع على ملاحظة ان الحرمة هل اخذت موضوعاً لنجاسة العرق بنحو الموضوعية ، او بنحو المعرِّفية ، التي مرجعها إلى ان موضوع الحكم بالنجاسة ليس هو الحرمة ، بل ذوات المحرمات التي يشار إليها بهذا العنوان ، وهذا سنخ ما يقال في : (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) ، من ان موضوع نجاسة البول ، هل هو حرمة اكل لحم الحيوان ، او نفس العناوين الخاصة للحيوانات ، كالهر والفأرة مثلاً ، وعنوان الحرام ، او ما لا يؤكل ، اخذ مشيراً إليها .

ونفس الشيء يقال ايضاً عن موضوع المانعية في : (لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه) .

والحاصل : ان هذين الاحتمالين سيالان في جملة من الموارد ، فان بنينا على المعرِّفية ، كان عرق الزاني المكره نجساً ؛ لأن الموضوع - على هذا - ، ذوات العناوين التي يشار إليها بالحرمة ، واحدها الزنا وهو ثابت ، نظير ما يقال على المعرفية ايضاً من نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وان حلّ لعارض . وان بنينا على الموضوعية تساءلنا : ان الحرمة المأخوذة موضوعاً ، هل هي ذات الحرمة الفعلية ، او الوجود المشروط للحرمة ، اي الحرمة لولا الاضطرار ، وهذا يعبر عنه الاستاذ بالحرمة الذاتية ؟ . فعلى الاول ، ترتفع نجاسة العرق بارتفاع الحرمة ، دونه على الثاني ، لان صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها . هذه مباني الفرع الاول .

والصحيح منها ، ان الحرمة مأخوذة في موضوع النجاسة بنحو الموضوعية

وبوجودها الفعلي ، اما الموضوعية في مقابل المعرفية ، فهو ظاهر اخذ اي عنوان في موضوع الحكم ، بمقتضى اصالة التطابق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت ، ما لم تأب مناسبات الحكم والموضوع عن ذلك ، فتصبح بنفسها قرينه على المعرفية ، ولا اباء من قبلها في المقام .

واما كون الموضوع الحرمة الفعلية لا الشرطية ، فلأن ظاهر اخذ اي عنوان في موضوع الحكم ، لزوم ثبوته بالفعل ، لان الوجود التقديري للشيء ليس فرداً حقيقياً له ، ما لم تقم قرينة على ملاحظته . وعليه فالمكره على الزنا لا ينجس عرقه .

واما الفرع الثاني : فالحرمة العرضية ، إما ثابتة لعنوان ثانوي ينطبق على الجماع ، كعنوان حنث النذر ، او ثابتة لنفس العنوان الأولي للجماع في حالة مخصوصة ، كحالة الحيض .

اما في القسم الاول : فالمسألة مبنية ، على ان الموضوع للنجاسة ، هل هو حرمة العمل الموجب للجنابة ـ الجماع مثلاً ـ بعنوانه ، او حرمته ولو بعنوان ثانوي منطبق عليه .

فعلى الاول ، لا تثبت النجاسة في القسم الاول ، لان الحرمة لم تثبت فيه للجماع بعنوانه ، من دون فرق بين ان يبنى في الفرع الاول على الموضوعية او المعرفية ، وعلى الفعلية أو الذاتية ، فانه على اي حال ، يكون الموضوع او المعرف حرمة الجماع بعنوانه ، وهي منتفية في الفرض . وعلى الثاني ، يصبح حال هذا القسم حال القسم الثاني .

والصحيح في المقام هو الاول ، لأن الظاهر من اخذ الحكم المضاف إلى عنوان في موضوع حكم ، فرض كونه ثابتاً لذلك العنوان بنفسه ، لا بعنوان آخر منطبق عليه ، وعليه فالحكم في هذا القسم هو الطهارة .

واما في القسم الثاني : وهو ما إذا كانت الحرمة العَرَضية ثابتة للجماع

بعنوانه ، فالمسألة تتفرع على أن نرى ان موضوع الحكم بالنجاسة ، هل هو مطلق الحرمة بنحو يشمل الحرمة الاستثنائية ، او الحرمة المطلقة بمعنى الحرمة الاصلية والمجعولة ابتداءاً لا استثناءاً ؟ .

فعلى الأول ، تثبت النجاسة هنا ، على جميع المباني المتقدمة في الفرع الاول ، التي كان بعضها يقتضي النجاسة هناك ، وبعضها يقتضي الطهارة .

وعلى الثاني ، تثبت الطهارة هنا على جميع تلك التقادير ايضاً .

والصحيح هنا هو الاول ، لان تقييد الحرمة المأخوذة في موضوع الدليل ، بخصوص الحرمة الاصلية ، واخراج الحرمة الاستثنائية منها ، خلاف اطلاق الدليل . وبما ذكرناه ، اتضحت اوجه النظر في افادات السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ . إذ اتضح :

اولاً : أنه لا ملازمة بين الطهارة في الفرع الاول ، والنجاسة في الفرع الثاني بحسب المباني .

وثانياً : ان الصحيح في الفرع الاول الطهارة ، وفي الفرع الثاني التفصيل بين القسمين ، فيحكم بالطهارة في الاول ، وبالنجاسة في الثاني .

وثالثاً : أن تعليله ـ دام ظله ـ للطهارة في الفرع الثاني ، بظهور الدليل في كون الحرمة متعلقة بنفس عنوان المواقعة ، انما يناسب القسم الاول منه ولا يصدق على القسم الثاني ، فإن فَرْضَ الحرمة العرضية ، لا يساوق دائماً فَرْض تعلقها بعنوان ثانوي كما عرفت .

بقي الكلام في تشخيص الصغريات ، وتمييز الحرمة العَرَضية المتعلقة بالعنوان الثانوي ، عن الحرمة العرضية المتعلقة بالجماع بعنوانه .

والمتيقن دخوله في القسم الثاني ، الجماع المحرم في ايام العادة ، والمتيقن دخوله في الحرمة بعنوان ثانوي ، الجماع المحرم بوصفه حنثا للنذر واليمين أو

(مسألة ـ ١) العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس[1] ، وعلى هذا فليغتسل في الماء البارد ، وان لم يتمكن فليرتمس في الماء الحار .

باب الضرر ، وتبقى امثلة لا يخلو حالها عن شوْب اشكال .

منها : المقاربة المحرّمة بملاك صوم واجب معين ، فقد يتخيل انها بعنوان ثانوي وهو الافطار .

وفيه : ان عنوان الافطار منتزع من كون الصوم في الرتبة السابقة ، عبارة عن الامساك عن أمور معينة ، فليس هذا حراماً لانه مفطر ، بل هو مفطر لأنه اخذ الامساك عنه في الصوم الواجب ، فالجماع إذن حرام على الصائم بعنوانه .

ومنها : الايلاء ، والظاهر انه بعنوان ثانوي ، لان الايلاء نحو من العهد واليمين ، امضاه الشارع ولكن بنحو مخصوص .

ومنها : الجماع في الظهار قبل التكفير . وتحقيق حاله يدور مدار استظهار نكتة من دليل الظهار، فإن قيل: ان المستفاد منه الامضاء لإنشاء المُظاهِر، من قبيل امضاء النذر ، كان الحكم بالعنوان الثانوي ، وان قيل : انه تحريم ابتدائي ولو من باب العقوبة والزجر ، كان الحكم بالعنوان الأوّلي .

(١) لأنه ما لم يتم الاغتسال يكون مجنباً ، فيدخل تحت الاطلاق . وهذا بناءاً على ان الجنابة لا ترتفع عن أي عضو الا بانتهاء الغسل ، في غاية الوضوح ، وكذلك الامر لو فرض انها امر قابل للتجزئة في الاعضاء ، فكل عضو غسل ترتفع جنابته ، فان عنوان الجنب لا يزال صادقاً على المكلف ولو بلحاظ سائر اعضائه ، وموضوع النجاسة عرق الجنب ، لا عرق العضو الجنب

وينوي الغسل حـال الخروج ، او يحـرك بدنـه تحت الماء بقصـد الغسل[١] .

---

(١) فلا يبتلى بالعرق النجس في اثناء الغسل ، المانع عن صحة الغسل ، لأنه ما دام في الماء لا يعرق عادة ، أوّلا يكون لعـرقه وجـود عرفي اذ يستهلك ، وهذا بخلاف ما إذا اراد ان يغتسل ترتيباً بنحو الصب ، فيبتلى بالعرق المانع عن صحة الغسل .

وتحقيق الكلام هنا : انه تارة يراد بالعـرق المتجدد اثنـاء الغسل ، العـرق فيما تم غسله . واخرى : يراد فيما لم يغسل بعد .

فـالاول غير مضـر ، لان الطهـارة المعتبرة في صحـة الغسل ، فيهـا اربعة احتمالات ، إذ يحتمل كفاية الطهارة المعلولة لنفس غسلة الغسل ، بـدعوى انـه المتيقن من دليل الشرطية الذي هو الاجماع . ويحتمل لزوم تقدم الطهـارة في كل عضو على غسله ، اخذاً بظهور ما دل[١] عـلى الامر بغسـل الفرج ثم الغسـل ، ويحتمل اشتراط غسل كل عضو بالطهارة المسبقة لذلك العضو وما بعده ، جمـوداً على الظهور الأولي لدليل الامر بغسل الفرج ثم الغسل . ويحتمل اشتـراط غسل كـل عضو ، بـان تكون تمـام الاعضاء طـاهـرة حينـه ، استنـاداً إلى نفس ذلـك الظهور ، مع الغاء خصوصية التقدم والتأخر .

وأوْجَه الاحتمالات الثاني ، واضعفها الرابع على ما يأتي في محله . والعرق المفروض في العضو المفروغ عن غسله ، انما يضر على الاحتمـال الرابـع ، دون الاحتمالات الثلاثة الاولى .

---

(١) من قبيل صحيحة زرارة : « قلت : كيف يغتسـل الجنب ؟ فقال : ان لم يكن اصـاب كفه شيء غمسهـا في الماء ، ثم بـدأ بفرجـه فأنقـاه بثلاث غـرف ، ثم صب على رأسـه ثلاث اكف . . . » الوسائل للحر العاملي باب ٢٦ من ابواب الجنابة ، حديث ٢ .

واما الثاني ، اي العرق فيما لم يغسل بعد ، فتارة : يفرض استمراره ، واخرى : يفرض انقطاعه وتوقفه ، ما دام الماء ينصب بسبب ضغط الماء . وثالثه : يفرض انقطاعه في آن حدوث الصب ، وتجدده في الآن الثاني ولو استمر الصب .

ففي الفرض الاول : لا يصح الغسل على جميع الاحتمالات الاربعة المتقدمة ، إذ حتى لو قيل بكفاية الطهارة الخَبَثية المعلولة لنفس الغُسل - بضم الغين - ، لا يمكن الالتزام بحصول ذلك في المقام ، لان مطهرية الغسل ، مع وجود عين النجس وهو العرق ، غير معقولة .

إلا ان يقال : بان الغُسل - بضم الغين - ، له معلولان طوليان ، احدهما : رفع حدث الجنابة ، والثاني : رفع النجاسة عن البدن حتى مع استمرار العرق ، إذ لم يعد نجساً بعد رفع حدث الجنابة . ولما كان المعلول مقارناً لعلته زماناً ، فالغسل ، والطهارة من الخبث ، والطهارة من الحدث ، تحصل جميعاً في وقت واحد .

ولا بد مع هذا ، من الالتزام بان الشرط في ترتب الطهارة الحَدَثية على الغسل ، ليس هو الطهارة الخبثية لئلا يلزم الدَّور ، بل عدم كون البدن نجساً بنجاسة غير قابلة للارتفاع برفع الجنابة ، وذلك لان مدرك الاحتمال الاول ، هو دعوى ان دليل الشرطية الاجماع ولزوم الاقتصار على المتيقن منه ، والمتيقن هو ما ذكرناه .

وفي الفرض الثاني : لا اشكال في صحة الغسل ولو باستمرار الصب ، فتحصل الطهارة من الخبث أوّلاً ، ثم الطهارة من الحدث ، ويكون الشرط متوفراً حتى مع الالتزام بلزوم سبقه الزمني .

وفي الفرض الثالث : لايصح الغسل ، بناءاً على عدم كفاية الطهارة الخبثية المعلولة لنفس الغسل الغسلي، ويصح بناءاً على كفاية ذلك، كما هو مقتضى

(مسألة ـ ٢) إذا اجنب من حرام ثم من حلال ، أو حلال ثم من حرام ، فالظاهر نجاسة عرقه ايضاً ، خصوصاً في الصورة الاولى[1] .

الاحتمال الاول من الاحتمالات الاربعة المتقدمة . ولا يحتاج في هذا الفرض ، إلى ارجاع شرطية الطهارة ، إلى كون الغسل منوطاً بعدم نجاسة غير قابلة للارتفاع برفع الجنابة ، كما ذكرنا في الفرض الاول ، بل تصحيح الغسل في هذا الفرض ، يلائم مع شرطية الطهارة بعنوانها ، ولا يلزم دور ، لعدم نشوء الطهارة الخبثية من رفع الحدث ، ليلزم من أخذها شرطاً فيه محذور ، وانما تنشأ الطهارة الخبثية والطهارة الحدثية معاً من الغسل الغُسلي .

واما العلاجات التي ذكرها في المتن ، من نية الغسل حال الخروج ، أو بتحريك البدن تحت الماء ، فكأن النظر فيها إلى افتراض ان العرق يتوقف عرفاً ، ما دام جسم الانسان مغموساً في الماء ، فيطهر بدنه أوّلاً ، ثم ينوي الغسل بالخروج أو التحريك ، ولكنها علاجات غير صحيحة ، بناءاً على ما يأتي من اشتراط صحة الغسل باحداث الغسل ، وبالتحريكات او الدخول والخروج لا يتعدد الغسل .

(١) توضيح الحال في ذلك : انه ان قيل : بان الجنابة امر تكويني من لوازم خروج المني مثلاً ، كما قد يتراءى من بعض الروايات الضعيفة الواردة في تعليل غسل الجنابة بانها تخرج من كل البدن[1] ، فينبغي القول بالنجاسة في كلا فرضي هذه المسألة ، لان الامر التكويني حاصل على أي حال .

---

(١) من قبيل رواية محمد بن سنان : « علة غسل الجنابة النظافة ، ولتطهير الإنسان مما اصابه من أذاه وتطهير سائر جسده ، لان الجنابة خارجة من كل جسده ، فلذلك وجب عليه تطهير جسده كله » . الوسائل للحر العاملي باب ٢ من ابواب الجنابة ، حديث ١ .

وان قيل : بأن الجنابة امر اعتباري ، ولكنها اخذت في موضوع دليل النجاسة بما هي معرِّف لذوات الاسباب المحرمة ، من الزنا ونحوه ، فالامر كذلك ايضاً ، لان ذات السبب المحرم حاصل على أي حال .

وان قيل : بان الجنابة امر اعتباري عقلائي جرى الشارع على طبقه ، لوضوح ان كلمة جنب كانت مستعملة لغوياً وعربياً قبل الشريعة ، وان الجنابة المأخوذة في موضوع دليل النجاسة هنا ، هي بهذا المعنى العقلائي وعلى نحو الموضوعية ، فلا بد من ملاحظة الاعتبار العقلائي للجنابة ، فان كانت الجنابة قد لوحظت فيه بحسب المرتكز العقلائي على نحو قابل للتكرر ، فالامر كما تقدم ايضاً ، والا تعيَّن التفصيل بين الفرضين ، والحكم بالنجاسة فيما إذا كان السبب المحرم هو السابق خاصة .

وان قيل : بان الجنابة المأخوذة في موضوع الدليل ، قد اخذت على وجه الموضوعية ، بما هي اعتبار شرعي مترتب على اسباب مخصوصة ، فلا بد من ملاحظة دليل هذا الاعتبار ، من ناحية شموله للوجود الثاني للسبب وعدمه ، فان تم فيه اطلاق يقتضي تكرر الجنابة بتكرر وجود السبب ، فالحكم هو النجاسة في الفرضين ، والا تعين التفصيل على ما تقدم .

والظاهر ، ان الجنابة المأخوذة في موضوع النجاسة ، قد اخذت بما هي حكم شرعي وضعي لا يقبل التكرار ، وأن اخذها على نحو الموضوعية ، فيتعين التفصيل بين الفرضين .

اما انها حكم شرعي وضعي ، فلما يأتي ان شاء الله تعالى في بحث الجنابة ، من انها من الاعتبارات العقلائية التي امضاها الشارع ، مع نوع من التصرف سعة وضيقاً ، وكل امر اعتباري عقلائي إذا امضاه الشارع ، ثم اخذه في موضوع حكم ، فظاهره النظر إلى امضائه هو سعة وضيقاً ، لا إلى النظر العقلائي . ومثاله الملكية ، التي هي عقلائية ، وامضاها الشارع بتصرف ،

فحين يأخذها موضوعاً لحرمة التصرف في مال الغير ، يراد بها ما كان ملكاً للغير شرعاً .

واما عدم قبولها للتكرار ، فلقصور دليل ترتب الجنابة على الاسباب، المخصوصة عن الشمول للوجود الثاني للسبب . لا لاستحالة اجتماع جنابتين عقلاً ، ولا لاستلزامه تعدد الغسل بتعدد موجب الجنابة ، نظراً إلى أن الجنابة استفيدت من لسان الامر بالغسل ، فما لم يتعدد الأمر بالغسل لا تكثر الجنابة ، ومع تعدده يجب غسلان ، ولا للزوم لَغْوية جعل الجنابةالثانية ، بعد وضوح عدم وجوب غسل آخر .

إذ يرد على الاول : ان الجنابة اعتبار ، ولا محذور في اعتبار وجوده مرتين .

وعلى الثاني : بان الامر بالغسل ارشاد إلى حصول الجنابة ، وان المطهر هو الغسل ، وفي الاوامر الارشادية ، القاعدة تقتضي التداخل لا عدمه .

وعلى الثالث : بامكان دعوى اندفاع اللُّغْوية ، فيما إذا كان لاجنابة الثانية أثر زائد ، كما فيمن اجنب من حرام بعد الجنابة من حلال .

بل لقصور الدليل ، إما لعدم الاطلاق في نفسه ، وإما لتحكيم المرتكز العقلائي ، القاضي بعدم التكرر ، بعد ان عرفت ان الجنابة اعتبار عقلائي ، وتفصيل الكلام يأتي في محله .

نعم قد يقال : ان دليل نجاسة عرق الجنب من حرام ، لا يشمل باطلاقه اللفظي من زنى بعد ان اجنب من حلال ، ولكنه يتعدى من مورده إليه بالفحوى العرفية ، لان العرف يأبى ، بمناسباته المركوزة ، عن التفرقة بين هذا الزاني ، ومَن زنا قبل ان يجنب من حلال ، لان سبق الجنابة من حلال ، لا يتعقل عرفاً تأثيره في تخفيف اثر الزنا المتأخر . ولكن يرجع تحكيم هذا الارتكاز

(مسألة ـ ٣) المجنب من حرام ، إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل ، فالظاهر عدم نجاسة عرقه(١) ، وان كان الاحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل ، وإذا وجد الماء ولم يغتسل بعد ، فعرقه نجس ، لبطلان تيممه بالوجدان .

ـ لو سلّم ـ ، إلى حمل الجنابة على المعرّفية ، واما مع التسليم بالموضوعية ، فواضح ان التفرقة بسبب عدم حصول الجنابة بالزنا المتأخر ، لا بسبب سبق جنابة على جنابة .

(١) وذلك ، لانه خرج بالتيمم عن كونه جنباً خروجاً موقتاً ، ما دام العذر باقياً، فمع بقاء العذر، يكون عرقه طاهراً لعدم كونه عرق الجنب، وإذا ارتفع العذر ولم يغتسل ، عادت النجاسة إلى عرقه ، لحصول الجنابة من جديد ، لا بمعنى ان وجدان الماء ـ مثلاً ـ من موجبات الجنابة ، بل ان نفس السبب السابق يقتضي الجنابة ، والتيمم يزاحم اقتضاءه ويغلبه فترة العذر خاصة ، ومرجعه إلى جعل الجنابة مترتبة على السبب السابق ، باستثناء الفترة الواقعة بين التيمم وزوال العذر .

وقد يقال : بنجاسة عرق الجنب المتيمم في المقام ، ويقرب بعدة وجوه :

الأول : وهو مبني على انكار طهورية التيمم وكونه مبيحاً ، فيقال : ان لازم ذلك ، شمول اطلاق دليل النجاسة لعرق المتيمم .

ويرد عليه : ان المبنى باطل ، لظهور الادلة كتاباً(١) وسنةً ، في كون

---

(١) ففي الآية ٦ من سورة المائدة : ﴿ فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ﴾ .

التيمم مطهر(١) ، وكون التراب احد الطهورين(٢) .

الثاني : بعد التسليم بان التيمم مطهر يقال : بان مطهريته تنزيلية لا حقيقية ، والتنزيل ، انما يكون بمقدار ما لوحظ من الآثار في مقام التنزيل ، والمتيقن ، إنما هو ملاحظة جواز الدخول في الصلاة ونحوه ، لا طهارة العرق . وفيه :

أولاً : ان ظاهر ادلة طهورية التراب والتيمم ، الطهورية الحقيقية لا الحكمية التنزيلية .

وثانياً : أن اطلاق دليل التنزيل ، يقتضي سوقه بلحاظ جميع الآثار .

الثالث : وهو مبني أيضاً ، على أن دليل مطهرية التيمم ، مفاده التنزيل ، فيقال : إن اطلاقه وإن كان يقتضي ترتيب كل آثار الطهارة الحدثية ، غير أن طهارة العرق ليست من آثار الطهارة الحدثية ، بل من آثار نفي ضدها ، وهو حدث الجنابة ، وتنزيل شيء منزلة أحد الضدين ، لا يستلزم تنزيله منزلة عدم ضده في الاثار المترتبة على عدم الضد ، فالطهارة واقعاً مساوقة لعدم الجنابة ، ولكن الطهارة تنزيلاً ، لا تساوق الحكم بعدم الجنابة تنزيلاً .

ويرد عليه : ـ مضافاً إلى أن دليل طهورية التيمم ظاهر في الطهورية التشريعية الواقعية لا التنزيلية ـ ، أن الطهارة ليست ضداً للجنابة بحسب ما هو المجعول فيها ، فإن مرجعها إلى اعتبار النقاء والنظافة من الحدث المقابل لها ، فإذا نُزِّل شيء منزلة الغسل ، في كونه نقاءاً من الجنابة ، ترتب على ذلك ، بمقتضى اطلاق التنزيل ، كل ما لعدم الجنابة والنقاء منها من آثار .

---

(١) ففي معتبرة سماعة : « سألت أبا عبد الله عليه السلام ، عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلّته ، قال : يتيمم بالصعيد ، ويستبقي الماء ، فان الله عز وجل جعلهما طهوراً الماء والصعيد » الوسائل ، باب ٢٥ من ابواب التيمم ، حديث ٣ .

(٢) ففي معتبره زرارة « فان التيمم احد الطهورين » . الوسائل للحر العاملي باب ٢١ من ابواب التيمم ، حديث ١ .

الرابع : أن يقال : بأن دليل طهورية التيمم ، مفاده الطهورية الحقيقية لا التنزيلية ، غير أنه لا يقتضي رفع الجنابة ، فالمتيمم المذكور جنب ومتطهر ، وحيث إن نجاسة العرق من آثار الجنابة ، فهي باقية ببقاء موضوعها .

وهذا ما اختاره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ[1] ، حيث بنى على أن التيمم يوجب الطهارة ، ولكنه لا يرفع حدث الجنابة ، ولا حدث الموت فيما إذا يمم الميت ، وفرّع على ذلك وجوب غسل المس بمسه بعد التيمم .

ويرد عليه : أنه إن رجع ذلك في المقام إلى التفكيك بين الحدث والجنابة بافتراضهما أمرين متغايرين، وأن الغسل يرفعهما معاً، والتيمم لا يرفع إلا الحدث ، إذ لم يثبت إلا كونه طهوراً ، ولا يقتضي ذلك إلا إزالة الحدث دون الجنابة . فيرد عليه : أن هذا التفكيك ، ليس مفهوماً عرفاً من الأدلة ، بل ليس الحدث إلا عنواناً للجنابة نفسها ، لا أن هناك اعتبارين متغايرين للجنابة وللحدث . وهذا التفكيك لو تعقلناه في مورد الجنابة ، فكيف يمكن تصويره في الميت ، لوضوح أنه لا يتصور بشأنه إلا أمر واحد ، وهو حدث الموت .

وإن رجع ذلك ـ بعد التسليم بوحدة الحدث والجنابة ـ ، إلى أن طهورية التيمم لا تعني كونه رافعاً لشيء ، وأن الرافعية تحتاج إلى دليل خاص كما في الغسل ، ومع عدمه في التيمم ، يكون مقتضى الجمع بين الأدلة ، الالتزام ببقاء الحدث وحصول الطهارة للمتيمم ، فهذا أغرب ، لأن الطهارة معناها النقاء والنظافة من شيء ، فالرافعية مستبطنة فيها ، واعتبارها شرعاً للتيمم ، عبارة أخرى عن جعله رافعاً ومنظفاً من شيء .

وهل استفيدت رافعية الغسل للجنابة من قوله تعالى : (وإن كنتم جنباً فاطّهروا)[2] ، إلا بلحاظ أن مادة الطهارة بنفسها مساوقة للنقاء والنظافة ؟! ،

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ص ١٧٤ ـ ١٧٥ .
(٢) المائدة آية ٦ .

فالأمر بها بعد افتراض الجنابة ، ظاهر عرفاً في كون الغسل رافعاً لها . والشيء نفسه يقال في دليل طهورية التيمم .

وأما وجوب غسل المس بمس الميت الميمم ، فهو غير مبني على ما ذكر ، بل على اطلاق دليله ، إذ لم يؤخذ في موضوعه سوى عنوان الميت ، وأنه لم يغسل ، فلا بد من بحث في أن التغسيل المأخوذ عدمه ، هل لوحظ بعنوانه ، أو بوصفه طهوراً ، أو رافعاً للحدث ، فعلى الأول يجب غسل المس في الفرض المذكور ، دونه على الثاني .

الخامس : أن يقال : ان دليل طهورية التيمم ، مفاده الطهورية التشريعية الحقيقية لا التنزيلية ، لكن بلحاظ بعض مراتب الحدث ، بأن يفترض أن لحدث الجنابة مراتب ، وبعضها يزول بالتيمم دون بعض . وهذا التبعيض ، وإن كان على خلاف إطلاق دليل طهورية التيمم ، ولكنه يتعين بلحاظ ما دل على سقوط التيمم عن التأثير عند وجدان الماء ، إذ لو كان التيمم رافعاً لتمام مراتب الحدث ، فلا يعقل عوده ، وأما مع كونه رافعاً لبعضها ، فسقوطه عن التأثير عند وجدان الماء ، لمكان وجوب رفع ما تبقى من مراتب الحدث ، لا لعود ما ارتفع ، وعليه ، يمكن الالتزام بنجاسة عرق المتيمم في المقام ، لأنه لا يزال جنباً .

ويرد عليه : ما أشرنا إليه ، من أن الحدث يعود عند ارتفاع العذر بنفس السبب السابق ، فإن كان الاستنكار لأجل استحالة عود المعدوم ، فهو أجنبي عن باب الاعتبار ، الذي مرجعه إلى أن الحدث المجعول في دليله ، مجعول على نحو يشمل فترة ما بعد زوال العذر ، وإن كان الاستنكار لأجل أن وجدان الماء ليس من موجبات الحدث ، فحله أن الحدث الحاصل عنه ارتفاع العذر ، ناشيء من نفس السبب السابق على ما بيناه .

وتلخص من مجموع ما ذكرناه ، أن الصحيح ما عليه الماتن « قدس سره » .

(مسألة ـ ٤) الصبي غير البالغ ، إذا اجنب من حرام ، ففي نجاسة عرقه اشكال ، والاحوط أمره بالغسل ، إذ يصح منه قبل البلوغ على الاقوى(١) .

---

(١) الكلام يقع تارة : في أصل نجاسة عرق هذا الصبي ، بعد افتراض كبرى النجاسة في عرق الجنب من حرام ، وأخرى : في أنه على فرض نجاسة عرقه ، فهل ينفع الغسل منه في رفع النجاسة ؟ فهنا إذن جهتان :

أما الجهة الأولى : فقد ذكر السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، أنها مبنية على أنه هل يستظهر من روايات النجاسة ، أن الحرمة أخذت بنحو المعرِّفية ، أو أخذت بنحو الحرمة الفعلية واستحقاق العقاب ، فعلى الأول : ينجس عرق الصبي في المقام ، وعلى الثاني : لا ينجس لعدم فعلية الحرمة ، وعدم العقاب(١) .

وحول ما أفيد عدة تساؤلات :

فأولاً : ما معنى إيقاع التقابل بين المعرفية والفعلية ، مع أن التقابل إنما يكون بين المعرفية والموضوعية ، ثم الموضوعية ، تارة تكون بأخذ الحرمة الفعلية موضوعاً ، وأخرى بأخذ الحرمة الذاتية أو الشأنية كذلك ؟ ! .

وثانياً : ما الموجب لإدخال استحقاق العقاب في موضوع الحكم بالنجاسة بناءاً على الفعلية ، مع أن فعلية الحرمة شيء ، واستحقاق العقاب المتوقف على تنجزها شيء آخر ، ويكفي في المقام لنفي نجاسة عرق الصبي ، أن يكون الموضوع الحرمة الفعلية ، ولو لم يؤخذ استحقاق العقاب ؟! .

وثالثاً : أنه إذا فرض أن موضوع الدليل هو الحرمة الفعلية المستبطنة لاستحقاق العقاب ، أو مطلق الحرمة الفعلية ، فلماذا يحكم ـ دام ظله ـ ،

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ص ١٧٦ ـ ١٧٧ .

بنجاسة عرق الزاني عن إكراه[1] ، مع أنه لا استحقاق ولا حرمة فعلية بشأنه ؟! .

والتحقيق : أن الحرمة إن أخذت بنحو المعرفية إلى ذوات العناوين ، فالحكم هو نجاسة عرق الصبي المذكور ، وعرق الزاني المكره . وإن أخذت الحرمة بنحو الموضوعية ، فهنا ثلاثة فروض :

أحدها : أن تكون الحرمة المأخوذة بنحو الموضوعية ، هي الحرمة التي تكون فعلية من ناحية ذات الفعل ، ولو لم تكن فعلية من ناحية الفاعل ، أي أن الفعل لا قصور فيه من حيث الاتصاف بالحرمة ، وإن كان قد لا يتصف بالحرمة باعتبار عدم تمامية شرائط الحرمة الراجعة إلى الفاعل . ويترتب على ذلك ، نجاسة عرق الصبي المذكور ، وعرق الزاني المكره معاً ، لأن فعلهما من حيث هو جماع بلا ملك يمين ولا عقد ، يكون حراماً بقطع النظر عن فقدان شرائط الحرمة الراجعة إلى الفاعل كالبلوغ والاختيار .

ثانيها : أن تكون الحرمة المأخوذة بنحو الموضوعية ، بمعنى الحرمة الفعلية بلحاظ الفعل والفاعل معاً ، فلا ينجس عرق الصبي ولا المكره .

ثالثها : اشتراط الفعلية في الحرمة بلحاظ ذات الفعل ، وكذلك الفعلية بلحاظ الفاعل ، من غير ناحية الطوارىء والعوارض ، فلا يضر عدم الحرمة الناشيء من هذه الطوارىء ، كالاكراه مثلاً ، بخلاف عدم الحرمة الناشيء من الصغر ، فيفصل حينئذ بين المكره والصغير .

وهذا الفرض ، هو الذي يناسب فتاوى السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، إذ حكم في الصبي بالطهارة ، وفي المكره بالنجاسة .

والصحيح ، استظهار الموضوعية والفعلية على الاطلاق من الدليل ، كما

(١) قال في التنقيح ، الجزء الثاني ، ص ١٦٩ « نعم إذا أكره على الزنا أو اضطر إليه حكم بنجاسة عرقه » .

هي القاعدة في كل موضوع يؤخذ في دليل حكم ، فالصحيح طهارة عرق الصبي والمكره معاً .

وأما الجهة الثانية : فقد يقال : إن غسل الصبي غير نافع ، لتوقف صحته على وقوعه بوجه قُرْبي ، وهو متوقف على مشروعيته في حق الصبي ، ولا دليل على ذلك ، بعد اختصاص الخطابات الواقعة بالبالغين .

ويجاب عن ذلك ، تارة : بأن الأمر وإن كان يختص بالبالغ ، ولكن الملاك يعم الصبي ، تمسكاً بالدلالة الالتزامية لدليل الأمر ، وهو كاف في المشروعية . وأخرى : بما ذكره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، وغيره : من أن الولي مأمور بأمر الصبي بالعبادة ، وهذا مع ضم كبرى أصولية وهي : أن الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء ، ينتج المطلوب[1] .

وثالثة : بأن المخصص لأدلة الخطابات الواقعية بالبالغ ، إنما يجدي لنفي الالزام ، لا لأصل الطلب بنحو ينتج الاستحباب ، وهو كاف للمشروعية .

أما الأول : فيرد عليه : أنه مبني على صحة التمسك بالدلالة الالتزامية في موارد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية .

وأما الثاني : فيرد عليه :

أولاً : ان هذا الوجه تطويل للمسافة بلا طائل ، إذ استعين فيه بالكبرى الأصولية ، مع أن جملة من الروايات التي يشار إليها ، تُوَجِّه الأمر إلى الصبي رأساً ، منها صحيحة محمد بن مسلم : « في الصبي متى يصلي ؟ . قال : إذا عقل الصلاة . قلت : متى يعقل الصلاة وتجب عليه ؟ . قال : لست سنين »[2] . ومثلها : رواية اسحاق بن عمّار ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال إذا أتى على الصبي ست سنين وجب عليه الصلاة ، وإذا أطاق الصوم وجب

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ص ١٧٩ .
(٢) الوسائل باب ٣ من أبواب اعداد الفرائض حديث ٢ .

عليه الصيام »[1] . والوجوب هنا بمعنى الثبوت ، فهو إنشاء متعلق بالصبي مباشرة .

وكأن السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، ينظر إلى رواية من قبيل معتبرة الحلبي : (فَمُرُوا صبيانكم بالصلاة إذا إذا كانوا بني سبع سنين)[2] ، إلا أننا لسنا بحاجة إلى مثل هذه الرواية ، التي لا يتم الاستدلال بها ، إلا بضم تلك الكبرى الأصولية .

وثانياً : أن الروايات التي تأمر الولي بأن يأمر الصبي بالصلاة مثلاً ، إما أن يستظهر منها أن المقصود أمر الولي للصبي بالصلاة الحقيقية الصحيحة ، أو يستظهر أن المقصود أمره للصبي بصورة الصلاة ؟.

فعلى الأول : تكون هذه الروايات بنفسها دليلاً على مشروعية صلاة الصبي بمقدماتها ، بلا حاجة الى ضم تلك الكبرى الأصولية ، لوضوح أن أمر الصبي بالصلاة الصحيحة ، فرع مشروعية الصلاة في حقه .

وعلى الثاني : لا يستفاد منها مطلوبية غسل الجنابة ، لأن أداء صورة الصلاة ، لا يتوقف على غسل الجنابة ، فغايته استفادة محبوبية صدور صورة الصلاة من الصبي ، وأما محبوبية الغسل فلا تستفاد . ولا وجه لإلغاء خصوصية الصلاة ، والتعدي إلى الغسل وغيره من العبادات ، بدعوى الجزم بعدم الفرق ، كما لعله ظاهر كلام السيد الأستاذ ، وذلك لوجود الفرق بين الصلاة والغسل ، من ناحية أن الصلاة المتقنة ، تحتاج إلى تمرين طويل ، بخلاف الغسل ، ومن ناحية أن الصلاة يبتلى بها الصبي في أول بلوغه ، وكثيراً ما لا يبتلى بالغسل كذلك .

وأما الوجه الثالث : فقد يستشكل فيه : بأن المخصص هو حديث رفع القلم ، وظاهره قلم التسجيل الشرعي ، وهو أعم من الالزام .

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣ من أبواب اعداد الفرائض حديث ٤ .
(٢) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣ من أبواب اعداد الفرائض حديث ٥ .

ويمكن الجواب على ذلك : بأن الاطلاق وإن كان مقتضى الجمود على اللفظ ، ولكن ورود الحديث مورد الامتنان ، مع اختصاص الامتنان برفع الالزام دون الاستحباب ، قرينة على التقييد .

هذا ، مضافاً إلى إمكان المناقشة في حجية روايات رفع القلم ، لضعف سند بعضها ، كرواية أبي البختري الضعيفة به[1] ، ورواية ابن ظبيان[2] المشتملة على ضعفاء عديدين[3] ، واشتمال بعضها على ما لا يلتزم به ، كما في معتبرة عمار الساباطي ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة ؟ قال : « إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة ، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة ، وجرى عليه القلم ، والجارية مثل ذلك . . . الحديث »[4] .

والحديث مشتمل منطوقاً على ما لا يلتزم به ، فإذا ادعي عدم إمكان التفكيك في الحجية بين مداليل عبارة الحديث ، سقط عن الاعتبار ، وانحصر المخصص في الاجماع والروايات الخاصة ، ولا يكون له اطلاق حينئذ لرفع غير الالزام .

وقد تعرض السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، إلى هذا الوجه واعترض عليه باعتراضين[5] :

أحدهما : أن الأحكام بسائط ، فإذا ارتفع الالزام ارتفع الجامع ، وليس مركباً من مراتب يرتفع بعضها ويبقى البعض .

---

(١) الوسائل باب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس حديث ٢ .
(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث ١١ .
(٣) وهم : الحسن بن محمد السكوني ، والحضرمي ، وإبراهيم بن أبي معاوية ، وأبوه ، وابن ظبيان .
(٤) الوسائل ، باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث ١٢ .
(٥) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ص ١٧٨ .

أقول : إن هذا إنما يبطل التمسك بأدلة الأحكام الالـزامية ، ولا ينحصـر إثبات المقصود بذلك ، بل يكفي التمسك بأدلة المستحبات ، التي تتكفل جعـل الاستحبـاب ابتداءاً ، كـدليل الاستحبـاب النفسي لغسل الجنـابة(١) ، ولبعض غـاياتـه(٢) ، فبها نثبت مشـروعية غسـل الصبي ، إذ المفروض أن المخصص لا يرفع عن الصبي سوى الالزام .

ثانيهما : أن دليل التخصيص لا يرفع الالزام ، لأنه ليس مجعولاً شرعياً ، وإنما هو منتزع من حكم العقل عند عدم الاذن في المخالفة ، ولا بـد أن ينصب الرفع الشرعي على ما هو المجعول الشرعي ، وهو أصل الـطلب .

ويرِد عليه ـ بعد تسليم مبناه الأصولي ـ :

أولاً : أن الرفع وإن كان ينصبُّ على الـطلب ، ولكنا نـدعي اختصاصـه بتلك الحصة من الطلب غير المقرونة بالترخيص ، لأنه وارد مورد الامتنان ، ولا امتنان برفع الحصة الأخرى من الطلب المقرونة بالترخيص .

وثانياً : إن اللزوم وإن فـرض عقلياً ، لكنـه قابـل للوضع والـرفع شـرعاً بتبع منشأ انتزاعه ، كـما هو الحـال في كل آثـار الأحكام الشـرعية ، كـالسببية ، والشـرطية ، ونحـو ذلك ، فـإذا استـظهـرنـا من دليـل التخصيص ، أنـه رفـع للإلـزام ، كان مـرده إلى رفع منشـأ انتزاعـه ، ورفع المنشـأ بـرفـع المجمـوع من الطلب وعدم الترخيص ، لا رفع الجميع ، فإن الالزام منتزع من المجموع .

وقد تحصّل مما تقدم ، أن الوجه الثـالث تام ، فعـلى الأقل نتمسـك بأدلـة الأحكام الاستحبابيـة ، ويؤيد المـدعى : ما قـد يستشعر من نفس حـديث رفع القلم ، من ثبـوت المقتضي والملاك في نفسـه ، فتثبت المشـروعيـة عـلى مستـوى الملاك ، فتدبر جيداً .

---

(١) من قبيل قوله تعالى : ﴿ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهّرين ﴾ . البقرة آية ٢٢٢ .

(٢) من قبيل رواية أبي بصير : « لا ينام المسلم وهـو جنب ، ولا ينام إلا عـلى طهور » . الـوسائـل ، باب ٢٥ من أبواب الجنابة ، حديث ٣ . ومن قبيل سائر أدلة الصلوات المستحبة .

(الثاني عشر) عرق الابل الجلّالة ، بل مطلق الحيوان الجلّال على الاحوط[(١)] .

(١) توجد في المقام روايتان ـ باستثناء مرسلة الصدوق[(١)] التي لا تعويل عليها ـ ، يمكن دعوى الاستدلال بهما للنجاسة .

إحداهما : رواية حفص بن البختري ، عن أبي عبد الله (ع) : قال : لا تشرب من ألبان الابل الجلّالة ، وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله »[(٢)] .

والأخرى : رواية هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله : « قال : لا تأكل اللحوم الجلّالة ، وإن أصابك من عرقها شيء فاغسله »[(٣)] .

والكلام يقع تارة : في عرق الابل الجلّالة بالخصوص ، وأخرى : في عرق غيره من الحيوانات الجلّالة ، فهنا فرعان :

أما الفرع الأول : فالكلام في الروايتين ، تارة من حيث السند ، وأخرى من حيث الدلالة .

أما سنداً : فالرواية الأولى معتبرة ، وأما الثانية فهي كذلك ، على خدشة تنشأ من أنها رواها الشيخ الطوسي ، بطريقه إلى الكليني ، على نحو تنتهي بهشام بن سالم[(٤)] ، وكذلك رواها في الوسائل ، عن الكافي مباشرة[(٥)] ، غير أن الموجود في المطبوع من الكافي ، انتهاؤها إلى هشام بن سالم ، عن أبي حمزة[(٦)] ،

(١) ونصها « ونهى عليه السلام عن ركوب الجلالة وشرب ألبانها وقال : إن أصابك شيء من عرقها فاغسله » الوسائل باب ٢٧ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث ٦ .
(٢) الوسائل باب ١٥ من أبواب النجاسات حديث ٢ .
(٣) الوسائل باب ١٥ من أبواب النجاسات حديث ١ .
(٤) التهذيب للشيخ الطوسي ، الجزء الأول ص ٢٦٣ .
(٥) الوسائل للحر العاملي ، باب ١٥ من أبواب النجاسات حديث ١ .
(٦) الكافي للشيخ الكليني الجزء ٦ ص ٢٥٠ .

فإن عيّن بالانصراف والشهرة في أبي حمزة الثمالي الثقة ، فهو ، وإن أبدي احتمال انطباقه على أبي حمزة سالم البطائني ، الذي لم يثبت توثيقه ، حصل نحو تهافت في السند .

وحلّه : أن النسخ التي ثبتت أبا حمزة في السند ، لا معول عليها إلا من باب الاطمئنان ، لعدم وجود طريق شخصي معتبر إلى كل نسخة ، بينما يوجد للشيخ طريق معتبر إلى الكليني ، وقد روى عنه بإسقاط أبي حمزة ، فيزول الاطمئنان عن تلك النسخ ، ويكون التعارض من تعارض الحجة واللاّ حجة(١) .

واما دلالة : فقد يستدل بالروايتين على النجاسة ، لظهور الامر بالغسل في الارشاد إليها . وكبرى هذا الظهور مسلّمة ، ولكن قد يناقش فيه في خصوص المقام ، بدعوى امكان حمل الامر بالغسل على كونه بلحاظ المانعية ، لان عرق الجلاّل ، من تبعات ما لا يؤكل لحمه ، فلا تجوز الصلاة فيه ، وهذا

---

(١) توجد بيانات أخرى منها : أن نقل صاحب الوسائل ، عن الكافي ، بدون أبي حمزة ، يعارض نسخ الكافي الموجودة ، فنرجّح ما في الوسائل ، لأن له طريقاً صحيحاً الى الكليني ، كما صرّح به في خاتمة الوسائل ، وفي إجازاته .

ومنها : ان نقل صاحب الوسائل بدون ابي حمزة عن الكافي ، يكشف على الأقل ، عن تعارض نسخ الكافي ، فتسقط ، فنأخذ بنقل التهذيب عن الكليني . ومنها : أن تتبع الكتب التي نقلت عن الكافي قبل قرون ، يثبت عدم وجود أبي حمزة في الكافي ، فيبرهن على حدوث التحريف بعد ذلك ، فمثلاً في الروضة ، الجزء السابع ، ص ٢٩٠ ، ينقل الرواية بدون أبي حمزة عن الكافي ، بقرينة ذكره لعبارة: (وهي التي تأكل العذرة)، الموجودة في الكافي فقط . وفي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ، في كتاب الأطعمة والأشربة ، كذلك ، وفي جامع الرواة ، لم ينقل أن هشام بن سالم ، روى عن أبي حمزة . وفي الحبل المتين ، بدون أبي حمزة أيضاً . وذكر في الهامش ، أن في الكافي بدل الجلاّلة ، الجلاّلات ، فلو كان اختلاف في نسخة الكافي لبيّنه . ومنها : أنه لو فرض تعارض نسخ الكافي مع ما ينقله في التهذيب عن الكليني فيتساقطان ، فنرجع إلى ما نقله الشيخ ، باسناده عن أحمد بن محمد ، في التهذيب ، الجزء التاسع ، ص ٤٥ ، وليس فيه أبو حمزة . ومنها : أن نفترض أن الرواية واردة في الكافي في موردين : أحدهما : فيه أبو حمزة ، والآخر : ليس فيه ، فنأخذ به ، والذي يشهد على هذه الفرضية : هو المحدث الكاشاني في الوافي ، حيث نقل الرواية عن الكافي والتهذيب بدون أبي حمزة ، ثم نقلها عن الكافي مع أبي حمزة ، ولكني لم أعثر على رواية ليس فيها أبو حمزة في الكافي .

الحمل ، وان كان خلاف ظاهر الامر بالغسل في نفسه ، ولكن قد يـدعى وجود قرينتين عليه ، توجبان على الاقل الاجمال وعدم الظهور في النجاسة .

احداهما : تفريع الامر بالغسل على الحكم بحرمة الجلّال .

والاخرى : ان الامر بالغسل ، لو كان منصباً على الشيء الـذي اصابـه العـرق ، لَقيل : انـه يكشف عن النجاسـة ولا يلائم المـانعية ، لإطلاقـه حتى لحاله جفاف العرق وزواله ، ولكنه قد انصبَّ في الروايتـين على نفس العـرق ، فـالمأمـور بغسله هو العـرق ، فلا اطـلاق فيه لفـرض زواله ، لكي يجعـل هـذا الاطلاق شاهداً على انه بلحاظ النجاسة لا المانعية .

وكلتا القرينتين غير مانعتين عن الاستدلال .

اما الاول : فلعدم وجود ما يدل على التفريع اصلاً ، وانما هناك ترتب في الذكر ، وهو بمجرده لا يكون قرينة على التفريع ، وكون الامر بالغسل ناظراً إلى مـانعية مـا لا يؤكل لحمـه ، خصوصـاً ان الروايـة ليس فيها ذكـر للصـلاة ، او افتراض للتهيوء لها ، والعرق الذي يصيب الانسان من الابل الجلّال يجف عـادة في مدة قصيرة ، وكبرى مانعية ما لا يؤكل لحمه ، ليست امـراً مركـوزاً وقتئذٍ في اذهان المتشرعة ارتكازاً يساعد على انصراف الذهن إليها من الامر بالغسل .

واما الثانية : فلأن دلالة الامر بالغسل على النجاسـة ، لا مجرد المـانعية ، ليست نكتتها منحصرة بـالاطلاق المـذكور ، ليقـال : بعدم تـأتي هذه النكتـة في المقام ، بل يمكن ان يكون بنكتة ظهور نفس مادة الغسل في قذارة المغسول ، أو بنكتة ظهور الامر في تعينّ الغَسل ، مع ان النظر لو كان إلى المانعية ، لما انحصر دفع المحذور بذلك كما هو واضح .

وعليه ، فالمصير إلى دلالة الروايتين على النجاسة ليس ببعيد .

واما الفرع الثاني : فمدرك النجاسة فيه الروايتـان السابقتـان ايضاً . امـا الاولى ، فما تقدم ، مع ضم دعوى ان الابل اخذ بنحو المثاليـة ، وان مناسبـات الحكم والموضوع المركوزة تلغي خصوصيته . واما الثانية ، فبلحاظ اطلاقها .

(مسألة ـ ١) الاحوط الاجتناب عن الثعلب ، والارنب، والوزغ ، والعقرب ، والفأر ، بل مطلق المسوخات ، وان كان

وقد يناقش في هذا الاطلاق ، تارة : بالحمل على خصوص الابل الجلالة ، بناءاً على اختصاص الرواية الاولى بها ، من باب حمل المطلق على المقيد . واخرى : بابداء احتمال ان اللاّم في قوله : (اللحوم الجلاّلة) للعهد ، وقد اشير به إلى الابل الجلالة .

وثالثة : بان مرجع الضمير في قوله : وان اصابك من عرقها شيء ، غير مصرح به في الرواية ، إذ لا يناسب ارجاعه إلى اللحوم الجلاّلة ، لان العرق شأن الحيوان لا اللحم ، ومع عدم التصريح بالمرجع يكون مجملاً ، فيقتصر فيه على المتيقن .

ورابعة : بان الاجماع على الطهارة في غير الابل ، يمنع عن الاخذ بالاطلاق ، بل لا بد من التقييد ، او الحمل على التنزه .

أما الاول : فيرد عليه : ان المقام ليس من موارد حمل المطلق على المقيد ، لعدم التنافي .

واما الثاني : ففيه : ان العهدية تحتاج إلى قرينة ، ولا يجدي مجرد الاحتمال .

واما الثالث : ففيه : ان المرجع هو نفس اللحوم الجلالة ، إذ المراد باللحوم هنا الحيوانات بقرينة توصيفها بالجلالة ، مع ان الجلل شأن الحيوان لا اللحم . ولو سلم عدم تعين ذلك للمرجعية ، فان ذلك لا يوجب الاجمال ، بل يقدر ما يناسب العنوان المصرح به من حيث الاطلاق .

واما الرابع : فهو العمدة في المقام ، وان كان لا ينبغي رفع اليد عن الاحتياط لاحتمال كونه مدركياً ومستنداً إلى بعض ما تقدم .

الاقوى طهارة الجميع[١] .

(١) الحيوان : إما انسان ، أو غيره ، وهذا الغير : إما مأكول اللحم ، او غيره ، وغير مأكول اللحم : إما من المسوخ أو السباع ، او غيرهما .

ولا شبهة في طهارة الانسان ، على كلام تقدم في الكافر منه . كما لا شك في طهارة ما يؤكل لحمه من الحيوان . وإنما الكلام في الحيوان الذي لا يؤكل لحمه ، إما مطلقاً ، أو بلحاظ اقسام خاصة منه كالسباع والمسوخ .

وتحقيق ذلك بالكلام : اولاً : عن وجود عموم يدل على نجاسة ما لا يؤكل لحمه ، بحيث يكون هو المرجع في كل مورد لم يدل دليل خاص على الطهارة .

وبعد افتراض عدم وجود عموم من هذا القبيل يقع الكلام :

ثانياً : في افتراض عموم كذلك في المسوخ .

وثالثاً : في البحث عن وجود العموم المذكور في السباع .

ورابعاً : نفتش عن ادلة خاصة على النجاسة في حيوانات خاصة ، كالثعلب ، والارنب ، والعقرب ، ونحوها . فهنا حسب هذه المنهجة اربعة مقامات :

المقام الأول : ويمكن ان يستدل فيه على نجاسة كل ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات ، بمفهوم بعض الروايات الواردة فيما يؤكل لحمه ، كمعتبرة عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : لا بأس أن تتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه »[١] . ومعتبرة عمار بن موسى ، عن أبي عبد الله (ع) ،

---

(١) الوسائل باب ٥ من ابواب الاسئار حديث ١ .

« قال : سئل عما تشرب منه الحمامة . فقال : كلُّ ما أُكِلَ لحمه فتوضأ من سؤره واشرب . . . الحديث »(١).

وتقريب الاستدلال : أنها تدل بالمفهوم ، على النهي عن سؤر ما لا يؤكل لحمه ، وهو ظاهر عرفاً في الارشاد إلى النجاسة .

ويرد عليه :

اولاً : ان ظهوره في ذلك ، مرده إلى انسباق ذهن العرف ، إلى كون الامر بالغسل بنكتة النجاسة ، فان هذا الانسباق هو منشأ ظهور النهي في الارشاد إلى النجاسة ، وهذا الانسباق ، انما يتم في مورد لا يوجد فيه احتمال عرفي لنكتة اخرى للنهي غير النجاسة ، وهذا الاحتمال العرفي موجود في المقام ، بلحاظ ان السؤر ما يتقبل العرف امكان اكتسابه منقصة او شأناً بلحاظ صاحب السؤر ، فاحتمال كون سؤر ما لا يؤكل لحمه بعنوانه مانعاً عن الوضوء والشرب من الماء امر عرفي في اذهان المتشرعة .

ويدل على ذلك : تتبع اخبار السؤر ، وملاحظة ما ورد من السؤال عن سؤر ما يؤكل لحمه ، مع ان طهارة ما يؤكل لحمه من الحيوانات ، واضحة وليست مورداً للسؤال(٢) . ورواية عمار المتقدمة نفسها ، ورد فيها السؤال عن سؤر الحمامة ، مع وضوح طهارتها متشرعياً ، وكل ذلك ينفي انحصار الجهة في الذهن المتشرعي والعرفي العام بالنجاسة .

وثانياً : ان من الواضح ، طهارة عدد كبير من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها ، حتى ان الامام في بعض الروايات(٣) ، يقرِّب طهارة السؤر بانه سبع ،

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٤ من ابواب الاسئار ، حديث ٢ .

(٢) من قبيل معتبرة جميل بن دراج : « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن سؤر الدواب والغنم والبقر ايتوضأ منه ويشرب ؟ . قال : لا بأس » . الوسائل ، باب ٥ من ابواب الاسئار ، حديث ٤ .

(٣) كما في رواية أبي الصباح ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « كان علي (ع) يقول : لا تدع فضل =

والسائل في بعض الروايات[1] ، يستشكل في نجاسة الكلب بقوله : أليس هو سبع ؟ ، مما يكشف عن ارتكازية طهارة السباع . وهذا الوضوح المرتكز ، يشكّل قرينة متصلة على صرف العبارة المذكورة عن النجاسة ، على تقدير ظهورها في نفسها في ذلك .

وثالثاً : لو سلّم عدم الوضوح المرتكز ، فلا اقل من استلزام الحمل على النجاسة لتقييد الاكثر في طرف المفهوم .

هذا مضافاً ، إلى انه لا مفهوم للعبارة المذكورة بنحو ينتج سالبة كلية ، اما معتبرة عبد الله بن سنان ، فلوضوح عدم الشرطية ، واما معتبرة عمار ، فقد تستشم الشرطية من التفريع بالفاء ، ولكن ذلك لا يكفي لظهور الجملة في الشرطية بنحو ينتج المفهوم ، خصوصاً ان الشرط فيها نفس موضوع الحكم ، وفي مثل ذلك لا مفهوم .

المقام الثاني : في المسوخ ، وقد يستدل على نجاستها ، برواية أبي سهل القرشي : « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن لحم الكلب ، فقال : هو مسخ . قلت : هو حرام ؟ قال : هو نجس . اعيدها ثلاث مرات كل ذلك يقول : هو نجس »[2]

وتقريب الاستدلال بها : ان السؤال عن الكلب لم يصرح بالحيثية المنظورة فيه ، فهي إما حيثية تكوينية ، او حيثية الحرمة ، او حيثية النجاسة . والاول : خلاف الظهور المقامي للسؤال من الامام (ع) . والثاني : ينصرف عنه الذهن ، لعدم كون الكلب في معرض الاكل من لحمه عرفاً ، فان لحمه لا يتعاطى عرفاً في سائر المجتمعات ، والسؤال العرفي ينبغي ان يحمل على جهة عرفية ، فيتعين الثالث بحسب الانسباق العرفي ، ومعه يكون الجواب بانه

= السؤر ان تتوضأ منه ، انما هي سبع » الوسائل ، باب ٢ من ابواب الاسئار ، حديث ٤ .

(١) كما في معتبرة معاوية بن شريح : الوسائل للحر العاملي باب ١ من ابواب الاسئار ، حديث ٦

(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٢ من ابواب الاطعمة المحرمة ، حديث ٤ .

مسخ ، كأنه اعطاء للحكم بالنجاسة ، ببيان ضابط كلي وهو المسخ ، فيدل على نجاسة كل مسخ .

ويرد عليه : ان لفظ السؤال بنفسه قرينة على تعين الثاني ، لانه يسأل عن لحم الكلب لا عن الكلب نفسه ، والسؤال عن اللحم ظاهر في النظر إلى حيثية الحرمة ، ويؤيده قول السائل بعد ذلك : « حرام »[(١)] .

المقام الثالث : في السباع ، وما يمكن ان يدعى الاستدلال به على نجاستها ، رواية يونس ، عن بعض اصحابه ، عن ابي عبد الله (ع) : « قال : سألته هل يحل أن يمس الثعلب ، والارنب ، او شيئاً من السباع ، حياً او ميتاً ؟ . قال : لا يضره ، ولكن يغسل يده »[(٢)] . وذلك لدلالة الامر بالغسل على النجاسة .

وقوله : « لا يضره » ، وان كان يشمل باطلاقه نفي النجاسة ، ولكن الامر بالغسل يكون مقيداً له .

والجواب : بلزوم حمل الامر بالغسل على التنزه ، بقرينة ما دل على طهارة السباع ، وهو عدة طوائف :

منها : ما دل على طهارة السباع وجواز سؤرها صريحاً ، كمعتبرة معاوية بن شريح[(٣)] .

ومنها : ما دل على ذلك ، بلسان الحكم بطهارة السنور وجواز سؤره ،

---

(١) مضافاً إلى ضعف سند الرواية بسهل بن زياد ، وأبي سهل القرشي .
(٢) الوسائل ، باب ٣٤ من ابواب النجاسات ، حديث ٣ .
(٣) الوسائل ، باب ١ من ابواب الاسئار ، حديث ٦ . وجاء فيها : « سأل عذافر أبا عبد الله (ع) ، وانا عنده ، عن سؤر السنور ، والشاة ، والبقرة والحمار ، والفرس والبغل ، والسباع يشرب منه او يتوضأ منه ، فقال : نعم اشرب منه وتوضأ منه » الحديث .

وتبرير ذلك بانه سبع ، كرواية محمد بن مسلم[١] . ورواية أبي الصباح[٢] .

ومنها : الروايات الواردة في جواز استعمال جلود ما لا يؤكل لحمه ، والاستفادة منها في غير حالة الصلاة[٣] ، فان سكوتها عن التنبيه على النجاسة ، ـ مع ان السباع هي اوضح افراد ما لا يؤكل لحمه، واكثرها دخولاً في محل الابتلاء بجلودها ـ ، ان لم يدل بالاطلاق المقامي على الطهارة ، فلا اقل من التأييد .

المقام الرابع : في الموارد الخاصة ، وفيه جهات :

الجهة الاولى : في الثعلب والارنب : وما قد يستدل به على نجاستهما ، مرسلة يونس المتقدمة ، وقد عرفت تعين حملها على التنزه ، بلحاظ ما دل على طهارة السباع .

ودعوى : امكان التبعيض في الامر بالغسل ، فيرفع اليد عن لزومه بالنسبة إلى سائر السباع ، ويلتزم بلزومه بالنسبة إلى الثعلب والارنب خاصة ، لعدم الدليل الخاص فيها على الترخيص .

مدفوعة : بأن هذا التبعيض ، مبني على مسلك المحقق النائيني « قدس سره » ، في دلالة الامر على الوجوب ، وانها بحكم العقل ، وهو غير تام في نفسه ، كما حققناه في موضعه ، وغير منطبق على محل الكلام، لأنه انما ينطبق على الأوامر المولوية ، لا الأوامر الارشادية التي مفادها اعتبار وضعي كالنجاسة ، فإن مرتبة اللزوم من الحكم الوضعي ، مدلول للدليل اللفظي . هذا كله مضافاً ، إلى سقوط الرواية سنداً ، وامكان استظهار طهارة الثعلب مما ورد في جواز لبس

(١) الوسائل ، باب ٢ من ابواب الاسئار ، حديث ٣ .

(٢) مر ذكرها في هامش صفحة ٣٨ من هذا الكتاب .

(٣) من قبيل معتبرة سماعة قال : « سئل أبو عبد الله عليه السلام عن جلود السباع ، فقال : اركبوها ولا تلبسوا شيئاً منها تصلّون فيه » . الوسائل ، باب ٥ من ابواب لباس المصلي ، حديث ٤ .

جلده بالخصوص في غير حال الصلاة[١] باطلاقه المقامي .

ويمكن ان يستدل لنجاسة الثعالب ، بما ورد في ابواب لباس المصلّي ، من النهي عن الصلاة في جلده ، وفي الثوب الذي يليه ، فان النهي عن هذا الثوب ، ليس بلحاظ المانعية ، بل بلحاظ النجاسة ، كمعتبرة أبي علي بن راشد في حديث : « قال : قلت لأبي جعفر (ع) ، الثعالب يصلّى فيها ؟ قال : لا ، ولكن تلبس بعد الصلاة . قلت : اصلّي في الثوب الذي يليه ؟ قال : لا »[٢] .

ومعتبرة علي بن مهزيار ، عن رجل سأل الرضا (ع) ، عن الصلاة في جلود الثعالب ، فنهى عن الصلاة فيها وفي الثوب الذي يليه ،فلم أدر اي الثوبين ، الذي يلصق بالوبر ، او الذي يلصق بالجلد ؟ فوقّع بخطه : الثوب الذي يلصق بالجلد . قال : وذكر ابو الحسن - يعني علي بن مهزيار - ، أنه سأله عن هذه المسألة فقال : لا تصلِّ في الذي فوقه ، ولا في الذي تحته »[٣] .

والظاهر، عدم تمامية الدلالة في ذلك على النجاسة، إذ لو كان النظر إلى النجاسة ، لكان الانسب التنبيه ايضاً على سراية النجاسة إلى البدن ، حيث يتعرض مع طول الزمان إلى الملاقاة مع جلود الثعالب الملبوسة ، فلم تعرف مزية للثوب الذي يليه على البدن من ناحية هذا المحذور ، خصوصاً مع رطوبة اليد بين حين وآخر ، ووقوعها على الملابس عادة . وهذا بخلاف ما إذا كان النظر إلى ما يكتسبه الثوب الذي يليه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، خصوصاً إذا كان مما يليه من جانب الوبر ، فانه سنخ محذور غير متجه في اليد ونحوها . وهذا إن لم يصلح قرينة على صرفه عن النجاسة ، فلا اقل من اقتضائه للإجمال .

ومما يمكن ان يستدل به ايضاً على نجاسة الثعلب - وامثاله من السباع التي ترد الحياض الواقعة بين مكة والمدينة عادة - ، الروايات الواردة في تحديد الكر ،

(١) من قبيل معتبرة أبي علي بن راشد الآتية بعد قليل .
(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٧ من ابواب لباس المصلي ، حديث ٤ .
(٣) الوسائل للحر العاملي باب ٧ من ابواب لباس المصلي ، حديث ٨ .

كمعتبرة صفوان بن مهران الجمّال قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينة (و ـ خ ل) ، تردها السباع ، وتلغ فيها الكلاب ، وتشرب منها الحمير ، ويغتسل فيها الجنب ، ويتوضأ منها ؟ . قال : وكم قدر الماء ؟ قال : إلى نصف الساق وإلى الركبة . فقال : توضأ منه »[1] . ومثلها غيرها[2] .

وتقريب الاستدلال : إما بلحاظ ظهور كلام السائل في ارتكاز نجاسة السباع في ذهنه ، وظهور سكوت الامام (ع) عن ذلك في امضاء هذا الارتكاز ، وإما بلحاظ ظهور كلام الامام في التفصيل بين القليل والكثير ، الذي يعني الحكم بانفعال الماء بذلك إذا كان قليلاً .

وكلا اللحاظين قابل للمنع .

اما الأول : فلعدم ظهور كلام السائل في ان المحذور من السباع نجاستها الذاتية ، بل قد يكون المحذور تلوث فمها بالدم والميتة ، او معرضيته لذلك ، ومما يشهد به ، عطف الحمير على السباع ، مع انه لا يحتمل فيها النجاسة الذاتية عادة .

واما الثاني : فلأن كلام الامام (ع) ، يدل على التفصيل بين حالتي القلة والكثرة في الانفعال وعدمه ، ولكنه ليس في مقام البيان من ناحية موجبات الانفعال ، حتى يتمسك باطلاق ما يستفاد منه من الانفعال في القليل ، لإثبات النجاسة الذاتية للسبع .

الجهة الثانية : في الفأرة ، ويمكن ان يستدل على نجاستها بعدة روايات :

---

(١) الوسائل ، باب ٩ من ابواب الماء المطلق ، حديث ١٢ .

(٢) وهي رواية اسماعيل بن مسلم ، عن جعفر عن ابيه عليهما السلام « ان النبي (ص) اتى الماء ، فاتاه اهل الماء فقالوا : يا رسول الله ، ان حياضنا هذه تردها السباع والكلاب والبهائم قال : لها ما اخذت بافواهها ولكم سائر ذلك » الوسائل ، باب ٩ من ابواب الماء المطلق ، حديث ١٠ . والرواية ضعيفة بموسى بن عيسى ، ومحمد بن سعيد ، لانهما لم يوثقا .

منها : رواية علي بن جعفر ، عن اخيه موسى (ع) : « قال : سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشي على الثياب ، ايصلّي فيها ؟ قال : اغسل ما رأيت من اثرها ، وما لم تره انضحه بالماء »[1]

والرواية تامة سنداً . واما من حيث الدلالة ، فالأمر بالغسل فيها يدل على النجاسة بتقريبات تقدمت .

والاثر المذكور فيها ، قد يكون بمعنى الاثر العيني : كالشعر والوسخ ، فيكون الامر بالنضح مع عدم الأثر ، دالاً على النجاسة أيضاً .

وقد يكون بمعنى يشمل الرطوبة ، فيكون الأمر بالنضح في فرض عدم الأثر ، محمولاً على التنزه ، لعدم سراية النجاسة بدون رطوبة ، بل قد يجعل ذلك حينئذ ، موهناً لظهور الأمر بالغسل في الحكم اللزومي .

ومنها : روايات الأمر بنزح شيء لدى وقوعها في البئر ، كمعتبرة معاوية بن عمار : « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الفأرة ، والوزغة تقع في البئر ؟ قال : ينزح منها ثلاث دلاء »[2] .

غير أن الاستدلال بها يتوقف :

أولاً : على عدم البناء على اعتصام ماء البئر ، وإلا لتعين حمل الأمر بالنزح على التنزه ، ومعه لا تبقى فيه دلالة على نجاسة الحيوان الساقط .

وثانياً : على أن يكون نظر السائل في سؤاله ، إلى استعلام حال الحيوان الساقط من حيث طهارته ونجاسته ، وأما إذا كان النظر إلى استعلام حال ماء البئر ، من حيث انه ينفعل أو لا ينفعل ، بعد الفراغ عن كون الساقط منجساً

(١) الوسائل ، باب ٣٣ من ابواب النجاسات ، حديث ٢ .
(٢) الوسائل ، باب ١٩ من أبواب الماء المطلق ، حديث ٥ ويمكن إضافة المناقشة السندية إلى الدلالية ، فإنها ضعيفة بيزيد بن اسحاق ، إذ لم يثبت توثيقه . وسيشير السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، إلى ضعفها في ص ٥١ من التنقيح .

لغير المعتصم ، فلا يمكن التمسك بالرواية حينئذ لإثبات نجاسة الفأرة ، لأن الامام (ع) ، يكون في مقام البيان من ناحية انفعال ماء البئر ، بعد الفراغ عن كون الساقط منجساً ، ولو من ناحية أنه يكون ميتة ، لغلبة موت الفأرة في البئر إذا وقعت فيه ، وليس الكلام مسوقاً لحكم الفأرة ليتمسك بالاطلاق من هذه الناحية لفرض عدم موتها . ولا نسلم كلا الأمرين ، فالاستدلال غير تام .

ومنها : رواية هارون بن حمزة الغنوي ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : سألته عن الفأرة والعقرب ، وأشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حياً ، هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ منه ؟ قال : يسكب منه ثلاث مرات ، وقليله وكثيره بمنزلة واحدة . . . الحديث »[1] .

وتقريب الاستدلال : أن ظاهر الرواية إناطة جواز الوضوء والشرب بسكب شيء من الماء ، ولا موجب لذلك إلا انفعاله بتلك الأشياء ، الكاشف عن نجاستها ، ويكون السكب نحواً من التطهير ، كالنزح من البئر على القول به .

ويرد عليه : أن السكب ليس إلا تقليلاً من الماء ، وتقليل النجس ليس صالحاً لمطهريته بحسب الارتكاز العرفي ، فهذا الارتكاز بنفسه ، يكون قرينة على أن النظر إلى حزازة نفسية لا إلى الانفعال والنجاسة . ولا يقاس بالنزح ، لأنه يوجب تجديد الماء باعتبار ما للبئر من مادة . ومما يؤيد الحمل على الحزازة النفسية ، التصريح بتعميم الحكم للقليل والكثير ، مع وضوح أن الكثير لا يتنجس ، فلو حمل على النظر إلى النجاسة ، لزم حمل الكثير على الكثير النسبي مع فرض عدم كريته .

ومنها : حديث المناهي غير المعتبر سنداً[2] ، وقد ورد فيه : « إن النبي

---

(١) المرجع السابق .

(٢) لأن في سنده مَنْ لم يوثق ، مثل حمزة بن محمد ، وعبد العزيز بن محمد ، وشعيب بن واقد .

(ص) نهى عن أكل سؤر الفار »[١] .

وفيه : أن النهي عن الأكل إنما يكون ظاهراً في النجاسة ، إذا لم يوجد احتمال عرفي لمنشأ آخر على نحو يؤدي إلى انسباق فهم النجاسة عرفاً . والمنشأ الآخر محتمل عرفاً في المقام ، وهو حزازة السؤر في نفسه ، على ما تقدم نظيره مراراً .

ومنها : معتبرة علي بن جعفر[٢] ، عن أخيه موسى (ع) : « قال : سألته عن الفأرة ، والكلب ، إذا أكلا من الجبن وشبهه ، أيحل أكله ؟ . قال : يطرح منه ما أكل ، ويحل الباقي . قال : وسألته عن فأرة أو كلب شربا من زيت أو سمن ؟ . قال : إن كان جرة أو نحوها فلا تأكله ، ولكن ينتفع به لسراج أو نحوه ، وإن كان أكثر من ذلك ، فلا بأس بأكله ، إلا أن يكون صاحبه موسراً يحتمل أن يهريقه ، فلا ينتفع به في شيء »[٣] . والاستدلال : إما بالفقرة الواردة في صدر الرواية : « يطرح منه ما أكل ويحل الباقي » ، لدلالته على حرمة ما باشره الحيوان المذكور . وإما بالفقرة المتأخرة : « فلا ينتفع به في شيء » ، لأن سلب الانتفاع والأمر بالاراقة وما بهذا المضمون ، لسان من ألسِنَة الحكم بالنجاسة عرفاً .

أما الفقرة الأولى ، فلا دلالة فيها ، لأن مجرد النهي عن الأكل ، لعله بلحاظ نكتة السؤر ، وهي نكتة عرفية كما تقدم . وأما الفقرة الأخيرة ، فهي وإن كانت أوضح ، لبعد تنزيلها على نكتة السؤر ، لأن لسانها سلب الانتفاع ،

---

(١) الوسائل ، باب ٩ من أبواب الأسئار ، حديث ٧ .
(٢) قد يقال بضعفها ، لأن في سندها عبد الله بن الحسن ، وهو غير مذكور في الرجال ، ولكن يمكن تصحيحها ، باعتبار أن صاحب الوسائل ذكر بأن هذه الرواية في كتاب علي بن جعفر ، وقد شهد بأن الكتب التي ينقل عنها في الوسائل ، وصلت له عن طريق الشيخ الطوسي (رحمه الله) ، وطريقه إلى الشيخ صحيح ، كما أن طريق الشيخ إلى كتاب علي بن جعفر صحيح ، كما ذكره في فهرسته .
(٣) الوسائل ، باب ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرمة ، حديث ٢ .

لا مجرد عدم الأكل ، ولكن التفصيل بين الفقير والغني - مع ارتكاز أن فقر المالك وغناه لا دخل له في الطهارة والنجاسة - ، يصلح أن يكون قرينة على صرف الدليل عن النجاسة إلى ضرب من التنزه .

هذا في الروايات التي يمكن أن يستدل بها على النجاسة مع تحقيق حالها .

وهناك روايات يمكن أن يستدل بها على طهارة الفأرة في مقابل ذلك :

منها : معتبرة سعيد الأعرج : « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الفأرة والكلب ، يقع في السمن والزيت ثم يخرج منه حياً ؟ . قال : لا بأس بأكله »(١) .

وتقريب دلالتها : أنها تدل على جواز الأكل من السمن الملاقي للفارة ، المساوق لطهارته ، وبضم ارتكاز سراية النجاسة بالملاقاة من عين النجس ، يكون البيان المذكور ظاهراً عرفاً في نفي نجاسة الفارة .

وبيان آخر : أنه بعد دلالة الرواية على طهارة السمن ، نضم إليه الدليل الخارجي على سراية النجاسة من عين النجس بالملاقاة ، فيثبت طهارة الفارة .

وليس هذا من التمسك بدليل السراية ، لاثبات التخصص عند الدوران بينه وبين التخصيص ، لأن التخصيص ، والتفرقة بين نجس ونجس آخر في السراية ، غير محتمل فقهياً .

نعم هنا إشكال في الرواية ، ينشأ من عطف الكلب على الفأرة ، مع الدليل القطعي على نجاسته ، وهو يوجب وهناً في الرواية : إما للتشكيك في جريان أصالة الجد بلحاظ جزء من الكلام ، بعد سقوطها بلحاظ جزء آخر ، لاختلال الكشف النوعي الذي هو ملاك حجيتها عقلائياً ، بالاطلاع على تواجد

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٤٥ من ابواب الأطعمة المحرمة ، حديث ١ .

حالة التقية في شخص ذلك الكلام ، وإما لكون الرواية مخالفة للسنّة القطعية بلحاظ جزء من مفادها ، وبعد عدم إمكان التفكيك عرفاً في التعبد بالصدور بين كلمة وكلمة ، تسقط الرواية بتمامها عن الحجية .

ولكن يمكن أن يقال : ان عطف الكلب ورد في طريق الكليني ، ولم يرد في المتن الذي رواه الشيخ ، فيتعين هذا ، بعد سقوط المتن المشتمل على الكلب عن الحجية في نفسه .

ومنها : ما رواه علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) في حديث . . . « وسألته عن فأرة وقعت في خب دهن وأخرجت قبل أن تموت ، أيبيعه من مسلم ؟ قال : نعم ويدهن منه »[١] .

فإن مفاده اللفظي ، أو اطلاقه المقامي ، يقتضي الطهارة ، وهي ضعيفة السند[٢] .

ومنها : رواية أبي البختري الضعيفة به ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه : «ان علياً (ع) قال : لا بأس بسؤر الفأر أن تشرب منه وتتوضأ » . ورواية اسحاق بن عمار المعتبرة[٣] ، عن أبي عبد الله (ع) : « أن أبا جعفر (ع) كان يقول : لا بأس بسؤر الفأرة ـ إذا شربت من الاناء ـ ، أن تشرب منه وتتوضأ منه »[٤] .

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٩ من أبواب الأسئار ، حديث ١ .

(٢) لأنها وردت في قرب الاسناد ، كما نقلها عنه في الوسائل ، باب ٩ من أبواب الأسئار ، حديث ١ . والسند ضعيف بعبد الله بن الحسن . ووردت في التهذيب ، الجزء الأول ، ص ٤١٩ ، باسناد الشيخ إلى العمركي ، وطريقه إليه غير معروف ، لأنه لم يذكره لا في مشيخته ، ولا في الفهرست . ووردت في الاستبصار ، الجزء الأول ، ص ٢٤ ، باسناد الشيخ إلى علي بن جعفر ، وطريقه إليه في المشيخة ضعيف بأحمد بن محمد بن يحيى .

(٣) رواها الصدوق ، باسناد ضعيف بعلي بن اسماعيل ، عن اسحاق . ورواها الشيخ في التهذيب ، عن اسحاق ، ولا طريق له إليه في المشيخة ، إلا أنه ذكر فيها أنه اقتصر على بعض الطرق ، وأحال الباقي على الفهرست . وله فيه طريق صحيح إلى اسحاق ، فنصحح الرواية على أساسه .

(٤) الوسائل ، باب ٩ من أبواب الأسئار ، حديث ٨ .

ودلالتها على طهارة الفأرة ، إما بضم ارتكاز انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ، المنتج لظهور الكلام في طهارة الفأرة ، أو ضم أدلة انفعال الماء القليل من خارج ، بعد العلم بعدم الفرق بين نجس ونجس ، فيتعين أن يكون جواز استعمال الماء لطهارة الفارة .

وقد يستشهد للطهارة أيضاً ، ببعض ما تقدم الاستدلال به على النجاسة أيضاً ، كما في رواية علي بن جعفر ، ورواية الغنوي ، فلاحظ .

الجهة الثالثة : في العقرب ، وما يمكن أن يستدل به على النجاسة ـ إضافة إلى رواية الغنوي المتقدمة[١] ، التي توهم الاستدلال بها على نجاسة الفارة ـ ، روايتان هما : رواية أبي بصير ، عن أبي جعفر (ع) : « قال : سألته عن الخنفساء تقع في الماء ، أيتوضأ به ؟ قال : نعم لا بأس به . قلت : فالعقرب ، قال : أرِقْه »[٢] . ورواية سماعة : « قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن جرة وجد فيه خنفساء قد مات ؟ قال : ألقه وتوضأ منه ، وإن كان عقرباً فأرق الماء وتوضأ من ماء غيره »[٣] .

أما رواية الغنوي فقد تقدم حالها ، وأما الروايتان فهما تامتان سنداً ، وإن وقع في السند عثمان بن عيسى ، لوثاقته ، باعتبار نقل بعض الثلاثة عنه[٤] . ولكن الأمر بالاراقة فيهما ، لا ينسبق منه النجاسة عرفاً ، ما دام احتمال الحزازة

(١) مرت في الكلام عن حكم الفأرة .
(٢) الوسائل ، باب ٩ من أبواب الأسآر ، حديث ٥ .
(٣) الوسائل ، باب ٩ من أبواب الأسآر ، حديث ٦ .
(٤) فقد روى عنه صفوان ، كما في الوسائل ، باب ٨ من أبواب الايلاء ، حديث ٤ . والطريق إليه صحيح ، مضافاً إلى إمكان توثيق عثمان بن عيسى بوجهين آخرين : الأول : تصريح الشيخ في العدة ، ص ٥٦ ، طبعة بمباي ، بعمل الطائفة برواياته باعتبار وثاقته ، والثاني : تصريح الكشي في رجاله ، ص ٥٥٦ ، من الطبعة الحديثة ، بكونه من أصحاب الاجماع على قول بعض وهذا كاف في الكشف عن وثاقته .

بلحاظ آخر عرفياً : على أساس سَمِّية العقرب ، وإمكان إفسادها للماء من هذه الناحية .

وقد يستدل في مقابل ذلك على الطهارة ، برواية الغنوي المتقدمة الساقطة سنداً ، وبرواية ابن مسكان قال : قال أبو عبد الله (ع) : كل شيء يسقط في البئر ، ليس له دم مثل العقارب والخنافس وأشباه ذلك ، فلا بأس »[1] . والاستدلال بها ، أما بناءاً على انفعال البئر بملاقاة مطلق النجس فواضح ، وأما بناءاً على عدم انفعاله فقد يقال أيضاً : ان المستظهر من الدليل نفي البأس ، بملاك عدم نجاسة الساقط ، سواء كان البأس المنفي لزومياً ، أو تنزيهياً ، فيدل على أن العقرب ليست نجسة ذاتاً ، وإلا فلا تأثير لعدم كونها ذات نفس سائلة في طهارتها .

ويشكل سند هذه الرواية ، برواية الحسين بن سعيد لها ، عن ابن سنان ، الممكن ، أو المتعين انطباقه بلحاظ الطبقة ، على محمد بن سنان .

وبرواية علي بن جعفر ، عن أخيه (ع) : « قال : سألته عن العقرب والخنفساء وأشباههن تموت في الجرة أو الدن ، يتوضأ منه للصلاة ؟ . قال : لا بأس به »[2] . وتقريب الاستدلال يتضح من بعض البيانات السابقة . غير أن الرواية ليست تامة سنداً بعبد الله بن الحسن العلوي .

وقد أفاد السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، في مقام تبعيد القول بالنجاسة : أن مما يبعد القول بالنجاسة ، كون العقرب ليس لها نفس ، وقد ثبت أن ميتة ما لا نفس له لا يكون محكوماً عليه بالنجاسة[3] .

وهذا غريب ، لأن ما دل على طهارة ميتة ما لا نفس له ، إنما ينفي

---

(١) الوسائل ، باب ١٠ من أبواب الأسئار ، حديث ٣ .
(٢) الوسائل للحر العاملي ، باب ١٠ من أبواب الأسئار ، حديث ٥ .
(٣) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي . الجزء الثاني ص ١٨٥ .

النجاسة من ناحية الموت ، ولا نظر فيه إلى نفي النجاسة الذاتية للحيوان بما هو .

إن قيل : ان قوله في رواية حفص بن غياث : « لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائله »[١] ، يشمل باطلاقه العقرب حال حياتها أيضاً ، فيدل على طهارتها الذاتية .

قلنا : ان الكلام المذكور ، في مقام نفي النجاسة التي كانت محتملة في نفسها ، ومن الواضح ، أن ما ليس له نفس سائلة ، لم يكن يحتمل نجاسته الذاتية بهذا العنوان ، وإنما يحتمل نجاسته بالموت ، فينصرف النفي إلى ذلك ، ولهذا لا يتوهم شمول الاثبات في عقد المستثنى ، للحيوانات الحية ذات النفس السائلة .

الجهة الرابعة : في الوزغ ، وقد تقدم ما يمكن أن يستدل به على النجاسة فيه ، وهو رواية الغنوي[٢] ، ومعتبرة معاوية بن عمار[٣] ، ومضى الكلام عنها .

ومما يمكن أن يستدل به على طهارة الوزغ ، رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) في حديث . . . « قال : سألته عن العظاية ، والحية ، والوزغ يقع في الماء فلا يموت ، أيتوضأ منه للصلاة ؟ قال لا بأس به . . . الحديث »[٤] . وهي صحيحة سنداً[٥] ، ودالة على طهارة الوزغ ، على نحو

(١) الوسائل ، باب ١٠ من أبواب الأسآر ، حديث ٢ .
(٢) مرت في ص ٤٤ من هذا الكتاب .
(٣) مرت في ص ٤٤ .
(٤) الوسائل ، باب ٩ من أبواب الأسآر ، حديث ١ .
(٥) في سندها اشكال ، وهو أنها وردت في قرب الاسناد ، كما نقلها عنه في الوسائل ، باب ٩ من أبواب الأسآر ، والسند ضعيف بعبد الله بن الحسن . ووردت في التهذيب للشيخ الطوسي ، الجزء الأول ، ص ٤١٩ من الطبعة الحديثة ، باسناد الشيخ إلى العمركي ، وطريقه إليه غير معروف ، لأنه لم يذكره لا في مشيخة التهذيب ، ولا في الفهرست ، ورواها الشيخ في =

(مسألة ـ ٢) كل مشكوك طاهر ، سواءاً كانت الشبهة لاحتمال كونه من الاعيان النجسة ، او لاحتمال تنجسه مع كونه من الاعيان الطاهرة . والقول بان الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر او النجس محكوم بالنجاسة ضعيف ، نعم يستثنى مما ذكرنا ، الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطات ، او بعد خروج المني قبل الاستبراء بالبول ، فانها مع الشك محكومة بالنجاسة[1] .

نُقَدَّم على ما تقدم ، لو تمت دلالته في نفسه على النجاسة .

ولا يمكن دعوى تقييد هذه الرواية بفرض الماء الكثير جمعاً ، لأنه تقييد بفرد نادر ، ولأن السؤال ظاهر في استعلام حال تلك الأشياء التي تقع في الماء وحكمها ، فلا معنى لحمل الجواب على فرض اعتصام الماء .

(١) أما الكلام عن أصل قاعدة الطهارة ، فتقدم مفصلاً في الجزء الثاني من هذا الشرح[1] ، ومر هناك البحث عن شمولها لموارد الشبهة الحكمية ، ولموارد الشك في النجاسة الذاتية . وأما ما أشير إليه في عبارة المتن المذكورة من

= الاستبصار ، الجزء الأول ، ص ٢٣ من الطبعة الحديثة ، عن الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمد بن يحيى ، عن أبيه ، عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن العمركي ، عن علي بن جعفر ، والطريق ضعيف بأحمد بن محمد بن يحيى ، ولكن هذا الاشكال يمكن دفعه ، بناءاً على كبرى يلتزم بها السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، وهي ، أنه لو كان سند الرواية ضعيفاً ، ولكن كان للشيخ الطوسي (رحمه الله) في فهرسته إلى أحد الرواة الذين يقعون فوق الراوي الضعيف ، طريقان إلى جميع كتبه ورواياته ، أحدهما شخص طريق الرواية ، والآخر صحيح ، فإنه يعلم بظاهر عبارة الشيخ ، بأن تمام ما وصل إليه بالطريق الضعيف ، وصل بالطريق الصحيح ، وهنا للشيخ في الفهرست طريقان إلى جميع كتب وروايات محمد بن أحمد بن يحيى ، أحدهما شخص طريق الرواية ، أي عن الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمد بن يحيى ، عن أبيه ، عن محمد بن أحمد بن يحيى ، والآخر عن جماعة ، عن محمد بن علي بن علي بن الحسين ، عن أبيه ، عن أحمد بن ادريس ، عن محمد بن أحمد بن يحيى ، وهو صحيح .

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ، الجزء الثاني ، ص ١٨٩ ـ ٢١٤ .

الاستثناء ، فهو في موردين : أحدهما رفضه السيد الماتن « قدس سره » ، والآخر أقره .

أما المورد الأول : فهو مورد الشك في أن الدم من النوع النجس أو الطاهر .

فقد ادعي تارة : أن الحكم في ذلك ـ مطلقاً ـ ، هو البناء على الاجتناب ، تخصيصاً لدليل القاعدة .

وادعي أخرى : بأن ذلك الحكم في خصوص الدم المرئي على منقار الطير .

والأصل في هاتين الدعويين ، موثقة عمار ، حيث ورد فيها : « . . وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب . فقال : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دماً ، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب »(١) . وهذه الفقرة تشتمل على جملتين ، وقوله : « فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب » ، هو الذي يدعى كونه مخصصاً لقاعدة الطهارة ، لأنه حكم بالاجتناب بمجرد رؤية الدم ، مع أنه قد لا يكون من القسم النجس .

وأما قوله قبل ذلك : (كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه) ، فلا يعارض قاعدة الطهارة بل يؤيدها ، وإنما قد يتوهم معارضتها للاستصحاب ، حيث انها تقتضي باطلاقها عدم الاجتناب حتى مع رؤية الدم سابقاً ، إذا لم يكن مرئياً فعلاً ، واحتمل زواله ، مع أن مقتضى الاستصحاب حينئذٍ ، وجوب الاجتناب . ففي الرواية المذكورة ـ إذن ـ جهتان من البحث :

الأولى : في توهم معارضتها أو تخصيصها لقاعدة الطهارة .

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٤ من أبواب الاسئار ، حديث ٢ .

وتـوضيح ذلـك : ان مفـاد الجملة الملزمـة بـالاجتنـاب ، إن كـان حكـماً واقعياً ، كانت دليلاً على نجاسة كل دم واقعاً ؛ ويكون ما دل على طهارة بعض اقسامه مقيـداً لها ، ولا معنى حينئـذ ، لدعـوى كونها مقيـدة لقاعـدة الطهـارة ، لعدم كونها من سنخها مفاداً .

وان كان مفاد الجملة المذكورة حكماً ظاهرياً ، بلحاظ حال الشك في هوية الـدم ، امكن ان تكون مقيـدة لاطلاق القـاعدة . ومقتضى طبـع كـل دليـل لم يؤخذ في موضـوعه الشـك ، هو الحمـل على الحكم الـواقعي ، وحيث لم يؤخذ الشك في هوية الدم في الجملة المذكورة ، فظاهرها الأوّلي الحكم الواقعي ، فـلا بد من ابراز قرينة صارفة عن ذلك ، وما يدعى كونـه كذلـك في المقام ، انها لـو حملت على الحكم الواقعي ، لزم تقييدها بخصوص الـدم النجس ، وهذا وان لم يكن تقييـداً بفرد نـادر ، ولكن احراز ذلـك نادر ، فيلزم كـون الحكم المفـاد في الجملة غير عملي ، ولا مؤثراً فعلاً ، لان موضوعه المتحصل بعد التقييد مشكوك ومؤمن عنـه غالبـاً . وهذا خـلاف ظهور الكـلام في اتجاهـه إلى افادة الـوظيفـة الفعليـة ، فلا بـد إذن ، إما من حمـل مفاده عـلى الحكم الظاهـري ابتداءاً ، او ابقائه على افادة الواقع ، مع إفادة حكم ظاهري بالاجتناب عند الشك التزاماً ، حفاظاً على الظهـور في الوظيفـة الفعلية . وعـلى اي حال ، يثبت المقيـد لقاعـدة الطهارة .

ويرد عليه :

أولاً : أن الشك في كون الدم المرئي على المنقار من النجس أو الـطاهر ، تـارة : للشك في كـونه دمـاً متخلفاً من حيـوان مـذكى ، أو غيـره ، وأخـرى : للشك في كونه لـذي نفس سائلة أو لغيره .

وفي الشك الأول ، لا تجري قاعدة الـطهارة ، بقـطع النظر عن المـوثقة ، حيث يـرجع إلى الشـك في تـذكيـة الحيوان الـذي نهش فيـه الـطير ، فيجـري استصحاب عدم التـذكية ، بنـاءاً على أن الـطاهر هـو الدم المتخلف في الحيـوان المذكى بهذا العنوان ، فباستصحاب عدم تـذكية الحيـوان ، ينفى كون الـدم من

الطاهر ، وينقح به موضوع النجاسة .

وأما في الشك الثاني ، فالرجوع إلى قاعدة الطهارة في نفسها مبني على تشخيص أن موضوع النجاسة هل هو أمر وجودي ، أي كونه دماً لذي نفس سائلة ، أو أمر مطلق وخرجت منه عناوين وجودية ، كالبق والسمك ونحوها ؟ . فعلى الأول ، تكون الأصول مؤمنة ، بقطع النظر عن موثقة عمار ، وعلى الثاني ، يجري استصحاب عدم كون الدم من تلك العناوين الوجودية الخارجة ، فتثبت النجاسة .

وثانياً : أن الحمل على الحكم الواقعي ، هو مقتضى الظهور الأوَّلي . وما ادعي قرينة صارفة ، من لزوم وروده عملياً بلحاظ الفرد النادر ، مدفوع : بأن حصول الاطمئنان بأن الدم الذي على منقار الصقر من القسم النجس ليس أمراً غريباً ، لوضوح أن الصقر ليس طائراً أهلياً ، فهو يعيش في أجواء غير سكنية عادة ، وفي مثلها لا يتواجد اللحم المذكى المطروح لنهش الطيور . كما أن بيئة الواقعة إذا كانت بيئة صحراوية بعيدة عن البحر ، كما في كثير من المواضع ، فبالأمكان أن يحصل الوثوق بأن هذا الصقر لا يتيسر له سمك أو حوت . فالظروف إذن ، كثيراً ما تبعث على الاطمئنان بأن الدم من القسم النجس ، فلا محذور في الحمل على الحكم الواقعي .

وثالثاً : إنا لو سلمنا ندرة حصول الاطمئنان بأن الدم من القسم النجس ، فلا ضرر في ذلك ، إذا لم يكن المقصود من قوله : « فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب » ، بيان حكم آخر ، بل تأكيد نفس ما تقدم ، من عدم الاجتناب بحصر غايته ، بأن يرى الدم على منقار الطير ، فإن هذا بنفسه أسلوب عرفي للتأكيد على الاطلاق في المستثنى منه . وهو نظير ما وقع في فقرة أخرى من الرواية بالنسبة إلى حكم الدجاجة ، إذ رخص في سؤرها مع عدم العلم بالقذر ، ومنع معه إذ قال : إن كان في منقارها قذر فلا تتوضأ منه ولا تشرب منه ، وإن لم تعلم أن في منقارها قذراً توضأ منه واشرب ، والقذر هو النجس ، فليس الامام (ع) في هذه الفقرة بصدد بيان

النجاسة الظاهرية ، بل في مقام بيان أن الطهارة لا يرفع اليد عنها إلا بالعلم بالقذر ، تأكيداً على شمولها ورحابة صدرها .

الثانية : في توهم منافاتها لدليل الاستصحاب بالبيان المتقدم ، وتقريبه إما بدعوى : كونها معارضة لدليل الاستصحاب بالعموم من وجه ، لشمولها لصورة العلم بالدم سابقاً مع الشك في زواله . وإما بدعوى : كونها بحكم الاخص منه ، لأن الغالب هو العلم عادة بتلوث منقار الصقر ونحوه في وقت متقدم .

أما الدعوى الاولى فيرد عليها : انه لو سلم التعارض كذلك ، فدليل الاستصحاب مقدم في مادة الاجتماع ، إما لكونه بالعموم بلحاظ كلمة ابداً ، والعام مقدم على المطلق ولو للأظهرية . وإما لكونه اصلاً موضوعياً متضمناً للعلم تعبداً ببقاء الدم ، فيدخل بالحكومة تحت الجملة الثانية القائلة : « فان رأيت في منقاره دماً » ، بعد استظهار ان الرؤية مأخوذة باعتبار الكاشفية ، وكونها مساوقة للعلم بوجود الدم ، واستصحاب بقائه علم تعبدي بوجوده فعلاً .

وأما الدعوى الثانية فيرد عليها : ان وجود الدم على المنقار سابقاً وان كان معلوماً في الجملة، ولكن عدمه سابقاً معلوم في الجملة ايضاً، إذ من الواضح، ان منقار الطير لا يكون ملوثاً بالدم دائماً ، فيكون من توارد الحالتين ، ويتعارض الاستصحابان . هذا كله لو بني على ان الاستصحاب في نفسه يجري بقطع النظر عن الموثقة المعارضة .

ولكن قد يستشكل في جريانه : أما بناءاً على ان بدن الحيوان لا يتنجس بالنجاسة العَرَضية في حال وجود العين ، فلتعذر اجراء الاستصحاب في النجاسة العينية والنجاسة الحكمية .

أما في الاولى ، فلأن ابقاء الدم استصحاباً ، لا يثبت ملاقاة الماء للدم إلا بالملازمة .

وأما في الثانية ، فلعدم الحالة السابقة بحسب الفرض .

واما بناءاً على ان بدن الحيوان يتنجس بالنجاسة الحكمية ما دامت العين موجودة ، فقد يقال : بأجراء الاستصحاب في النجاسة الحكمية ، ويترتب على ذلك نجاسة الماء ، لأنه ملاق للمنقار بالوجدان ، وهو نجس بالاستصحاب ، فينجس الماء .

ولكن يشكل ذلك تارة : في خصوص الماء المطلق ، بناءاً على المختار ، من عدم انفعاله بملاقاة المتنجس ، فان الاستصحاب المذكور ، لا ينقح موضوع الانفعال فيه حينئذ .

واخرى : مطلقاً ، حتى بناءاً على ان المتنجس ينجس ، وذلك للعلم بان المنقار في المقام غير منجس بما هو متنجس ، لأن الدم ان كان باقياً ، فهو اسبق ملاقاة وتنجيساً للماء ، والمتنجس لا يتنجس ، وان لم يكن باقياً ، فلا نجاسة حكمية اصلاً .

وقد يدفع هذا الاشكال : بان مقتضى اطلاق دليل السراية ، ان الوجود الثاني للملاقاة منجس كالوجود الاول ، ولا يلزم من ذلك تعدد التطهير والغسل الواجب ، لأن أصالة عدم التداخل ، انما تجري في الاوامر المولوية ، لا الاوامر الارشادية إلى النجاسة ، لوضوح ان تعدد الارشاد إلى النجاسة ، لا يستوجب تعدد النجاسة المرشد إليها ، على ما اوضحناه اكثر من مرة .

وانما لا يلتزم بالاطلاق المذكور في دليل السراية ، لِلَّغوية بعد معلومية وحدة الغسل ، وهذا انما يتم ، فيما إذا لم يكن للمتنجس الثاني أثر عملي كما في المقام ، حيث يمكن بلحاظه اثبات النجاسة بالاستصحاب .

غير ان دفع اللَّغوية بمثل هذا الأثر ، قد لا يكون في محله ، لان المقصود بها اللَّغوية العرفية لا العقلية ، واللَّغوية العرفية لا تندفع إلا بأثر عرفي مصحح في مرتكزات العرف للجعل المذكور ، وليس الاثر العملي المقصود في المقام من

هذا القبيل . على انه لو سلم الدليل على تنجيس المتنجس ، فيشكل اطلاقه ـ حتى بقطع النظر عن اللّغوية ـ ، للوجود الثاني من الملاقاة ، كما يظهر بالتتبع .

واما المورد الثاني : للاستثناء ، فهو البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء ، إذ يحكم عليه بالنجاسة ـ كما يحكم بالناقضية ـ ، على خلاف اطلاق قاعدة الطهارة ، لروايات خاصة(١) . وتحقيق حال هذه الروايات دلالة وسنداً موكول إلى محله ، وانما نتكلم الآن ، بعد الفراغ عن تماميتها ، في امكان اثبات النجاسة بها في مقابل قاعدة الطهارة .

وقد ذهب صاحب الحدائق (قدس سره) ـ خلافاً للمشهور ـ ، إلى قصور روايات الاستبراء عن اثبات النجاسة الخبثية ، واختصاصها بإثبات الناقضية ، وهذا الاتجاه بالامكان تقريبه بأحد نحوين :

الأول : ان يقال : بقصور المقتضي في دلالتها ، لأن مفادها التعبد بالنقض ، ولا ملازمة بينه وبين التعبد بالنجاسة في مرحلة الحكم الظاهري .

والثاني : ان يقال : ـ بعد تسليم دلالتها بالاطلاق على التعبد بالنجاسة أيضاً ـ ، ان هذه الروايات ، معارضة لكل من دليل الاستصحاب وقاعدة الطهارة ، غير انها اخص من دليل الاستصحاب ، لانها منافية له بتمام مدلولها ، واما مع القاعدة ، فالنسبة بينهما العموم من وجه ، لأن القاعدة تثبت الطهارة ، ولا تنفي النقض ظاهراً ، وروايات الاستبراء تنفي الطهارة في البلل المشتبه ، ولا تتعرض لحال مشتبه آخر . وعليه ، فاما ان يقدم دليل القاعدة لكونه بالعموم ، ودلالة الروايات على النجاسة باطلاق التنزيل ، وإما ان يتساقطا في مادة الاجتماع ، ويرجع إلى اصول مؤمّنة أخرى ادنى مرتبة .

اما الاتجاه الاول فقد يجاب بعدة وجوه :

---

(١) لاحظ وسائل الشيعة ، باب ١٣ من ابواب نواقض الوضوء ، وباب ١١ من ابواب احكام الخلوة .

أولها : ما ذكره السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، من ان هذه الروايات دلت على ناقضية البلل المشتبه للوضوء ، وقد ثبت بالادلة القاطعة ، ان الناقض للوضوء من البلل منحصر بالبول ، فتدل هذه الروايات على ان البلل المشتبه بول ، فتثبت النجاسة الخبثية(١)

وهذا البيان بظاهره غريب ما لم يؤول على ما يأتي ، وذلك لأن هذين الدليلين ، ليسا في مرتبة واحدة لكي يجمع بينهما بالنحو المذكور ، ويضم أحدهما إلى الآخر في قياس فقهي ، فان أدلة حصر النواقض بالبول مفادها الحكم الواقعي ، وروايات البلل المشتبه تنظر إلى الحكم الظاهري المضروب كقاعدة في موارد الشك في ناقضية البلل ، فلا يلزم من ثبوت هذه الناقضية ظاهراً ـ مع عدم ثبوت البولية ـ ، ما ينافي أدلة حصر النواقض واقعاً بالبول ، لان الحصر الواقعي لا ينثلم إلا بجعل ناقض آخر واقعي كما هو واضح .

ثانيها : إنّ في روايات الاستبراء ما يتعرض للنجاسة الخبثية ، ففي موثقة سماعة قال : « سألته عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل أن يبول ، فيجد بللاً بعدما يغتسل . قال : يعيد الغسل ، فان كان بال قبل أن يغتسل فلا يعيد غسله ، ولكن يتوضأ ويستنجي »(٢) .

وتقريب الاستدلال : ان هذه الرواية تأمر بالاستنجاء من البلل المشتبه ، وهو ارشاد إلى الحكم بنجاسته ظاهراً .

وقد يناقش في ذلك ، بان الرواية واردة في بلل مشتبه يحتمل كونه منياً ، ولهذا أمر بالغسل منه إذا صدر قبل البول . والبلل المحتمل لكونه منياً ، تارة : يكون مردداً بين المني والبول ، وأخرى : يتردد بنحو يحتمل فيه غير البول والمني معاً . والامر بالاستنجاء يشمل كلتا هاتين الصورتين ، وهو انما يعارض قاعدة الطهارة ، بلحاظ اطلاقه للصورة الثانية ، لأن النجاسة في الصورة الأولى

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي الجزء الثالث ص ٤٣٥ .
(٢) الوسائل ، باب ٣٦ من ابواب الجنابة ، حديث ٨ .

معلومة ، فيكون التعارض بنحو العموم من وجه مع دليل قاعدة الطهارة . وسيأتي علاج ذلك في مناقشة الاتجاه الثاني .

ثالثها : وهو تطوير أو تأويل للتقريب الاول الذي نقلناه عن السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، وحاصله : ان مفاد روايات الإستبراء ، وان كان هو النقض الحدثي ، والتعبد بالحدث لا يلزم منه التعبد بالنجاسة أو البولية ، ـ فما أكثر التفكيك بين المتلازمات في مؤديات الأصول ، ولهذا لا يثبت بأصالة الحل في المائع المردد بين الخمر والخل ، خليته ـ ، غير ان هذا المعنى ينبغي التفصيل فيه ، بين ما إذا كان الدليل على الحكم الظاهري عاماً كأصالة الحل ، وما إذا كان رواية في موضوع خاص ، وبلحاظ أثر خاص .

ففي الأول ، لا يكون للدليل نظر إلى موضوع حكم بالخصوص ، فيثبت به الحكم الظاهري ، ولا يثبت به تعبداً موضوع الحكم الواقعي المماثل لذلك الحكم الظاهري ، لان التعبد يستكشف بقدر إفادة الدليل له . وفي الثاني ، لما كان دليل الحكم الظاهري مسوقاً بلحاظ تنجيز حكم واقعي معين ، وهو النقض واثباته تعبداً ، فبضم ارتكاز كون البول موضوعاً لهذا الحكم واقعاً ، وارتباط الحكم بالانتقاض به شرعاً ، يكون لدليل التعبد بالنقض ، ظهور عرفي ولو إلتزاماً في التعبد بالموضوع ، وإثبات البولية ظاهراً .

وعلى هذا ، فالمقتضي إثباتاً لاستفادة النجاسة من روايات الاستبراء تام .

يبقى علينا بحث الاتجاه الثاني ، القائل بايقاع المعارضة بين اطلاقها واطلاق القاعدة . ويمكن دفع ذلك .

تارة : بتقديم مفاد روايات الأستبراء ، لكونه بمثابة الأصل الموضوعي ، لانه يتكفل بالتعبد بالبولية ، إما بلحاظ الوجه الثالث المتقدم في دفع الاتجاه الاول ، وإما بلحاظ التعبير بالاستنجاء في موثقة سماعة ، المخصوص بمورد غسل البول باعتبار ملازمته الغالبية للنجو ، فالأمر بالاستنجاء يتكفل التعبد بالبولية .

(مسـألـة ـ ٣) الاقـوى طهـارة غسـالـة الحمّـام وان ظن نجاستها(١) ، لكن الاحوط الاجتناب عنها .

واخرى : بتقديمها لاستظهار الامارية بمناسبات الحكم والموضوع ، وكون الحكم بناقضية البلل المشتبه ، بلحاظ جعل العادة كاشفة عن تخلف شيء في المجرى وخروجه بعد ذلك . والتبعيض في الامارية بين النقض والنجاسة غير عرفي ، لان نسبة الكاشفية إلى الاثرين على نحو واحد ، ولا يفهم العرف فرقاً بين الاثرين من هذه الناحية. اللهم إلا زيادة اهتمام الشارع بأحدهما دون الآخر ، على نحو يحكم الكاشف الظني على الاصول المؤمِّنة من ناحية النقض ، لا على الاصول المؤمِّنة من ناحية النجاسة .

وثالثة : بتقديم الاطلاق في موثقة سماعة ، لان حملها على خصوص مورد العلم بكون الخارج بولاً او منياً ، حمل على فرد نادر ، فتكون بحكم الاخص من دليل قاعدة الطهارة .

(١) وذلك عملاً باطلاق قاعدة الطهارة ، غير انه قد يدعى وجود المقيد في الروايات الخاصة .

وقد يدعى في مقابل ذلك ، ان المقيد مبتلى بالمعارض ، فيرجع على فرض التكافؤ إلى اطلاق القاعدة . فهنا جهتان من البحث :

الجهة الأولى : في الروايات المدعى كونها مقيدة وهي عديدة :

منها : رواية حمزة بن احمد ، عن ابي الحسن الاول (ع) قال : « سألته ـ أو سأله غيري ـ عن الحمّام . قال : ادخله بميزر ، وغض بصرك ، ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام ، فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ، وهو شرّهم »(١) .

---

(١) الوسائل ، باب ١١ من ابواب الماء المضاف ، حديث ١ .

والاستدلال بها يتوقف على أمرين :

احدهما : ان يستظهر كون الملحوظ حيثية النجاسة ، لا حيثية كون الماء من الماء المستعمل ، ولو بقرينة عطف الناصب وولد الزنا على الجنب .

والآخر : ان يستظهر كون الملحوظ معرضية الماء لسؤر هؤلاء الموجب للشك ، لا كونه سؤراً بالفعل على أي حال ، وإلا فقد يدخل في معلوم النجاسة ، ولا ينفع للمستدل

والرواية ساقطة سنداً لعدم ثبوت وثاقة الراوي .

ومنها : مرسلة علي بن الحكم ، عن رجل ، عن أبي الحسن (ع) (في حديث) : « . . . انه قال : لا تغتسل من غسالة ماء الحمام ، فانه يغتسل فيه من الزنا ، ويغتسل فيه ولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت ، وهو شرّهم »[1] . وتقريب الاستدلال بها كما تقدم ، وسندها ساقط بالارسال .

ومنها : معتبرة عبد الله بن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله (ع) (في حديث) : « . . . قال : وإياك أن تغتسل من غسالة الحمّام ، ففيها تجتمع غسالة اليهودي ، والنصراني ، والمجوسي ، والناصب لنا أهل البيت ، فهو شرّهم ، فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب ، وإن الناصب لنا اهل البيت لأنجس منه »[2] .

وتقريب الاستدلال بها كما تقدم .

ومنها : رواية أخرى في طريقها ارسال ، تنتهي إلى ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمّام ، فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء ، وفيها غسالة

---

(١) نفس المصدر السابق ، حديث ٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ، حديث ٥ .

الناصب ، وهو شرُّهما ، إن الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب . . . »[١] .

وهناك رواية أخرى ، وهي معتبرة محمد بن مسلم ، عن احدهما (ع) : « قال : سألته عن ماء الحمّام فقال : أدخله بأزار ، ولا تغتسل من ماء آخر إلا ان يكون فيهم (فيه خ ل) جنب ، أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا »[٢] .

وقد تقدم الكلام عنها في بحث الماء المستعمل من هذا الشرح[٣]، وان المستظهر منها ، إرادة ماء الحياض الصغار من ماء الحمّام ، وعليه ، تكون خارجة عن محل الكلام ، وهو غسالة الحمّام ، أي المياه التي تتجمع في الحفرة نتيجة ما ينفق من ماء الحياض الصغار .

ولو سلم ورودها في محل الكلام ، فلا دلالة فيها على النجاسة ، لان عدم جواز الاغتسال ، كما يناسب ذلك ، كذلك يناسب افتراض محذور في الماء المستعمل . ومرد الفرق بين هذه الرواية والروايات السابقة من هذه الناحية ، إلى اقتصارها على ذكر الجنب ، على نحو لا يتم الامر الاول من الامرين المشار إليهما في تقريب الاستدلال .

واما الروايات السابقة ، فالاستدلال بها على تخصيص قاعدة الطهارة غير تام ، من ناحية ان كلمة الشرِّية ، المأخوذة في تلك الروايات ، ظاهرة في الحزازة المعنوية ، لأنها مقابلة للخير ، على عكس النجاسة المقابلة للنظافة ، فإنها ظاهرة في الحزازة المادية ، وهذا على الاقل ، يوجب اجمالاً في الروايات ، وعدم ظهورها في الحكم بالنجاسة بالمعنى المصطلح .

ومن ناحية ثانية : ان من جملة المذكورات في بعض تلك الروايات ، ولد

---

(١) نفس المصدر السابق ، حديث ٤ .

(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٧ من ابواب الماء المطلق ، حديث ٥ .

(٣) الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ١٤٤ ـ ١٤٨ .

الزنا ، ومن المعروف بين المسلمين طهارته ، وهذه المعـروفية والارتكـاز بنفسه ، يمكن ان يكـون بمثابـة القـرينـة المتصلة ، عـلى أن النـظر في النهي ليس إلى النجاسة ، بل إلى حزازة معنوية ، فيوجب الاجمال على أقل تقدير .

ومن ناحية ثالثة : ان الادلة التي دلت على طهـارة أهل الكتـاب ، بنفسها تشكل قرينة منفصلة ، على أن النهي في هذه الروايات تنزيهي .

ومن نـاحيـة رابعـة : انـه إن بني عـلى نجاسـة العنـاوين المـذكـورة في الروايات ، فيمكن دعوى الاطمئنان بنجاسة ما في الحفرة غالباً ، لان ماء الحفرة يتـراكم بعضه عـلى بعض ويبقى مدداً طـويلة ، فلا تكـون الروايـات المذكـورة معارضة لقاعدة الـطهارة ، إلا بلحـاظ فروض نـادرة يمكن الالتزام فيهـا بتقديم القـاعدة ، بـل لو بني عـلى ان المتنجس ينجس الماء القليـل ، فيمكن ان يدعى الجـزم بنجاسـة ماء الحفـرة دائماً ، لأن نفس الحفـرة متنجسـة ، وهي لا تـطهـر عادة ، او يجري استصحاب عدم تطهيرها ، فتكون منجسة لما يرد إليها من ماء .

الجهـة الثانيـة : في الروايـات المدعى نفيهـا للنجاسـة الـظاهـريـة الآنفـة الذكر ، وهي عديدة :

منها : رواية محمـد بن مسلم ، قال : « رأيت أبـا جعفر (ع) جـائياً من الحمـام ، وبينه وبـين داره قذر ، فقـال : لـولا مـا بيني وبـين داري مـا غسلت رجلي ، ولا يجنب ماء الحمام »(١) .

ومنهـا : روايـة زرارة قـال : « رأيت أبـا جعفـر (ع) يخـرج من الحمـام فيمضي كما هو ، لا يغسل رجليه حتى يصلّي »(٢) .

والروايتان معاً معتبرتـان سنداً . وأمـا من حيث الدلالـة ، فمصبُّ النظر فيهـا إلى ماء الحمـام المبثوث في الممـر ، وإلى أنه ليس بنجس ، وهـذا غير مـاء

(١) الوسائل ، باب ٧ من ابواب الماء المطلق ، حديث ٣ .
(٢) الوسائل ، باب ٩ من ابواب الماء المضاف ، حديث ٢ .

الغسالة المتجمع في الحفرة الذي يدعى اجراء اصالة النجاسة فيه ، فلا يمكن الإستدلال في المقام بمثل هاتين الروايتين ، إلا مع الجزم بعدم الفرق ، مع ان الفرق محتمل ، لأن احتمال نجاسة الماء الواقع في الممر ، رهين باحتمال أن يكون هذا الماء قد انحدر من جسد انسان نجس ، وأما النجاسة في ماء الحفرة ، فيكفي فيه أن يكون شيء منه قد انحدر من جسم انسان نجس إليه ، إذ بوقوعه فيها يتنجس تمام ماء الحفرة. ومن الواضح ، ان احتمال ان يكون هذا الماء الموجود في الممر فعلاً نجساً ، اضعف من احتمال أن يكون واحد على الأقل من المياه التي تجمعت في الحفرة نجساً . هذا إذا لم نقل بأن المتنجس ينجس الماء ، وإلا فالأمر كما ذكرناه سابقاً .

ومنها : معتبرة محمد بن مسلم قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الحمّام يغتسل فيه الجنب وغيره ، اغسل من مائه ؟ . قال : نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب ، ولقد اغتسلت فيه وجئت فغسلت رجلي ، وما غسلتها إلا بما لزق بها من التراب »(١) .

والاستدلال بها ، قد يكون بلحاظ صدرها ، وهو قول السائل : « الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغسل من مائه » ، بدعوى اطلاق ماء الحمام فيه لماء الغسالة .

وقد يكون بلحاظ قوله : « ولقد اغتسلت فيه » ، الظاهر في احتواء الماء له بقرينة الظرفية المناسب لماء الغسالة ، لا ماء الحياض الصغار .

وقد يكون بلحاظ قوله : « وما غسلتها إلا بما لزق بها من التراب » ، الظاهر في نفي المحذور من سائر الجهات .

ويرد على اللحاظ الأول : ظهور عنوان ماء الحمّام في الماء المعد للاستحمام ، وهو يختص بماء الحياض ، فلا يراد به مطلق ما في الحمام من

---

(١) المصدر السابق ، حديث ٣ .

ماء ، ليتمسك بإطلاقه لماء الغسالة .

ويرد على اللحاظ الثاني : ان الضمير في قوله : « ولقد اغتسلت فيه » ، يرجع إلى الحمّام لا إلى ماء الحمّام ، ولا أقل من الاحتمال الموجب لسقوط القرينة المدعاة .

ويرد على اللحاظ الثالث : أنه ناظر إلى الممر ، وبصدد بيان أن الاستطراق إنما أوجب الغسل لاستقذار عرفي ، لا لنجاسة شرعية .

هذا مضافاً ، إلى أنه لو تمت دلالة هذه الرواية بالاطلاق ، وتمت الروايات السابقة بنحو الخصوصية ، كانت مقيدة لهذا الاطلاق .

وأما لو تم الدليلان معاً بدون افتراض الأخصية ، فقد يجمع بينهما بحمل تلك الروايات على الرجحان والتنزه ، ولكنه لا يناسب مع لسان مثل هذه الرواية ، الذي لا يقتصر مفادها على نفي اللزوم ، بل تفيد بظاهرها نفي الموجب رأساً .

ومنها : رواية الواسطي ، عن بعض أصحابه ، عن أبي الحسن الماضي (ع) ، قال : « سئل عن مجتمع الماء في الحمّام من غسالة الناس يصيب الثوب . قال : لا بأس »[1] .

ومع الجمود على مدلول هذه الرواية ، لا يمكن جعلها معارضة لِحَاقِّ مدلول الروايات السابقة المستدل بها على المنع ، لأن مفاد تلك ، النهي عن الاغتسال ، ومفاد هذه الحكم بطهارة الثوب الملاقي ، والتفكيك بين الآثار في مرحلة الظاهر معقول . فلكي تتم المعارضة والقرينية ـ مثلاً ـ ، لا بد أن تضم دعوى الملازمة العرفية بين الحكم بطهارة الثوب ، وطهارة الماء الملاقي له في مرحلة الظاهر ، كالتلازم في مرحلة الواقع . والرواية على أي حال ساقطة سنداً بالارسال .

---

(١) الوسائل ، باب ٩ من أبواب الماء المضاف ، حديث ٩ .

(مسألة ـ ٤) يستحب رش الماء إذا اراد ان يصلي في معابد اليهود والنصارى مع الشك في نجاستها ، وان كانت محكومة بالطهارة(١) .

وعلى أي حال ، فقد اتضح من مجموع ما تقدم ، أن الصحيح ما في المتن .

(١) الكلام تارة : يقع في الحكم بالرش ثبوتاً واستحباباً ، وأخرى : في مورده . أما الكلام في الحكم فأصل ثبوته يستند إلى عدة روايات :

منها : صحيحة عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الصلاة في البِيَع والكنائس وبيوت المجوس . فقال : رش وصلِّ »(١) . وفي صحيحته الأخرى قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في البيع والكنائس . فقال : رش وصلِّ . قال : وسألته عن بيوت المجوس . فقال : رشها وصلِّ »(٢) .

وهذا المفاد يحتمل فيه بدواً : أن يكون الأمر بالرش بلحاظ الاستقذار المعنوي ، فيثبت حتى مع القطع بالطهارة الحسية . وأن يكون بلحاظ نجاسة الكنيسة بما هي كنيسة ، بالمعنى المصطلح من النجاسة ، وهذا يعني أنها نجاسة ذاتية ، غاية الأمر أنها تزول بالغسل كنجاسة الميت من الانسان . وأن يكون بلحاظ الشك في النجاسة المصطلحة العَرَضية ، وهذا ما عليه الماتن ، ولعله الذي فهمه المشهور من الأمر بالرش .

غير أن السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، استظهر الاحتمال الأول ، واستشهد له : بأن الرش مرتبة أدنى من الغسل ، فلا يكون مطهراً بل ناشراً للنجاسة ، وبأن الأمر به مطلق شامل حتى لصورة العلم بعدم النجاسة(٣) .

---

(١) و(٢) الوسائل للحر العاملي ، باب ١٣ من أبواب مكان المصلي ، حديث ٢ و ٤ .

(٣) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ١٩٣ .

ومـا أفيد مـوضع للنـظر . أما الاستشهـاد بأن الـرش ليس مطهـراً، فهو مـدفوع : بـأن الرش بمـرتبة منـه غسل بـلا إشكال ، والـذي يدل عـلى ذلك ، الروايات الآمرة بالـرش ولو استحبـاباً في مـوارد احتمال النجـاسة ، كصحيحـة الحلبي عن أبي عبـد الله (ع) في حـديث : «قـال : رأيتـه في المنـازل التي في طريق مكة يرش أحيانا موضـع جبهته ، يسجـد عليه رطبـاً كما هـو ، وربما لم يرش المكان الذي يرى أنه نظيف »[1] . فـإنها كالصـريحة في أن الحـزازة المنظور إليهـا والداعيـة إلى الرش ، هي القـذارة الماديـة التي تقابـل النظافـة لا القـذارة المعنوية ، وكذلك ما ورد من الروايـات الآمرة بـالرش والنضـح عند الصـلاة في مرابض البقر والغنم واعطان الابل[2] ، ويقرب منها ، الروايات الآمرة بالنضـح عنـد إصابـة الكلب للثوب إذا لم تجـد أثره[3] ، والـروايات الآمـرة بـرش ثـوب المجوسي عند الصلاة فيه[4] .

وأما أصل اختيار الاحتمال الأول ، فيبعـده ، ارتكاز أن القـذارة المعنويـة إنما تزول بزوال سببها ، وهو كون المكان محلّاً للباطل لا بـالرش ، فعـدم كون الـرش مناسبـاً للمطهـرية من القـذارة المعنويّة ، يبعـد الاحتمـال الأول ، بـل يـوجب ـ بمناسبـات الحكم والموضـوع ـ ، انسباق الـذهن إلى كون الـرش بملاك النجاسة العرضية التي يترقب عادة زوالها بالتطهير بالماء .

---

(١) الوسائل ، باب ٢٢ من أبواب مكان المصلي ، حديث ١ .

(٢) من قبيل معتبرة سماعة قال : «سألته عن الصلاة في اعطان الابل ، وفي مـرابض البقر والغنم ؟ فقال : إن نضحته بالماء وقد كان يابساً فلا بأس بـالصلاة فيهـا» الوسـائل ، بـاب ١٧ من أبواب مكان المصلي ، حديث ٤ .

(٣) من قبيل معتبرة علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : «سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشي على الثيـاب أيصلّي فيهـا ؟ قال : اغسـل ما رأيت من أثـرها ، ومـا لم تره بالماء» ثم قال : «وفي رواية أبي قتادة ، عن علي بن جعفر : والكلب مثل ذلك» الوسائل ، باب ٣٣ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ ـ ٣ .

(٤) من قبيـل معتبـرة الحلبي قـال : «سـألت أبـا عبـد الله عليـه السـلام ، عن الصـلاة في ثـوب المجوسي ؟ فقال : يرش بالماء» . الوسائل ، باب ٧٣ من أبواب النجاسات ، حديث ٣ .

وإذا تم هذا الظهور ـ ولو بضم مناسبات الحكم والموضوع ـ ، كان بنفسه مقيِّداً لاطلاق الأمر بالرش بصورة ترقب النجاسة واحتمالها ، فلا يتم الاستشهاد بالاطلاق لتعيين الاحتمال الأول في مقابل الثالث . وبعد استظهار الاحتمال الثالث ، يتعين حمل الأمر بالرش على الاستحباب ، لأن رش المكان المعلوم النجاسة ، ليس واجباً أو شرطاً في الصلاة فيه مع عدم سراية النجاسة ، ووجود مسجد طاهر للجبهة ، فضلاً عن المكان المشكوك حاله .

نعم لو حمل الأمر بالرش على الاحتمال الأول ، فلا بد من تكلف قرينة على نفي الوجوب .

وبالامكان الاستناد إلى قرينتين في نفي الوجوب :

إحداهما : معتبرة العيص بن القاسم قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن البِيَع والكنائس يصلّى فيها ؟ قال : نعم . وسألته هل يصلح بعضها مسجداً ؟ فقال : نعم »[1] .

والمناقشة فيها تارة : بأن الملحوظ نفي المحذور من حيث كونها بيعة وكنيسة ، لا من حيثية أخرى ، وأخرى : بأنها مطلقة قابلة للتقييد بالرش .

مدفوعة : بأن حيثية المعرضية للنجاسة ، لما كانت حيثية محفوظة غالباً في فرض السؤال ، فلا معنى لعدم نظر الجواب إليها ، إلا بأن يكون حيثياً بحتاً ، وهو خلاف الظاهر ، والتقييد بالرش ليس عرفياً ، إما لأن المنع المحتمل عرفاً ، إنما هو بمعنى لزوم الرش ، فكيف يقيد ما هو بظاهره بديل هذا المنع بالرش ، وإما لأن مؤونة التقييد بهذا القيد الذي فيه عناية فائقة خارجاً ، أشد من مؤونة حمل الأمر بالرش على التنزه .

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ١٣ من أبواب مكان المصلي ، حديث ١ .

الثـانيـة : روايــة حكم بن الحكم قـال : « سمعت أبـا عبـد الله (ع) يقول : وسُئِلَ عن الصلاة في البِيَع والكنائس فقال : صـلِّ فيها ، قـد رأيتها مـا أنظفها »(١) . الحديث ، وهذه الرواية سليمة عن المناقشتين السابقتين ، غير أنها ضعيفة سنداً بكلا طريقي الشيخ والصدوق(٢) .

وأما الكلام في مورد الحكم ، فقد ذكـر السيد الأستـاذ ـ دام ظله ـ : بأن الحكم لا يختص بمعابد الكفار ، بل يشمل دورهم أيضاً(٣) .

وهذا التعميم يمكن أن يقرب تـارة : بدعـوى إلغاء الخصـوصية للكنيسة والبيعـة ، بمناسبـات الحكم والموضـوع ، وأخرى : بـالتمسك بمـا ورد من الأمر بالرش في بيوت المجوس ، مع إلغاء خصوصية المجوسية(٤) .

وكلا التقريبين محل الاشكال .

أمـا الأول : فلا يتم عـلى مبنـاه ـ دام ظله ـ ، من حمـل الـرش عـلى أنـه

---

(١) الوسائل ، باب ١٣ من مكان المصلي ، حديث ٣ .

(٢) أما الصدوق ، فرواها عن صالح بن الحكم ، الذي ضعَّفه النجاشي واما الشيـخ ، فرواهـا عن حَكَم بن الحَكَم ، وهو مجهول .

وقد يصحح ما رواه الشيخ إما بدعوى : الوحـدة بين الحكم بن الحكم والحكم بن حكيم الـذي وثقه النجاشي ، كما في معجم رجال الحديث ، الجزء السادس ، ص ١٦٦ ، ولكن ترجمـة الشيخ في رجـاله ، للحكم بن الحكم ، والحكم بن حكيم ، كـل منهـما في عنـوان مستقـل ، ظـاهـر في التعدد ، ولا قرينـة تامة على خـلافه . وامـا بدعـوى : أن الراوي هنـا الحكم بن حكيم الثقة ، لتطابق نسخ التهذيب على ذلـك ، ولوجـودها كـذلك في الـوافي ، المجلد الثاني ، ص ٧٢ ، ولـه طريق صحيح إلى التهذيب ، ولكن التطابق منخرم بورودهـا عن الحكم بن الحكم في الوسـائل ، باب ١٣ ، من أبواب المصلي ، حديث ٣ ، وفي تفسير البرهان ، المجلد الثاني ، ص ٤٤٤ ، وفي المعتبر ، ص ١٥٨ ، وأما نقل الوافي بطريق صحيح ، فمعارض بنقل صـاحب الوسـائل بـطريق صحيح ذكره في خاتمة الوسائل ، وبنقل صاحب البرهان بطريق صحيح ذكره في آخر البرهان .

(٣) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي . الجزء الثاني ص ١٩٣ .

(٤) من قبيل معتبرة عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سـألته عن الصـلاة في البيع والكنائس وبيوت المجوس ؟ فقال : رش وصلِّ » . الوسائل ، باب ١٣ من أبواب مكان المصلي ، حديث ٢ .

(مسألة ـ ٥) في الشك في الطهارة والنجاسة لا يجب الفحص ، بل يبنى على الطهارة إذا لم يكن مسبوقاً بالنجاسة ، ولو امكن حصول العلم بالحال في الحال[١] .

بلحاظ القذارة المعنوية ، لوضوح أن القذارة المعنوية في المعابد الباطلة ، لعلها أشد بمرّات منها في بيوت سكنى الرواد لتلك المعابد . نعم ، قد يتم ذلك ، بناءاً على أن يكون الرش بلحاظ المعرضية للنجاسة العرضية .

وأما الثاني : فيرد عليه : أولاً : ان إلغاء خصوصية المجوسي لا يوجد ارتكار يقتضيه ، خصوصاً على مبناه ، من حمل الرش على لحاظ القذارة المعنوية ، لأن احتمال كون المجوسية أشد قذارة بهذا المعنى ، موجود ، فكيف يتعدى منه إلى الكتابي بالمعنى الأخص . وثانياً : أن عبارة : بيوت المجوس ، يحتمل أن يراد بها بيوت النار ، التي هي بالنسبة إلى المجوس كالبيع والكنائس بالنسبة إلى اليهود والنصارى ، كما يناسبه عطفها عليها في بعض تلك الروايات[١] ، وإضافتها إلى المجوس ، كجماعة ، لا إلى المجوسي كفرد . ومما يشهد لامكان التفكيك بين بيت المجوسي وبيت النصراني واليهودي ، رواية أبي أسامة ، عن أبي عبد الله (ع) : « قال : لا تصل في بيت فيه مجوسي ، ولا بأس بأن تصلي وفيه يهودي أو نصراني »[٢] . والرواية وإن كانت ضعيفة سنداً[٣] ، ولكنها تكفي للتأييد وإثبات احتمال التفكيك .

(١) إما تمسكاً بإطلاق دليل قاعدة الطهارة ونحوه من أدلة الأصول المؤمّنة ، التي لا مقيد لها بالفحص في الشبهات الموضوعية ، أو استناداً إلى لسان مخصوص من ألسنة القاعدة ، من قبيل لسان : « ما أبالي أبَوْل أصابني أو ماء إذا

---

(١) كما في معتبرة عبد الله بن سنان المتقدمة .

(٢) الوسائل ، باب ١٦ من مكان المصلي ، حديث ١ .

(٣) لأن في سندها أبا جميلة ، وهو لم يثبت توثيقه .

لم أعلم »[1] . فإنه لو شكك في اطلاق أدلة الأصول العامة ، وادعي أن الغاية فيها ليست هي العلم بالفعل ، بل العلم كلما أريد تحصيله ، فلا يتطرق مثل هذا التشكيك إلى هذا اللسان ، لوضوح أنه في مقام بيان عدم الاهتمام بالواقع المحتمل، المساوق لعدم لزوم الفحص عنه بأي مرتبة من مراتب الفحص، حتى ما لا يعتبر من تلك المراتب فحصاً عرفاً ، لأن مدرك عدم الوجوب ، ليس دليلاً قد أخذ في موضوعه عنوان الفحص ، ليجمد على حدود هذا العنوان ، بل ما عرفت .

وتتمة الكلام في المسألة تترك إلى موضعها من علم الأصول .

(١) كما في معتبرة حفص بن غياث ، المروية في الوسائل ، باب ٣٧ من أبواب النجاسات ، حديث ٥

فصـــل

طريق ثبوت النجاسة او التنجس ، العلم الـوجداني ، او البينـة العـادلة . وفي كفـايـة العـدل الـواحـد إشكـال ، فـلا يتـرك مـراعـاة الاحتياط . وتثبت أيضاً بقـول صاحب اليـد[1] ، بملك ، أو اجارة ، او اعارة ، أو امانة ، بل او غصب[2] .

---

(١) تقدم في الجزء الثاني من هذا الشرح[1] ، الكلام عن وسـائل إثبـات النجـاسة ، وإثبـات حجيـة الأمـور المـذكـورة ، من العلم ، والبينـة ، وشهـادة الثقة ، وقول صاحب اليد ، فلاحظ ما ذكرناه هناك .

(٢) تقـدم منا إثبـات حجية قـول صاحب اليـد كبرويـاً[2] ، واستعراض مسلكين في إثباتها ، أحدهما : الاستدلال بالسيرة على ذلك ، إما بادعـاء قيامهـا على ذلك بنحو ابتدائي ، أو بـارجاعهـا إلى سيرة أعم ، أو إلى قـاعدة : أن من ملك شيئاً ملك الاقرار به . والآخر : الاستدلال بالروايات . وقـد محّصنا كـلا المسلكين بالنحو الذي تطلّبه المقام ، وبقيت بعض التفاصيـل ، بعد الفـراغ عن كبـرى حجية قـول صاحب اليـد، تعرض السيـد الماتن (قـدس سـره) لبعضهـا

---

(١) صفحة ٧٧ ـ ١١٣ .

(٢) الجزء الثاني من هذا الكتاب ، ص ١٠٢ ـ ١١٣ .

هنـا ، من قبيل أنها هـل تشمل قـول الغاصب ، أو تختص بقـول صاحب اليـد الشرعية ؟ .

والكلام في هذه التفاصيل يقع في عدة جهات :

الجهـة الأولى : في سعة دائـرة الحجية من حيث أقسـام اليد . فـإن اليـد تـارة : تكـون شـرعيـة ، وأخـرى : يـد الغـاصب . كـما أنها تـارة : تكـون استقلالية ، وأخرى : ضمنية ، كيد الشريك .

أمـا من الناحيـة الأولى : فـالـظاهـر التعميم ، وتفصيله : أن المـدرك في الحجية على ما تقدم ، هو السيرة العقـلائية المنعقـدة على العمـل بخبر صـاحب اليد ، بنكتة الأخبرية ، وهذه النكتة ليس لشرعية اليـد دخل فيهـا ، كما أنـه لا يكفي فيهـا مجرد كـون الشيء مملوكاً للشخص شـرعاً ، أو داخـلاً تحت سلطانـه خارجاً ، بـل هي متقومـة باليـد ، بمعنى كون الشيء تحت تصـرفه ومبـاشرتـه ، وهذا معنى محفوظ حتى في الغاصب .

نعم ، لو كان مدرك الحجية الاخبار ، وقطعنا النظر عن تحكيم المرتكزات العقلائية في مفادها ، فقد يدعى قصـور اطلاقهـا عن الشمول للغـاصب . وقد يكون الأمر كذلك ، لو كان المدرك هو السيرة ، بمعنى بناء المتشرعة خـارجاً ، لا بمعنى السيـرة العقلائيـة ، لأن الجزم بـوجـود بنـاء متشـرعي عـلى العمـل بقـول الغاصب ، صادر من المتشرعة بما هم متشرعة ، في غاية الاشكال ، وهذا خلافاً للسيـرة العقلائيـة ، التي يـدور تشخيص سعتهـا مـدار سعـة نكـاتهـا المـرتكـزة الممضاة .

وأما من الناحية الثانيـة : فالـظاهر التعميم أيضـاً . ولا يقاس المقـام على قبول قول صاحب اليد إذا ادعى ملكيـة ما تحت يـده ، حيث لا يثبت لصاحب اليد الضمنية ، ، إلا ملكية النصف ، وذلك لأن اليـد التي هي موضـوع قاعـدة اليد ، المثبتة للملكية بمعنى الحيازة والسيطرة ، ومن الواضح ، أن الشريك ليس

متسلطاً على تمام المال .

وأما اليد التي يكون إخبار صاحبها حجة في المقام ، فهي يد المباشرة والتصرف ، ومن الواضح ، أن الشريك يمارس تمام المال من خلال تصرفه في النصف المشاع ، فتجري بشأنه نكتة الأخبرية ، التي هي ملاك الحجية في المرتكز العقلائي .

الجهة الثانية : في سعة دائرة الحجية من حيث أقسام الخبر . لأن خبر صاحب اليد تارة : يكون قبل الاستعمال ، وأخرى : بعد الاستعمال والخروج عن يده ، وثالثة : بعد الاستعمال مع بقاء اليد .

والحالة الأولى : هي المتيقنة من دائرة الحجية .

وأما الحالة الثانية : فقد استشكل في حجية خبر صاحب اليد فيها جماعة من الفقهاء[١] .

وهذا الاستشكال قد يكون بتقريب : أن حجية خبر صاحب اليد ، فرع فعلية الموضوع لهذه الحجية ، فما لم تكن اليد فعلية ، لا يكون الخبر خبراً من صاحب اليد ليشمله دليل الحجية .

وقد يكون بتقريب : مقايسة المقام بإخبار صاحب اليد بعد بيعه للمال ، بأنه كان لزيد مثلاً ؛ ففي كل من المقامين ، لا يقبل قول صاحب اليد الصادر منه بعد انتفاء اليد ، ويقبل منه حالة وجود اليد ، لأنه يصدِّق فيما يرجع إلى ما تحت يده بالفعل من خصوصيات .

وقد يكون بتقريب : مقايسة المقام بإقرار الشخص بما يكون مسلطاً عليه من تصرف ، فكما أن إخبار الزوج بالرجوع السابق لا يقبل منه إذا وقع الاخبار بعد انتهاء العدة ، كذلك إخبار صاحب اليد بالنجاسة بعد خروج الشيء عن حيازته

---

(١) كالعلامة (رحمه الله) في التذكرة ، على ما نقل عنه في مفتاح الكرامة ، المجلد الأول ، ص ١٣١ ، حيث قال : « ونص في التذكرة على أن اخباره بالنجاسة ان كان قبل الاستعمال قُبِلَ ، وإلا فلا » .

أما التقريب الأول فيرد عليه : أن هـذا إنما ينـاسب افتراض دليـل لفظي على حجية خبر صاحب اليد بهذا العنـوان ، والجمود عـلى حاق مفـاده ، غير أن الصحيـح ، ثبوت الحجيـة المذكـورة بدليـل لبي وهو السيـرة العقلائيـة ، بنكتة الأخبرية كما ذكرنا سابقاً ، فلا بد من الرجـوع إلى مرتكـزاتها ، ومـدى سعتها ، ولا ينبغي التشكيك في أنها ما دامت بنكتـة الأخبريـة ، فلا يفـرق فيها بـين بقاء اليد وارتفاعها ، ما دام الخبر ناظراً إلى ظرف فعلية اليد .

وأما التقريب الثاني : فهو مبني على ارجاع الحجية لكل من إخبار صاحب اليـد على المـال بأنـه لزيـد ، وإخباره بـأنه نجس ، إلى كبـرى واحدة ، وهي : حجية الشهادة من صاحب اليد ، فيـما يرجـع إلى ما في يـده من خصوصيـات ، وحيث ان شهادته بأن المال لزيد لا تقبـل منه بعـد إخراجـه للمال من حـوزته ، فيقال : بأن شهادته بالنجاسة كذلك أيضاً .

ويرد عليه أولاً : ما ذكرناه في محله ، من أن ثبوت كون المال لزيد بإخبار صاحب اليد بذلك ، ينحل إلى إقرار بـأن المال ليس لـه ، وشهادة بـأنه لـزيد ، فإن بني على أن هـذه الشهادة حجـة ، كما بنى عليـه في المستمسك[١] ، ـ زائـداً على حجية الاقرار ـ ، بملاك أنه صاحب يد ، أمكن ارجاع الحجيتـين إلى كبرى واحـدة ، وتنظير إحـداهما بـالأخرى في السقـوط بعـد انتفـاء اليـد .

ولكن قد نبني على ما حققناه في محله[٢]، من ان ثبـوت كون المـال لزيـد باخبار صاحب اليد بذلك، ليس من باب حجية الشهادة، بل من باب التلفيق بين الاقرار واليد، حيث ان اليد لها مدلولان عرفيان ثابتان بها شرعاً، أحدهما: أن المال ليس لأحد غير صاحب اليد ، والآخر : أن المال لصاحب اليد ، والمفاد الثاني ، يسقط بالاقرار الحاكم على اليد ، وأما المفاد الأول ، فلا موجب لسقوطه بالنسبة إلى غير زيد ، فينفى بـه مالكيـة غير زيـد ، وإنما يسقط نفيـه لمالكيـة زيد ، لأن

(١) المستمسك للامام الحكيم الجزء الأول ، ص ٢٠٨ ، من الطبعة الرابعة .
(٢) الجزء الثاني من هذا الشرح ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

حجية اليد مشروطة بعدم اخبار صاحبها على خلافها ، وينتج بضم الاقرار إلى اليد ، أن المال ليس لصاحب اليد ، وليس لآحد اخر سوى زيد ، فيتعين كونه لزيد ، إما لحجية الدلالة الالتزامية بهذا المقدار ، أو لأنه يدخل في كبرى الدعوى بلا معارض . وعلى هذا الأساس ، إذا باع صاحب اليد ماله ، ثم أخبر بأنه كان لزيد مثلاً ، يكون من الواضح عدم ثبوت ذلك بهذا الاخبار ، إذ لا يمكن التلفيق المذكور ، حيث لا يوجد ما ينفي كون المشتري مالكاً ، لأن اليد السابقة تؤكد هذه الملكية في طول ملكية صاحب اليد ولا تنفيها ، والإخبار اللاحق ليس حجة في نفسه من باب الشهادة كما هو المفروض .

وبناءاً على ذلك ، لا معنى لجعل شهادة صاحب اليد بالنجاسه ، وإخباره بأن المال لزيد ، من باب واحد ، لما عرفت ، من أن هذا الاخبار ليس حجة من باب الشهادة ، بل من باب التلفيق بين اليد والاقرار ، فالقول بأن هذا الاخبار ليس حجة بعد خروج المال عن اليد ، لعدم إمكان التلفيق المذكور ، لا يستلزم عدم حجية الشهادة بنجاسة الشيء بعد خروجه عن اليد ، بل لا بد من النظر إلى ما دل على حجية هذه الشهادة على النحو الذي عرفت .

وثانياً : أنا لو سلمنا رجوع الحجية في كل من الموردين إلى كبرى واحدة وهي : أن شهادة صاحب اليد حجة فيما يرجع إلى ما في حوزته ، ولكن حيث ان هذه الكبرى ثابتة بسيرة العقلاء ومرتكزاتهم ، فلا بعد في أن يكون الارتكاز في بعض موارد تلك الكبرى ، مساعداً على بقاء الحجية حتى بعد انتفاء اليد ، دون بعض آخر . فبالنسبة إلى إخبار صاحب اليد بأن المال لزيد ، إذا صدر منه هذا الاخبار والمال في حوزته ، فلا يوجد من قبله ما يناقضه ، فيكون حجة ، وأما إذا تصرف المالك فوهبه لعمرو ، ثم أخبر بأن المال كان لزيد ، فالشهادة هنا يوجد ما يناقضها من قبله ، وهو ظهور تصرفه السابق في نفي كون المال لزيد ، فمن هنا يتجه افتراض التفصيل ، وعدم حجية الاخبار المتأخر بما هو شهادة ، وإن كان حجة بما هو إقرار ، وبمقدار ما يقتضيه قانون الاقرار . وهذا

بخلاف الاخبار عن النجاسة ، فإنه لا يوجد ما يناقضه من قبل صاحب اليد ، سواءاً صدر منه حال فعلية اليد أو بعد انتفائها ، فلا غرو إذا افترضنا اطلاق الحجية هنا .

نعم لو كان قد صدر منه ما يدل بظاهره قولاً أو فعلاً على الاخبار عن عدم النجاسة ، فيلتزم بعدم الحجية للتعارض .

واما التقريب الثالث : فيرد عليه ما عرفت في محله[1] : من أن قبول خبر صاحب اليد في اثبات النجاسة ، ليس من صغريات قاعدة : مَنْ ملك شيئاً ملك الاقرار به ، فلا يصح أن يقاس بمواردها ، لان تلك القاعدة ، ليست الا مجرد توسيع لقاعدة : ان اقرار العقلاء على أنفسهم نافذ ، الناظرة إلى الآثار التحميلية ، فلا تشمل اثبات الطهارة والنجاسة ، ولو فرض اخذها كقاعدة مستقلة ، فمفادها نفوذ الاقرار بما يملك ، فمن يملك البيع أو الطلاق ، ينفذ اقراره به ، والاقرار في المقام تعلق بالنجاسة ، ولا معنى لملكها .

ودعوى : ان المالك لشيء يملك تنجيسه ، فينفذ اقراره بالتنجيس .

مدفوعة : بأن لازم تطبيق القاعدة على هذا النحو ، نفوذ الاقرار المذكور من كل من له ان ينجس الشيء ، ولو لم يكن في حيازته ، او ملكاً له ، كما لو كان مأذوناً من قبل المالك في ذلك ، ولازمه أيضاً ، نفوذ الاقرار من المالك بالتنجيس ، لا بوقوع النجاسة فيها ، لان ما يملكه هو ذاك .

وكل ذلك واضح البطلان ، وهو يكشف عن ان قاعدة : مَنْ ملك شيئاً ملك الاقرار به ، انما هي في ملك التصرفات المعاملية ، التي يتصور لها نفوذ وصحة وبطلان ، لا ان كل من له ان يعمل شيئاً يصدَّق في اخباره به ولو كان اجنبياً عن ذلك . وعليه ، فلا موجب لمقايسة المقام بموارد القاعدة المذكورة .

فالصحيح ، ما عليه السيد الماتن ـ قدس سره ـ ، من حجية إخبار

---

(١) الجزء الثاني من هذا الشرح ، ص ١٠٣ .

صاحب اليد اذا صدر منه بعد ارتفاع يده ، وكان ناظراً إلى زمان فعلية اليد ، وذلك ، لان السيرة العقلائية على العمل به شاملة لهذا الفرض ، لانحفاظ نكتتها الارتكازية فيه وهي الاخبرية .

ويؤيد ذلك : امكان دعوى الاطلاق في بعض الروايات المستدل بها على الحجية أيضاً ، كمعتبرة عبد الله بن بكير قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل اعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه ، وهو لا يصلّي فيه . قال : لا يعلمه . قال : قلت : فإن أعلمه . قال يعيد »(١) ،حيث ان الاخبار هنا يفرض بعد الاستعارة المساوقة لانتفاء اليد ، فان انتقال الثوب بالإستعارة، يوجب انتفاء اليد بالمعنى المقصود في المقام ، وهو الممارسة والتصرف ، وان كانت اليد بالمعنى المراد في قاعدة اليد باقية .

غير ان الاستدلال بالروايات غير تام كما تقدم في محله(٢) .

ثم انه لو لم يتم اطلاق في دليل الحجية ، امكن التمسك باستصحاب الحجية الثابتة حال فعلية اليد ، بناءاً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وصحة اجراء الاستصحاب التعليقي .

ومن مجموع ما ذكرناه ، ظهر حكم الحالة الثالثة ، وهي ما إذا كان الاخبار بعد الاستعمال مع فعلية اليد ، فانه حجة على ضوء ما تقدم ، بل لو قيل بعدم حجيته بلحاظ الاستعمال السابق ، مع كونه حجة بلحاظ الاستعمال اللاحق ، للزم التفكيك بين الوضوء السابق من الحوض الذي اخبرصاحبه الآن بانه نجس ، والوضوء اللاحق ، مع ان هذا التفكيك على خلاف المرتكز العقلائي ، الملحوظ فيه جهة كاشفية الاخبار ، التي نسبتها إلى كل من الوضوءين على نحو واحد .

---

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٤٧ من ابواب النجاسات ، حديث ٣ .

(٢) الجزء الثاني من هذه البحوث ص ١٠٧ ـ ١١٢ .

ثم ان اخبار صاحب اليد ، قد يكون ناظراً إلى زمان ما قبل وقوع الشيء في يده ، فهل يقبل او يشترط ان يكون المخبر به معاصراً لليد زماناً ؟ . الظاهر هو الثاني ، لان المدرك هو السيرة العقلائية ، ونكتتها الاخبرية النوعية ، ولا اخبرية كذلك في المقام بلحاظ ذلك الزمان . ومجرد ان الشيء انتقل إلى حوزته وملكه بعد ذلك ، لا يؤثر في درجة كاشفية خبره عمّا مضى ، فلو التزم بانه يؤثر في حجية اخباره ، لكان مقتضاه حمل الحجية على التعبد الصرف ، وهو خلاف المرتكزات العقلائية . نعم لو بني على التمسك بالروايات ، والجمود على مداليلها بدون تحكيم للمرتكزات العرفية عليها ، امكن التمسك باطلاق بعضها لاثبات الحجية في المقام .

وعلى ضوء ما تقدم ، يمكن ان نعرف ايضاً : ان صاحب اليد إذا اخبر بنجاسة ما في يده ، بدعوى مبنية على منشأ نسبته إليه وإلينا على نحو واحد ، فلا يعلم بشمول دليل الحجية لمثل ذلك ، فلو قال ـ مثلاً ـ : عباءتي نجسة لانها وقعت على عباءة فلان فتنجست بها ، فهذا الكلام لا يثبت به نجاسة عباءة فلان جزماً ، لعدم كونه صاحب اليد عليها ، ولكن هل يثبت بها نجاسة عباءته ؟ ، الاقرب العدم ، لأن نكتة الاخبرية النوعية غير محفوظة حينئذ ، وانما تحفظ في غير هذه الصورة .

الجهة الثالثة : في سعة دائرة الحجية لاقسام صاحب اليد ، وهي تشتمل على مسائل :

الأولى : في انه هل تختص الحجية بالثقة او تشمل غيره ؟

والجواب واضح ، وهو عدم الاختصاص ، سواءاً استندنا في الحجية إلى السيرة العقلائية ، او إلى الروايات ، لان العنوان المأخوذ فيها عنوان صاحب اليد ، ولو قيد بالثقة لزم ـ بعد البناء على حجية خبر الثقة مطلقاً ـ ، الغاء خصوصية كونه صاحب يد رأساً ، وهو على خلاف الارتكاز والظهور .

نعم في روايات البختج[1] ، قد أخذ فيها ما يدل على اعتبار الوثاقة ، وسوف نتعرض لها في المسألة الاخيرة ان شاء الله تعالى .

الثانية : في انه هل تختص الحجية بالمسلم او تشمل الكافر ؟ .

وتحقيق ذلك : انا اذا بنينا على المدرك العقلائي ، وان نكتته الاخبرية النوعية كما تقدم ، فلا يفرق بين المسلم والكافر ، فان كونه أخبر بوقوع الدم على عباءته لا دخل لاسلامه وكفره في ذلك .

نعم هنا امران :

احدهما : ان الكافر يكون عادة جاهلاً بالاحكام والمصطلحات الشرعية ، فلا معنى لشهادته بالنجاسة ، وهو جاهل بمغزاها الشرعي ، بخلاف الشهادة بأسبابها .

الثاني : ان كفر صاحب اليد ، قد يكون قرينة على انه ليس جاداً في شهادته ، بل هازلاً أو متهكماً ، او محرجاً ، وهذا معناه وجود القرينة على التهمة في اخباره ، وقيام القرينة على التهمة ، تمنع عن الحجية مطلقاً . وكلا هذين الامرين لا اختصاص لهما بالكافر ، بل يمكن افتراضهما في المسلم البعيد عن دينه والمستهتر بشريعته ، ومرجعها إلى عدم تمامية الصغرى احياناً ، لا إلى التفصيل في كبرى الحجية .

وإذا بنينا على الاستدلال بالروايات ، فقد يقال : تارة : بوجود ما يدل على اشتراط الاسلام ، ويقال تارة اخرى : ـ بعد فرض عدم الدال على التقييد ـ ، انه لا اطلاق في الروايات للكافر ، وهو يكفي في منع الحجية .

اما الدعوى الاولى : فقد يستشهد لها برواية الجبن[2] ، التي قال فيها

(١) لاحظ وسائل الشيعة للحر العاملي ، باب ٧ من ابواب الاشربة المحرمة .

(٢) وهي رواية بكر بن حبيب قال : « سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الجبن ، وانه توضع فيه الانفحة من الميتة ؟ قال : لا تصلح ، ثم ارسل بدرهم فقال : اشتر من رجل مسلم ولا تسأله =

الامام (ع) : « اشتر من رجل مسلم » .

ويندفع ذلك : بان هذا التقييد ، كان بلحاظ دخل الاسلام في ظهور حال البيع الصادر من بائع الجبن في كونه مذكى ، لا بلحاظ دخله في حجية اخباره .

واما الدعوى الثانية : فتقريبها : ان الروايات لا اطلاق فيها ، كما يظهر بمراجعة ما تقدم منها ، عند البحث عن اصل الحجية ، فروايات بيع الدهن المتنجس الآمرة بالاخبار[1] ، المتيقن منها اخبار السائل الراوي وهو مسلم ، ورواية شراء الجبن[2] ، اخذ فيها قيد الاسلام ، ورواية إعارة الثوب ممن لا يصلي في الثوب[3] لا تعم غير المسلم ، لانها فرضت المعير مصلياً . . . وهكذا ، ولكن توجد رواية واردة في المشركين خاصة ، إذا تمت دلالتها كانت دالة على التعميم ، وقد ورد فيها : « عليكم انتم ان تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتم يصلّون فيه ، فلا تسألوا عنه »[4] . فاذا بني على ان المقصود من السؤال ، السؤال من المشركين والتعبد بالجواب ، فهي واردة في غير المسلم .

الثالثة : في أن الحجية هل تختص بالبالغ ، او تشمل غيره إذا كان مميزاً . والكلام عن ذلك ، تارة : حول تمامية المقتضي اثباتاً في دليل الحجية للشمول . واخرى : حول وجود المانع عن الاخذ بإطلاقه لو تم في نفسه . فهنا مقامان :

= عن شيء » . الوسائل ، باب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة ، حديث ٤ . ومضافاً إلى المناقشة الدلالية فهي ضعيفة السند ببكر بن حبيب ، لانه لم يوثق .

(١) من قبيل معتبرة معاوية بن وهب ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « في جرذ مات في زيت ، ما تقول في بيع ذلك ؟ فقال : بعْه وبيِّنه لمن اشتراه ليستصبح به » . الوسائل ، باب ٦ من ابواب ما يكتسب به ، حديث ٤ .

(٢) مرت في هامش ص ٨١ من هذا الكتاب .

(٣) مرت في ص ٧٩ .

(٤) الوسائل ، باب ٥٠ من ابواب النجاسات ، حديث ٧ .

اما المقام الأول : فتفصيله : ان المدرك إذا كان هو السيرة العقلائية ، فمرتكزاتها تأبى عن دخل البلوغ على نحو الموضوعية في الحجية . نعم ، قد يكون دخيلاً بوصفه طريقاً إلى احراز النضج والرشد ، ونحن نتكلم الآن مع فرض احراز ذلك في غير البالغ .

وإذا كان المدرك هو الأخبار ، فلا بد من ملاحظة دلالاتها اللفظية ، ووجود الاطلاق في جملة منها مشكل ، لو قطع النظر عن المناسبات العقلائية للحكم ، لان عنوان الرجل مأخوذ فيها إما سؤالاً ، وإما جواباً ، وإما بحكم كون مورد الحجية ، فرض صدور الاخبار من الراوي المخاطب ، وهو بالغ ، فلا يمكن التعدي إلى الصبي ، لعدم صدق عنوان الرجل عليه ، بل قد يشكل حينئذ الاطلاق للمرأة ايضاً .

نعم هناك ما لا بأس بالتمسك باطلاقه لو تمت دلالته ، من قبيل ما ورد من قوله : «عليكم انتم ان تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك»[1] . فان عنوان المشرك ، مطلق يشمل البالغ والصبي المشرك ، ومزاولة الصبيان للبيع امر معروف ، فلا ينصرف عنه الدليل .

واما المقام الثاني : فقد يستشهد للتقييد تارة : برواية عبد الاعلى ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الحجامة أفيها وضوء ؟ . قال لا ، ولا تغسل مكانها ، لان الحجّام مؤتمن إذا كان ينظفه ، ولم يكن صبياً صغيراً »[2] . واخرى : بحديث رفع القلم عن الصبي[3] . وثالثة : بما دل على ان عمد الصبي خطأ[4] .

---

(١) الوسائل ، باب ٥٠ من ابواب النجاسات ، حديث ٧ .

(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٥٦ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

(٣) من قبيل رواية ابن ظبيان في حديث : « فقال علي عليه السلام : اما علمت ان القلم يرفع عن ثلاثة : عن الصبي حتى يحتلم .. » الوسائل ، باب ٤ من ابواب مقدمة العبادات ، حديث ١١ .

(٤) من قبيل معتبرة اسحاق بن عمار ، عن جعفر ، عن ابيه : « ان علياً عليه السلام كان يقول : =

اما الاستشهاد بالأول : فهو مبني على ان يراد بكلمة : (صغيراً) مجرد تأكيد وتوضيح ، لا تقييد الصبي بقسم خاص منه ، والا أمكن حمله على غير المميز بمناسبات الحكم والموضوع ، ويكفي الاجمال واحتمال ذلك ، لعدم تمامية الاطلاق في عقد المستثنى للمميز . هذا إضافة إلى سقوط الرواية سنداً[1] .

وأما الاستشهاد بالثاني : فيدفعه ـ بقطع النظر عما تقدم من المناقشة في سند الحديث[2] ـ ، ان ظاهره ـ بقرينة التقابل بين الرفع عنه والوضع عليه ـ ، ان المرفوع هو الآثار التحميلية ، وهذا يشمل حجية الاقرار ، لانها أثر تحميلي ، ولكنه لا يشمل حجية الإخبار عن النجاسة .

واما الاستشهاد بالثالث : فيرد عليه :

أولاً : ان ظاهر التنزيل ، اسراء حكم المنزل عليه للمنزل : فيختص بمورد يكون للخطأ بعنوانه اثر شرعي ، ليسري بالتنزيل إلى العمد ، كما في باب الجنايات ، ولا يشمل باب المعاملات ونظائره ، الذي يكون الاثر الشرعي فيه دائراً مدار العمد وجوداً وعدماً ، لا مدار عنواني العمد والخطأ .

وثانياً : بانه لو سلّم أن المستفاد من ذلك تنزيل العمد منزلة اللّاعمد ، فهذا انما ينفع في باب المعاملات ، لإبطال معاملة الصبي وعقده ، لدخالة العمد والقصد فيه شرعاً ، والمفروض انه نزّل منزلة العدم ، ولكنه لا ينفع في محلّ الكلام ، لان القصد والعمد هنا ، وان كان مقوماً للحكاية ، إذ لا يصدق الإخبار والحكاية بدون قصد وعمد ، ولكن موضوع الحجية ليس هو نفس عنوان الاخبار والحكاية ، بل الكشف النوعي الملازم لذلك تكويناً ، بدليل ان المدلول الالتزامي يثبت ايضاً ، ولو مع عدم التفات المخبر اليه رأساً . فلو اخبر

= عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة » . الوسائل ، باب ١١ من ابواب العاقلة ، حديث ٣ .

(١) لأن في سندها علي بن يعقوب الهاشمي الذي لم يثبت توثيقه .

(٢) تقدم ذلك في ص ٣٠ من هذا الكتاب .

صاحب اليد بنجاسة ثوبه ، ونحن نعلم بان نجاسته على تقدير ثبوتها ، توأم مع نجاسة العباءة ، ثبتت بذلك نجاسة العباءة ، لتحقق الكشف النوعي ، وان لم يصدق عنوان الأخبار والحكاية بلحاظ المدلول الالتزامى ، فما هو موضوع الحكم الشرعي بالحجية ، لازم تكويني للإخبار المتقوم بالقصد والعمد ، لا لنفسه ، فالغاء القصد وتنزيل العمد منزلة عدمه ، انما يوجب نفي الآثار الشرعية التي كانت مترتبة على نفس القصد والعمد ، لا المترتبة على امر هو لازم تكويني للقصد والعمد ، لان دليل التنزيل ، ظاهر في النظر إلى الآثار الشرعية للمنزل عليه ، لا لوازمه التكوينية .

الجهة الرابعة : في التفصيل من حيث النجاسة المخبر عنها ، بين بعض النجاسات وبعض ، فيقبل قول صاحب اليد في بعضها مطلقاً ، ولا يقبل في بعضها الآخر إلا ضمن شروط .

وهذا التفصيل مأخوذ من روايات البختج ، التي قيدت جملة منها حجية قول ذي اليد بان يكون عادلاً ، او عارفاً ، او غير ذلك . فيقال حينئذ ، بان اخبار صاحب اليد بحلية البختج بذهاب ثلثيه ، وبطهارته بذلك ، على القول بانه ينجس ، كما يحرم بالغليان بالنار ، ليس حجة مطلقاً ، بل بقيود خاصة .

ويمكن تصنيف تلك الروايات التي يتراءى منها ذلك إلى ثلاث طوائف .

الطائفة الأولى : ما دل على اشتراط خصوصية في العصير زائداً على اخبار ذي اليد ، من قبيل صحيحة معاوية بن وهب ، قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن البختج ، فقال : اذا كان حلواً يخضب الاناء ، وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه[1] . ومفادها : إناطة جواز الشرب من العصير العنبي المغلي ، وقبول اخبار صاحب اليد بذهاب ثلثيه ، بوجود امارة تدعم شهادته ، وهي ان يكون العصير بنحو من الثخونة بحيث يصبغ الاناء ، وهذا يعني ان

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٧ من ابواب الاشربة المحرمة ، حديث ٣ .

حجية خبر صاحب اليد ليست ثابتة على الاطلاق .

والتحقيق : ان حلاوة العصير ، وكونه يخضب الاناء ، تارة : يكون مأخوذاً باعتباره قيداً في موضوع التحليل الواقعي ، بحيث يكون التحليل واقعاً منوطاً بذلك وبذهاب الثلثين معاً ، واخرى : يفترض ان تمام الموضوع للتحليل واقعاً ذهاب الثلثين .

فعلى الأول : لا شهادة في الرواية على تقييد في حجية خبر صاحب اليد ، لأن الخصوصية المذكورة ، تكون مأخوذة لدخلها في الحكم الواقعي ، لا بوصفها إمارة .

وعلى الثاني : يكون اخذها بلحاظ جهة كشفها ، ولكن حيث إن وجودها يسبق غالباً ذهاب الثلثين ، فيمكن ان يكون اخذ هذا القيد ، بلحاظ ان عدم كون العصير بنحو يخضب الاناء ، يكون قرينة عرفية على عدم ذهاب الثلثين ، فتسقط حجية خبر صاحب اليد ، لان كل حجية من هذا القبيل ، منوطة بعدم قيام قرائن عقلائية نوعية على الكذب فيها ، كما ذكرناه في حجية خبر الثقة ايضاً .

الطائفة الثانية :ما دل على اشتراط الاسلام والعدالة بل الورع في قبول خبر صاحب اليد ، كمعتبرة عمار ، عن أبي عبد الله (ع) ، في حديث : انه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول : هذا مطبوخ على الثلث ، قال إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً (مأموناً) فلا بأس ان يشرب[1] . وتقريب الاستدلال بها على تقييد الحجية واضح ، غير انها معارضة بالطائفة الثالثة الصريحة في عدم اعتبار الايمان والعدالة ، وان قول المخالف يقبل إذا كان لا يستحله على النصف ، ومقتضى الجمع العرفي حينئذ ، حمل هذه العناوين المأخوذة في رواية عمار على الطريقية إلى عدم الاستحلال ، فيسقط الاستدلال بها .

(١) الوسائل ، باب ٧ من ابواب الاشربة المحرمة ، حديث ٦ .

الطائفة الثالثة : ما دل على اشتراط ان لا يكون صاحب اليد مستحلاً للعصير المغلي بالنار قبل ذهاب الثلثين ، او ممن يشربه كذلك ، من قبيل معتبرة عمر بن يزيد ، قال : قلت لأبي عبد الله (ع) ، الرجل يهدى إليه البختج من غير اصحابنا ، فقال : ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه ، وان كان ممن لا يستحل فاشربه[1]. ومعتبرة معاوية بن عمار، قال سألت ابا عبد الله (ع) : عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ، يأتيني بالبختج ويقول : قد طبخ على الثلث ، وانا اعرف انه يشربه على النصف ، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال : لا تشربه . قلت : فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه ، يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف ، يخبرنا ان عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ، يشرب منه ؟ قال : قال : نعم[2] .

ونلاحظ انه في هذه الطائفة ، تارة : اخذ فيها قيد عدم الاستحلال ، واخرى : قيد انه لا يشربه على النصف ، ومقتضى الجمع بمناسبات الحكم والموضوع ، حمل الاول على الطريقية للثاني ، فان الاستحلال بما هو ، مع الامتناع عن الشرب خارجاً ، لا يضر بالحجة التي لم يكن يضر بها استحلال انكار الامامة ، الذي هو اشد بمراتب ، فالمتحصل من هذه الطائفة ، بعد ارجاع احد العنوانين إلى الآخر ، اسقاط حجية الخبر الصادر من صاحب اليد إذا كان ممن يشربه على النصف ويستحل ذلك عملاً ، ومن الواضح ، ان من كان يشربه كذلك ، ويطبخ العصير من اجل الحصول على الشراب المذكور ، يكون متهماً في دعوى ذهاب الثلثين ، لان ذهابها يفوت عليه العصير المطلوب ، وحجية خبر صاحب اليد ، منوطة بعدم التهمة الناشئة من قرينة من هذا القبيل .

الجهة الخامسة : في التفصيل بلحاظ نوع الشيء المخبر عن نجاسته ،

---

(١) الوسائل ، باب ٧ من ابواب الاشربة المحرمة ، حديث ١ .

(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٧ من ابواب الأشربة المحرمة ، حديث ٤ .

ولا اعتبار بمطلق الظن وان كان قوياً ، فالدهن ، واللبن ، والجبن المأخوذ من اهل البوادي ، محكوم بالطهارة وان حصل الظن بنجاستها(١) .

فقد ذهب جماعة إلى عدم الفرق فيما يقع تحت اليد ، بين ان يكون انساناً او غيره ، وذهب بعض الفقهاء ، ومنهم السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ(١) ، إلى التفصيل ، وعدم حجية خبر صاحب اليد فيما يخص ما تحت يده من رجل او امرأة .

والصحيح : أن خروج هذه الحالة تخصص وليس تخصيصاً وتفصيلاً ، لأن المراد باليد هنا : المباشرة والتصرف ، لا مجرد الدخول في الحوزة ، واليد التي تفترض على العبد أو الجارية الكبيرين ، من قبيل الثاني لا الأول عادة .

ومن هنا ظهر أيضاً ، أن عدم الحجية التعبدية لإخبار مالك الدار بأن القبلة في هذه الجهة من داره ، ليس تخصيصاً في قاعدة حجية خبر صاحب اليد فيما يرجع إلى ما تحت يده من خصوصيات ، بل هو تخصص أيضاً ، لأن مالك الدار ، وإن كانت الدار في حوزته وتصرفه ، إلا أن الجهة علاقة بين طرفين : أحدهما الدار ، والآخر الكعبة ، وهي خارجة عن استيلائه ، فإخباره بأن هذه الجهة هي القبلة ، كإخباره بأن بيته مجاور لمسجد ، فإنه لا يثبت مسجدية الأرض المجاورة ، ولا احكام جيران المسجد على بيته .

(١) لما تقدم عند الحديث عن قاعدة الطهارة(٢) ، بما يفهم منه اطلاق الطهارة الظاهرية المجعولة فيها وفي دليل الاستصحاب ، لموارد الظن ، بل ورود جملة منها في موارد التعرض الشديد للنجاسة ، والتصريح فيها بإناطة التنجز

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي الجزء الثاني ص ٢٢٨ .

(٢) تقدم الحديث عن قاعدة الطهارة في الجزء الثاني من هذه البحوث ، ص ١٨٩ وما بعدها .

بل قد يقال : بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها[١] . بل قد يكره او يحرم ، إذا كان في معرض حصول الوسواس[٢] .

بحصول اليقين بالنجاسة[١] ، يجعل الدليل كالنص غير القابل للتقييد بغير حالة الظن ، ومعه ، لو تم دليل على الأمر بالاجتناب في حالة المعرضية الظنية أو الغالبية[٢] ، تعين حمله على التنزه والاستحباب .

(١) لا شك في حسن الاحتياط في نفسه على القاعدة ، فلا بد لنفي رجحان الاحتياط ، إما من افتراض عنوان ثانوي مرجوح ينطبق على الاحتياط كالاسراف مثلاً ، أو افتراض سببيته لأمر مرجوح ، كما لو كان مولداً للوسواس ، فيقع التزاحم بين الحيثيتين ، أو استفادة عدم اهتمام الشارع بالتحفظ الاحتمالي على الواقع المشكوك من دليل شرعي ، كما لا يبعد استفادته من مثل لسان : « ما أبالي أبَوْلٌ أصابني أو ماء إذا لم أعلم »[٣] . فإن هذا اللسان ، يكشف عرفاً عن عدم الاهتمام بالتحفظ الاحتمالي على الواقع ، ويعطي أن ديدن الامام عليه السلام ، كان على عدم رعاية النجاسة المشكوكة والتحرز منها ، وهو لا يناسب مع افتراض رجحان الاحتياط .

(٢) قد يقال بحرمة الوسواس ، إما بما هو حالة نفسية من التشكك إذا

---

(١) من قبيل معتبرة عبد الله بن سنان قال « سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر ، اني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ، فيرده علي فأغسله قبل أن أصلي فيه ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : « صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه » . الوسائل ، باب ٧٤ من أبواب النجاسات ، حديث ١ . ومن قبيل معتبرة زرارة ، الواردة في الوسائل ، باب ٣٧ من أبواب النجاسات ، حديث ١ . ومعتبرة عمار ، باب ٤ من أبواب الماء المطلق ، حديث ١ .
من قبيل معتبرة علي بن جعفر ، التي مر الكلام عنها في الجزء الثالث من هذه البحوث ، ص ٢٦٨ .
كما ورد في معتبرة حفص بن غياث : الوسائل ، باب ٣٧ من أبواب النجاسات ، حديث ٥ .

كانت اختيارية ، وأما باعتباره عنواناً ثانوياً للعمل الذي يأتي به الوسواسي نتيجة لذلك ، وقد يفرع على ذلك ، حرمة الاحتياط المؤدي بطبعه إلى الوسواس ، باعتباره سبباً توليدياً للحرام ، فيحرم .

ولكن الصحيح : انه لا مدرك لحرمة الوسواس غير دعوى كونه من إيحاءات الشيطان ، كما دلت عليه الروايات[١] ، مع حرمة اتباع خطواته وطاعته التي هي نحو من العبادة العملية له .

وهي مدفوعة : بأن الطاعة واتباع الخطوات ، والعبادة العملية وما يساوق ذلك من العناوين ، متقومة بقصد امتثال الشيطان ، ولو بمعنى الكيان الباطل ، واتخاذه قدوة ومطاعاً ، فلو فرض أن هذه العناوين محرمة ، فلا يعني ذلك حرمة احتياط الوسواسي ، الذي يقصد به الله سبحانه وتعالى ، ولا يريد به الانصياع لأي كيان شيطاني ، فمجرد الاتيان بذات ما يطلبه الشيطان بداع آخر ، لا يحقق عنوان الطاعة والعبادة للشيطان ، لا موجب لحرمته ما لم يكن الفعل في نفسه مما دل الدليل على حرمته .

هذا ، على أن المنساق من جميع ما دل على النهي عن اتباع الشيطان ، الارشاد لا المولوية ، كما هو الحال فيما دل على الأمر باتباع الله سبحانه وتعالى ، ونكتة ذلك : أن الشيطان ليس كائناً حسياً كزيد وعمرو ، يمكن التعرف على ما يريد وما لا يريد ، بقطع النظر عن الشارع ، ليحمل النهي على المولوية ، كما لو صدر النهي عن اتباع زيد مثلاً ، وإنما المعرِّف لما يريده الشيطان ، وما يغوي به عادة ، هو الشارع ، باعتبار أنه يريد نقيض ما يريده الشارع ، فعن طريق النقيض يعرف نقيضه ، فيرجع النهي عن اتباع الشيطان عرفاً إلى وجه آخر

(١) كما في معتبرة عبد الله بن سنان ، قال : « ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة ، وقلت : هو رجل عاقل . فقال أبو عبد الله عليه السلام : وأي عقل له وهو يطيع الشيطان ، فقلت له : وكيف يطيع الشيطان ؟ فقال : سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو فإنه يقول لك : من عمل الشيطان » . الوسائل للحر العاملي ، باب ١٠ من أبواب مقدمة العبادات ، حديث ١ .

(مسألة ـ ١) لا اعتبار بعلم الوسواسي في الطهارة النجاسة[1]

للأمر باتباع الشارع ، لأن تحدد أمر الشيطان في طول تحدد أمر الشارع عادة ، وإن اتفق أحياناً تحدده بصورة مستقلة ، كما في المقام ؛ فهذه الطولية في التحدد عادة ، تجعل النهي عن اتباع الشيطان تعبيراً عرفياً آخر عن الأمر باتباع الشارع ، ويكون ارشادياً حينئذ .

وأما الأمر بالمضي بالنسبة إلى كثير الشك ، ونهيه عن الاعتداد بشكه[1] ، فهو أمر وارد مورد توهم الحظر ، فلا يدل على أكثر من الاذن في الاكتفاء بالمشكوك .

(١) الوسواسي : هو عبارة عن الشخص الذي يتجه نفسياً اتجاهاً غير متعارف نحو جانب التحميل في التكاليف عند امتثالها ، بحيث يصبح طرف الالزام أقرب إلى قلبه ، وماثلاً في خياله ووهمه ، بدرجة تؤثر في مداركه حتى يخرج عن الوضع العقلائي المتعارف ، فيشك غالباً ، ويحتمل الكلفة حيث لا يحتملها غيره عادة أو يحصل له الجزم بها كذلك ، خلافاً لغيره من الناس . فالأول شك الوسواسي ، والثاني علمه ، وهو في موقفه هذا ، متأثر بتشبث وهمي بالالزام ، ناشيء عن حالة نفسية ، وهي خوفه منه وشدة حرصه على امتثاله ، وهناك من يشابه الوسواسي في الخروج عن الوضع العقلائي المتعارف ، ولكن لا بسبب التشبث الوهمي بالالزام والكلفة والتخوف منها ، بل للتشبث العقلي باضعف الاحتمالات وأتفهها ، التي تنفى عادة بحساب الاحتمالات ، ومن هنا لم يكن هذا شاذاً في طرف الالزام فقط ، بل في طرف الترخيص أيضاً ، فكما يبطيء يقينه بالتطهير ، كذلك يبطيء يقينه بأن تنجس ، لأنه لا يسد الاحتمالات التي تسد عادة بحساب الاحتمالات ارتكازاً ، بينما الوسواسي

---

(١) كما في معتبرة محمد بن مسلم الآتية في هامش ص ٩٤ .

بالمعنى المتقدم ، لا يبطيء اليقين بالالزام عنده عن المتعارف ، وإنما يبطيء عنده التصديق بنفي الالزام ، لشدة السيطرة الوهمية للالزام على نفسه .

وفي مقابل هذا الأخير ، القطّاع ، وهو شخص يسد بسرعة الاحتمالات التي لا تسد عادة بحساب الاحتمالات ، على العكس من سابقه ، فيلغي من ذهنه احتمالات معتد بها عقلائياً ، وبذلك يسرع إلى اليقين ، وهي حالة عقلية أيضاً نسبتها إلى طرف الالزام والترخيص على نحو واحد .

فهناك إذن ثلاثة أنواع غير متعارفة . الوسواسي ، ومن لا يؤثر ضعف الاحتمال في زواله من نفسه ، ومن يزول الاحتمال بأدنى ضعف أو ملاحظة من نفسه ، والأول يختص شذوذه بطرف الالزام ، بخلاف الأخيرين ، كما أن الطرفين يتصور شذوذهما في اليقين ، بينما الوسط لا يشذ في اليقين ، بل في الشك ، فهو يشكك حيث لا ينبغي أن يشك ، لا أنه يتيقن حيث لا ينبغي أن يتيقن ، والأولان يتصور شذوذهما في الشك ، بمعنى أنهما يتشككان حيث لا ينبغي ، ولا يتصور ذلك في الأخير .

وهناك فارق آخر بين الأنواع الثلاثة ، وهو أن الوسواسي ، لا يمكنه أن يصدق بالنسبة إلى شخص حالة معينة من حالات شكه أو يقينه بأنها وسواس ، لأن ذلك مساوق للاعتراف بنشوئها من الوهم ، ووجود الدليل على خلافها ، واليقين بذلك يساوق زوال تلك الحالة عادة ، نعم ، قد يعترف الوسواسي بأنه وسواسي بصورة عامة ، ولكنه حينما يعيش حالة معينة من الشك أو القطع ، لا يمكنه أن يعتقد بأنه وسواسي في تلك الحالة ، وهذا بخلاف بطيء اليقين الذي لا يؤثر ضعف الاحتمال في فنائه في نفسه ، إذ قد يعترف هذا الشخص الشكاك ، بأن هذا الاحتمال يلغيه غيره ولا يستقر في ذهنه ، لأن قيمته ضئيلة ، ومع هذا يبقى مصراً على الاحتفاظ به ، وذلك لأن هذا الاعتراف لا يساوق التنازل عن الاحتمال المذكور ، لأن كونه يفنى عند غيره بسبب الضآلة ، لا يبرهن على ضرورة ذلك ، فإن هذا الفناء ليس أمراً برهانياً كما أوضحناه في

الأسس المنطقية للإستقراء[1]، وإنما هو مصادرة مشتقة من تركيب ذهن الانسان ، الذي خلق بنحو لا يحتفظ بالاحتمالات الضئيلة جدا ، فلو وجد ذهن يختلف في خلقته عن ذلك طبعاً أو تطبعاً ، فلا محذور في أن يلتفت إلى ذلك ، نعم ، لو كان البطؤ في اليقين نتيجة عدم الألتفات إلى البديهيات ومشتقاتها ، فلا يمكن لهذا الشكاك أن يعتقد بهذا الواقع بشأن شكه ، وأنه نشأ من عدم الالتفات إلى تلك البديهيات .

وأما من يسرع إليه اليقين وهو القطاع ، فهو لا يمكنه أن يعترف بأن يقينه هذا بلا مبرر ، وإلا لفقده ، ولكن بإمكانه أن يلتفت إلى أنه أسرع يقيناً من غيره ، وان غيره لا يشاركه في يقينه ، من دون أن يفقده ذلك يقينه ، إذ قد يفسر ذلك على أساس أنه يتميز بتجارب وخبرات تجعله يلغي جملة من الاحتمالات التي يحتفظ بها غيره

وعلى أي حال ، فالكلام يقع في جهات :

الجهة الأولى : في الشك غير العقلائي في طرف الالزام ، أي التشكيك ، حيث يحصل للانسان الاعتيادي اليقين أو الاطمئنان بعدم الالزام ، ويفرض ذلك في مورد يكون الشك فيه منجزاً ، كمورد الشك في الامتثال ، فهل يجب على الوسواسي مراعاة احتماله غير المتعارف لعدم الامتثال أو لا ؟

الظاهر عدم وجوب المراعاة بأحد التقريبات التالية .

الأول : المنع عن جريان أصالة الاشتغال في نفسها ، بدعوى أنها تعني منجزية التكليف بالاحتمال المذكور ، وهو فرع أن يكون للمولى حق الطاعة بهذه المرتبة التي يسد بها باب هذه الاحتمالات غير العقلائية ، وبالامكان إنكار هذا الحق رأساً ، وهو أمر واضح بالنسبة إلى الموالي العرفيين ، فإذا تم إنكاره ، فلا موضوع لاصالة الاشتغال في نفسها ، لأن مرجع حكم العقل بوجوب

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء للمؤلف ، ص ٣٦٤ - ٣٦٦ .

الامتثال حينئذ ، إلى حكمه بلزوم التحفظ من المخالفة من غير ناحية تلك الاحتمالات غير العقلائية ، ولا ينفع في مثل ذلك استصحاب عدم الاتيان ، لأنه إنما يجري حيث يكون الواقع المشكوك صالحاً للتنجيز ، ومع ضيق دائرة حكم العقل بوجوب الامتثال من أول الأمر ، فلا أثر لإجرائه ، إلا إذا رجع إلى جعل حكم واقعي مستقل وهو خلف .

الثاني : بعد تسليم جريان أصالة الاشتغال في نفسها ، يقال بوجود المؤمّن الشرعي الحاكم عليها ، وهذا المؤمن ، يثبت بدليل السيرة العقلائية على عدم محاسبة المأمور في مقام الامتثال على مثل تلك الاحتمالات غير العقلائية ، مع إمضاء الشارع لها ، وإذا تم ذلك ، كان هذا المؤمن وارداً على أصالة الاشتغال ، ومخصصاً لدليل الاستصحاب المقتضي لاجراء استصحاب عدم الاتيان ، لو لم نقل بخروج المورد عنه تخصصاً ، باستظهار أن الغاية المأخوذة في دليله، ليست هي اليقين بالانتقاض على وجه الصفتية ليقال: بأنها لم تحصل، بل على وجه الكاشفية ، ومرجعها حينئذ بحسب الفهم العرفي ، إلى أن الغاية هي توفر اليقين العقلائي بالنقض وهو حاصل .

الثالث : التمسك بالروايات الخاصة[1] الدالة على عدم لزوم الاعتناء بشك كثير الشك ، الشاملة للوسواسي بمنطوقها ، أو بالأولوية ، على أساس أنه أسوأ حالاً من كثير الشك . وهذه الروايات واردة في خصوص باب الصلاة ، ومن هنا يمكن أن يفرق بين التقريبات الثلاثة ويقال : انه على الأوليين ، يكون عدم لزوم الاعتناء عاماً لسائر الموارد ، وعلى الثالث ، يختص بالأبواب الخاصة المنصوصة في تلك الروايات ، كالصلاة والوضوء[2] ، ولكن لا يبعد مساعدة العرف على إلغاء الخصوصية في روايات كثير الشك بمناسبة الحكم والموضوع ،

---

(١) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك . . . » الوسائل ، باب ١٦ من أبواب الخلل ، حديث ١ .

(٢) كما في معتبرة عبد الله بن سنان المارة في الهامش ص ١٨٥ من هذا الكتاب .

خصوصاً بلحاظ جعل ذلك من الشيطان ، في مقام تقريب الحكم وتعليله إلى سائر الموارد ، لأن ما كان من الشيطان ، لا يفرق في رفضه بين مورد ومورد . فإن قيل : لعل خصوص كثرة الشك في مورد الصلاة من الشيطان ، فلا يكون هذا التعليل موجباً للتعدي . قلنا : ان ظاهر الامام عليه السلام ، الاشارة إلى أمر عرفي واضح ، ولهذا يطلب من الراوي أن يسأل الوسواسي عن حاله لينزع منه الاعتراف بأن حالته من الشيطان ، ومن الواضح ، أن ما هو مركوز لا يفرق فيه بين مورد وآخر ، فحمله على الكشف عن أمر تعبدي غيبي في خصوص باب الصلاة خلاف الظاهر .

ويمكن أن يفرق بين التقريبات الثلاثة المتقدمة من ناحية أخرى وهي : أن التقريب الأول والثاني ، ينفعان بطيء اليقين وهو الثاني من الأنواع الثلاثة لغير المتعارف ، لأنه يمكن أن يلتفت إلى كون شكه غير عقلائي ، بمعنى أن غيره من العقلاء لا يشك على هذا النحو ، ولا ينفعان الوسواسي الذي ينشأ شكه من غلبة الوهم عليه مع وجود المبرر الكافي لإزالته عقلياً ، لما تقدم ، من أنه لا يمكنه أن يصدق بأن شكه هذا من هذا القبيل ، نعم قد ينتفع بهما إذا خيل له أنه من النوع الثاني ، وان شكه غير المتعارف ينشأ من بطيء اليقين لا من وسوسة الوهم .

وأما التقريب الثاني : فهو ينفع الوسواسي ، لأنه يلغي شك كثير الشك ، لا خصوص الشك غير المتعارف ، والوسواسي قد يلتفت إلى حالته النوعية وأنه وسواسي ، وكثير الشك ، ويكفي هذا لشمول الاخبار له ، وإن لم يحرز أن شخص هذا الشك كان من هذا القبيل ، نعم ، لو قيل بأن مفاد السيرة العقلائية المدعاة ، متطابق مع مفاد الأخبار من هذه الناحية ، لم يبق فرق بين التقريبين الثاني والثالث .

الجهة الثانية : في الشك غير العقلائي في طرف الترخيص ، بأن يظل المكلف يحتمل الطهارة مثلاً في مورد يقطع غيره عادة بارتفاعها ، وهذا يتصور في

النوع الثاني دون الأول والثالث ، والظاهر فيه ، أن هذا الاحتمال لا يكون مؤمّناً لا بلحاظ المؤمن العقلي ، ولا بلحاظ المؤمنات الشرعية ، أما الأول ، فلو قيل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فلا ينبغي أن يفرض موضوعها عدم العلم بمعناه الصفتي ، بل عدم تلك الدرجة من الوضوح والتجلي التي توجب العلم للانسان الاعتيادي ، لوضوح أن العقل لا يحكم بقبح العقاب مع توفر تلك الدرجة وإن لم تؤثر في حصول اليقين فعلاً . وأما الثاني ، فهو عبارة عن لأصول الشرعية المؤمنة ، وبعد حمل الغاية فيها على العلم بنفس المعنى المذكور آنفاً ، لا يكون في أدلتها اطلاق للشك المذكور ، فلا يكون مؤمناً .

الجهة الثالثة : في القطع غير المتعارف بالنجاسة أو بالطهارة ، وقد أشرنا سابقاً إلى أن القطع غير المتعارف بالنجاسة ، يتصور من الوسواسي وسريع اليقين ، وأما القطع غير المتعارف بالطهارة ، فيتصور من سريع اليقين ولا يتصور من الوسواسي ، والكلام فيه يقع تارة : في حجيته في نفسه ، وأخرى : في إمكان الردع عنه ، وثالثة : في البحث عن وقوع الردع بعد فرض إمكانه . فهنا ثلاث نقاط .

١ ـ في حجيته ، والصحيح حجيته بمعنى لزوم الجري على طبقه عقلاً ، سواء قيل بأن موضوع حكم العقل بالحجية طبيعي القطع ، أو القطع الخاص الذي لم ينشأ من جهة غير موضوعية ، كالقطع المتولد من الوسواس والوهم ، أو من العجلة في إلغاء الاحتمالات وغض النظر عنها ، أما على الأول فواضح ، وأما على الثاني ، فلأن القاطع لا يعقل أن يصدق بأن قطعه وليد وهم أو عجلة وإلا لفقده ، فهو يراه مصداقاً للقطع الخاص على أي حال ، ومعه يستقل عقله بلزوم التحرك على طبقه ، ولا نريد من الحجية إلا ذلك .

٢ ـ في إمكان الردع عنه ، وقد يدعى إمكان الردع ، تارة : ببيان يقتضي إمكان الردع عن القطع الطريقي عموماً ، وأخرى : يدعى إمكانه في المقام بوجه آخر ، مع التسليم باستحالة الردع عن القطع الطريقي .

أما الأول : فتحقيقه موكول إلى علم الأصول .

وأما الثاني : فيمكن أن يقرب إمكان الردع بأحد وجهين : .

الأول : أن يحول القطع من الطريقي إلى الموضوعي ، بأن يؤخذ عدم العلم غير المتعارف قيداً في موضوع النجاسة ، أو في موضوع المانعية مثلاً . وقد يستشكل في ذلك ، بأن هذا الشاذ حيث انه لا يصدق بأن قطعه بلا مبرر ، فلا ينفعه التقييد المذكور ان أريد به التقييد بعدم العلم الذي لا مبرر له ، وأما إذا أريد به التقييد بعدم مطلق العلم الصادر من إنسان يكثر منه اليقين بلا مبرر ، فهذا أمر قد يلتفت الوسواسي إلى انطباقه عليه ، ولكنه غير مفيد في المقام ، لأن لازمه ردع الوسواسي عن العمل بقطعه مطلقاً ، حتى ما كان منه متعارفاً .

ويندفع هذا الاشكال ، بإمكان فرضية ثالثة ، وذلك بأن يقيد موضوع الحكم بعدم العلم الذي يستهجن العقلاء عادة حصوله ، والوسواسي قد يلتفت إلى ذلك في شخص هذا اليقين أو ذاك ، على الرغم من زعمه وجود مبرر لما حصل له من يقين .

الثاني : أن يفترض وجود حكم واقعي بتحريم الاعتناء بالوسواس ، بمعنى ما يستهجنه العقلاء من معتقدات ، وهذا الحكم محفوظ مع الحكم بمانعية النجس في الصلاة على الاطلاق ، ويمكن فرض وصولهما معاً إلى المكلف الوسواسي ، وعليه ، فمن بنى وسواساً على نجاسة بعض ثيابه ، وقطع بذلك ، وهو ملتفت إلى أن قطعه هذا مما يستهجنه العقلاء ، إن كان لديه صارف شخصي عن لبس ذلك البعض من الثياب ، فلا تزاحم بين الحكمين المفترضين ، وان لم يكن لديه صارف عن لبسه إلا الاعتناء بالوسوسة ، وقع التزاحم بين حرمة الاعتناء بالوسواس ووجوب اجتناب النجس في الصلاة ، فإذا فرض أن الحكم الأول أهم سقط الحكم الثاني مع بقاء أصل وجوب الصلاة ، لأنها لا تسقط بحال ، ونتيجة ذلك ، أن يكون هذا الوسواسي مكلفاً بالصلاة في ما يراه نجساً ، وهذه نتيجة الردع عن العمل بقطعه .

٣ ـ في وقوع الردع باحد الوجهين السابقين ، والصحيح عدم وقوعه ، أما الأول : فلأنه على خلاف اطلاق ادلة الاحكام الواقعية ، ولا موجب للتقييد. وأما الثاني: فلما تقدم، من عدم الدليل على حرمة الوسواس في نفسه[١] ، نعم ، الانصاف ان قطع الفقيه بان بعض مراتب الوسواس مما لا يرضى بها الشارع ، كما لا يرضى بالمحرمات ، ليس مجازفة ، والله العالم بالحال .

ثم انه قد يستدل على الردع عن قطع الوسواس ، باطلاق ما دل على عدم لزوم اعتناء المبتلى بالوسوسة ، بتقريب ، انه يشمل باطلاقه من كانت وسوسته تتمثل في القطع أيضاً ، لأنه مصداق لعنون المبتلى ، كمعتبرة عبد الله بن سنان ، قال : ذكرت لابي عبد الله رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة ، وقلت هو رجل عاقل . فقال أبو عبد الله (ع) : وأي عقل له وهو يطيع الشيطان . فقلت له : وكيف يطيع الشيطان ؟ فقال : سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو فانه يقول لك من عمل الشيطان[٢] .

وامتياز هذه الرواية ، انه لم يؤخذ في موردهاالشك ونحوه من العناوين . بل عنوان المبتلى بالوضوء والصلاة ، فبالامكان ان يقال باطلاقه لموارد قطع الوسواس أيضاً ، لأنه ابتلاء ، فيثبت الردع ، ولا بد حينئذٍ من ارجاعه ثبوتاً إلى وجه معقول ، وقد يجعل استشهاد الامام بالرجل المبتلى ، في ان ما ابتلي به من الشيطان ، قرينة على عدم الشمول لحالة القطع ، لأن القاطع لا يرى شخص قطعه حين يجري عليه من الشيطان ، ولا لزال كما تقدم .

ويندفع : بان نفس الشيء يصدق في الشاك ايضاً ، فانه لا يمكن أن يصدّق بان شكه بلا مبرر وللوسوسة وإلا لزال ، والمقصود من الاستشهاد ،

(١) تقدم في ص ٨٧ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) الوسائل ، باب ١٠ من ابواب مقدمة العبادات ، حديث ١ .

(مسألة ـ ٢) العلم الاجمالي كالتفصيلي ، فاذا علم بنجاسة احد الشيئين يجب الاجتناب عنها[1] .

الاستشهاد بلحاظ حالته النوعية ، والوسواسي يمكن ان يعترف بحالة نوعية من هذا القبيل .

كما انه قد يجعل ظهور حال الامام في ان الارتداع أمر عقلائي ينافي خلافه العقل ، قرينة على اختصاص بالشك ، لأن الإرتداع في فرض القطع مرده إلى تقييد الشارع لموضوع حكمه ، وهذا أمر شرعي لا سبيل لاحالته على الادراك العقلائي ، اللهم الا ان يقال : ان نكتة هذا التقييد ، لما كانت مركوزة في الاذهان ، صحت الإحالة المذكورة .

وينبغي أن يعلم بهذا الصدد ، ان البناء على حجية علم الوسواسي بالنسبة إليه ، لا يعني حجيته بلحاظ الآخرين ، وشمول دليل الحجية لشهادته ، لان دليل الحجية موضوعه خبر الثقة ، والوثاقة المعتبرة هي الوثاقة من حيث الصدق ، بمعنى التورع عن الكذب ، والوثاقة من حيث الحس والادراك ، بمعنى عدم كونه كثير الغفلة والخطأ في معتقداته على نحو غير متعارف ، وهذا المعنى من الوثاقة ، غير موجود في المقام ، نعم شهادة الوسواسي بالطهارة حجة ، لأن قطعه بذلك جار حسب المتعارف كما اشرنا سابقاً .

(١) وتحقيق ذلك كبروياً موكول إلى ما حققناه في علم الاصول ، غير انه من الجدير الاشارة هنا إلى بعض التطبيقات للفت النظر إلى بعض النكات ، فمن القواعد المقررة في الاصول ، ان من شرائط تنجيز العلم الاجمالي ، ان يكون علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، ومن التصورات الثابتة لدى مدرسة المحقق النائيني (قدس سره) على ما يبدو ، أن حرمة شرب النجس ، أو حرمة الصلاة فيه ، اللتين تترتبان على النجاسة ، ككل حكم آخر لا يكون فعلياً في مرحلة المجعول ، الا حينما يتحقق الموضوع ويصبح فعلياً ، فما لم يتحقق

إلا إذا لم يكن احدهما محلاً لابتلائه ، فلا يجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضاً[١] .

مشروب نجس بالفعل ، أو لباس نجس كذلك ، لا يكون الحكم بحرمة شربه أو الصلاة فيه فعلياً .

وعلى هذا ، إذا علم اجمالاً بنجاسة احد المائين ، أو الطعامين ، أو الثوبين، أو نجاسة هذا الماء أو ذلك الثوب، فهو علم اجمالي منجز، لأنه علم اجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، واما إذا علم اجمالاً بنجاسة هذا الماء أو ذلك الاناء الفارغ ، فلا ينجز هذا العلم ، لانه ليس علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، من أجل أن نجاسة الاناء الفارغ ليست موضوعاً لتكليف فعلي، وكذلك الحال في كل حالة يكون طرف العلم الاجمالي فيها شيئاً مما لا يشرب أو يؤكل أو يلبس ، فان استتباع نجاسته لتكليف فعلي يكون تقديرياً لا فعلياً ، أي معلقاً على ملاقاة ما يشرب ، أو ما يؤكل ، أو ما يلبس له .

نعم ، قد بنينا في الاصول ، على ان حرمة الصلاة في النجس ، التي مردها إلى المانعية ، فعلية بفعلية نفس الأمر بالمقيد ـ اي الامر بالصلاة المقيدة بعدم النجاسة ـ ، وان تنجس الثوب خارجاً ليس قيداً في فعلية المانعية ، بل في متعلقها ، بمعنى ان المكلف بالفعل ـ قبل ان يتنجس ثوبه ـ ، مأمور بان لا يصلي صلاة مقرونة مع نجاسة الثوب ، وعلى هذا الاساس ، يكون العلم الاجمالي بنجاسة الماء او الاناء الفارغ منجزاً أيضاً ، لأن مرجعه إلى العلم الاجمالي بحرمة شرب ذلك الماء او بطلان الصلاةفي الثوب الذي يلاقي هذا الاناء ، وهو بطلان فعلي ، وان لم تكن الملاقاة فعلية ، لأن مرده إلى المانعية المنتزعة من الامر بالمقيد والفعلية بفعليته ، وتفصيل الكلام عن ذلك في مباحث الاشتغال من علم الاصول .

(١) والمقصود من الخروج عن محل الابتلاء ، مرتبة متوسطة بين التيسر

والتعذر العقليين ، والتي قد يعبر عنها بالتعذر العرفي ، وتفصيل الكلام في هذه المسألة موكول إلى موضعه من علم الاصول . غير اننا نذكر موجزاً بالنحو الذي يناسب المقام ، وحاصله ان هناك ثلاثة مسالك :

الأول : مسلك المشهور ، حيث ذهبوا إلى عدم تنجيز العلم الاجمالي المذكور ، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، لان التكليف في الطرف الخارج عن محل الابتلاء ليس فعلياً لا خطاباً ولا ملاكاً . أما الخطاب : فلأنه مشروط بالقدرة ، ويراد بها هنا المعنى العرفي للقدرة ، تنزيلاً للخطاب على الفهم العرفي

وأما الملاك : فلأن الكاشف عنه هو الخطاب ، ومع قصور اطلاقه لا كاشف عنه .

ويرد عليه : ان القدرة لم تؤخذ بعنوانها في الخطاب لتنزل على المعنى العرفي ، وانما هي شرط بحكم العقل ، وكشفه لباً عن التخصيص بملاك استحالة التكليف بغير المقدور ، وهذا المخصص اللبي ، لا يخرج سوى موارد العجز الحقيقي لا العرفي ، وغاية ما يتوهم كونه ملاكاً لالحاق العجز العرفي به في هذا التخصيص اللبي العقلي ، دعوى لغوية التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء ، اذ ما فائدته مع فرض انصراف المكلف بطبعه عن الشيء الذي يراد نهيه عنه .

وهي مندفعة : بانه يكفي فائدة للتكليف ، انه يحقق صارفاً ثانياً للمكلف في عرض الصارف الطبيعي ، يمكن المكلف من التعبد والتقرب على اساسه .

المسلك الثاني : للسيد الحكيم (قدس سره) في المستمسك[1] ،حيث انه

(١) مستمسك العروة الوثقى للامام السيد محسن الحكيم الجزء الأول ، ص ٤٥١ وما بعدها ، الطبعة الرابعة .

اعترف بفعلية التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء ، ولكنه تصور مرتبة بعد فعلية التكليف سماها بشغل الذمة وثقل العهدة ، فهو يرى ان التكليف بالاجتناب عما هو خارج عن محل الابتلاء لا يدخل في الذمة ، ويشبهه بالتكليف في موارد عدم قيام الحجة عليه ، وعليه ، فالعلم الاجمالي ليس علماً اجمالياً بتكليف تشتغل به ذمة المكلف على كل تقدير ، فلا يكون منجزاً .

ويرد عليه : ان شغل الذمة ، ان اراد به المنجزية التي هي حكم عقلي ، فهذا غير معقول ، لان المنجزية معناها حكم العقل باستحقاق العقاب على تقدير المخالفة ، ومن الواضح ، انه لا معنى لان يدعى في المقام ، ان الماء النجس الخارج عن محل الابتلاء لا يستحق المكلف العقاب على تقدير شربه ومخالفته للنهي ، لان فرض الشرب والمخالفة ، هو بنفسه فرض الدخول في محل الابتلاء ، وبذلك يتضح ، ان تنظير هذا بموارد عدم قيام الحجة على التكليف في غير محله ، لان مخالفة الواقع الذي لا حجة عليه ، لا يساوق تمامية الحجة عليه ، وأما مخالفة النهي الخارج مورده عن محل الابتلاء ، فهو يساوق دخوله في محل الابتلاء ، وان اراد بشغل الذمة معنى عرفياً ، اي ان العرف لا يرى كلفة وثقلاً على المكلف في موارد الخروج عن محل الابتلاء ، فكأن التكليف لم يشغل ذمته ، فهذا المعنى صحيح ، غير انه لا دخل له في المقام ، لأن صدق عنوان الثقل والتحميل عرفاً لا دخل له بباب الطاعة وقانون منجزية العلم الاجمالي .

المسلك الثالث : ما ذهب إليه السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، من الاعتراف بفعلية التكليف في موارد الخروج عن محل الابتلاء ، وان العلم الاجمالي في المقام منجز وان كان احد طرفيه خارجاً عن محل الابتلاء ، لانه علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، فلا يجري الاصل المؤمِّن في الطرف الداخل في محل الابتلاء .

ونقتصر في تحقيق حال هذا المسلك على تعليقين ، مع احالة الباقي إلى

علم الاصول .

احدهما : مبنائي ، وهو انا نرى عدم المحذور العقلي في الترخيص في اطراف العلم الاجمالي كلها ، وانما المحذور عقلائي ، بمعنى ان العقلاء بحسب ارتكازاتهم النوعية ، يرون ان ترخيص المولى في كل اطراف العلم الاجمالي مساوق لرفع يده عن التكليف المعلوم رأساً ، فمع الحفاظ عليه ، لا يرون شمول دليل الاصول المؤمّنة لاطراف العلم الاجمالي معاً .

وعليه نقول : انه في موارد خروج احد الطرفين عن محل الابتلاء ، لا يرى العقلاء الترخيص في كلا الطرفين بمثابة رفع اليد عن التكليف الواقعي والاستخفاف به ، بل هو في قوة الترخيص في طرف واحد فقط من الناحية العملية ، فالتنافي الارتكازي غير موجود : وتحقيق الاصول الموضوعية للمبنى متروك إلى محله ايضاً .

ثانيهما : انا لو سلّمنا ان المحذور في الترخيص في كلا الطرفين عقلي لا عقلائي فقط ، كما عليه مدرسة الميرزا (قدس سره) ، نقول : ان ملاك التنجيز بلحاظ الموافقة القطعية ، تساقط الاصول بالمعارضة ، ولا تساقط في المقام ، بل الاصل المؤمّن يجري في الطرف المبتلى به بلا معارض ، لقصور أدلة الاصول المؤمنة عن الشمول للطرف الخارج عن محل الابتلاء ، حتى ولو كان الشك فيه شبهة بدوية فضلاً عن الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ، وذلك ، إما بتقريب يجري في تمام ادلة الاصول ، وهو اللغوية العقلائية لجعل الاصل ، لان النكتة التي صححنا بها جعل الحكم الواقعي في الموارد الخارجة عن محل الابتلاء عند دفع المسلك الاول ، لا تجري في جانب الترخيص الظاهري ، الذي لا يطلب منه الا اطلاق العنان والتأمين عند المخالفة ، واطلاق العنان في مورد ، يكون المكلف بطبعه مقيد العنان بالنسبة إليه ، يكون لغواً عرفاً ، واللغوية العرفية صالحة للقرينية على نحو لا يمكن التمسك بالاطلاق .

(مسألة ـ ٣) لا يعتبر في البيِّنة حصول الظن بصدقها[1] ، نعم

وإما بتقريب يجري في أدلة الاصول المسوقة مساق الامتنان ، وهو انه لا امتنان عرفي في جعل الترخيص في الموارد الخارجة عن محل الابتلاء .

وبذلك كله ، يتحقق ما هو المختار مسلكاً رابعاً ، وهو عدم تنجيز العلم الاجمالي في موارد خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ، بالملاك الذي أوضحناه ، وهو عدم تعارض الاصول في الاطراف .

نعم ، إذا كان يعلم بان هذا المورد الخارج سيدخل في محل الابتلاء في المستقبل ، تشكل علم اجمالي تدريجي منجز ، وكذلك إذا كان للطرف الخارج بنفسه عن محل الابتلاء اثر فعلي داخل فيه ، كما لو كان له ملاق قد دخل في محل الابتلاء .

(١) المعروف ، انه لا يعتبر في حجية البينة حصول الظن الفعلي بصدقها ، ولا عدم الظن بخلافها ، وهذا كلام صحيح ، ان اريد بالظن المذكور الظن الشخصي ، فإذا كان الشخص بطيءالظن لسبب من الاسباب ، فلم يحصل له ظن على طبق البينة ، أو مجازفاً في ظنه فحصل له الظن بالخلاف ، لم يضر ذلك بحجية البينة ، لان السيرة العقلائية ، انما تعتبر الخبر بلحاظ طريقيته وموصليته إلى الواقع ، وهذه الحيثية مرهونة بكشفه العقلائي ، وهو محفوظ في المقام ، لا بكشفه الشخصي ، والادلة اللفظية على الحجية مطلقة ايضاً ، ولا موجب لتقييدها ، سواءاً فرضت امضائية أو تأسيسية ، وقطع النظر عن السيرة .

واما اقتران البينة بكاشف نوعي على الخلاف ، يزاحم كاشفية البينة عند العقلاء على العموم ، ويوجب قصورها عن افادة الظن لديهم ، أو حصول

الظن على خلافها ، فالظاهر انه يوجب سقوط البينة عن الحجية ، لعدم الموجب اثباتاً لحجيتها حينئذ ، أما بلحاظ السيرة ، فلأن العقلاء انما يبنون على حجية الخبر بلحاظ الكاشفية والموصلية ، والمفروض زوالها ، وكونها حكمة لا علة ، مرجعه إلى كون الحجية تعبدية ، وتابعة لصفة نفسية في الخبر ، وهي كونه لولا المانع كاشفاً ، وهذا على خلاف المرتكزات العقلائية في باب الحجج والطرق ، وقد ذهبنا إلى ذلك بالنسبة إلى حجية خبر الثقة في الشبهات الحكمية ايضاً ، فأنطنا حجيته بعدم الكاشف النوعي المزاحم بالنحو المذكور ، ومن هنا قلنا : بان إعراض المشهور عن الرواية بلحاظ حيثية صدورها ، إذا لم يكن اعراضاً اجتهادياً بميزان من موازين التقديم والترجيح ، يوجب سقوطها عن الحجية .

ومن اجل هذا ايضاً ، قلنا في مسألة رؤية الهلال وثبوته بالبينة ، ان الروايات الواردة في اسقاط حجية البينة المتفردة بالرؤية(١) ، ليست تخصيصاً لقاعدة حجية البينة ، بل هي جارية على القاعدة ، لان التفرد المذكور ، مع كثرة المستهلين وصفاء الجو، يوجب وجود إمارة نوعية على الخلاف، وهو ما اشير إليه في تلك الروايات بلسان : انه إذا رآه واحد رآه مائة ، وكما تكون السيرة قاصرة في حالة من هذا القبيل ، كذلك الادلة اللفظية ، إما لظهورها في الامضاء الموجب لحملها على نفس النكتة المنعقدة عليها السيرة ، وبذلك تكون محدودة بحدودها ، وإما لاستظهار كون الحجية المجعولة فيها بملاك الطريقية والكاشفية ، لا لنكتة نفسية وحيثية سببية ، والطريقية غير محفوظة في امثال المقام .

---

(١) من قبيل معتبرة ابي أيوب ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قلت له : كم يجزي في رؤية الهلال ؟ فقال : ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني ، وليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد قد رأيته ، ويقول الاخرون لم نره ، اذا رآه واحد رآه مائة ، وإذا رآه مائة رآه الف . . » . الوسائل ، باب ١١ من ابواب احكام شهر رمضان ، حديث ١٠ .

يعتبر عدم معارضتها بمثلها[١] .

(مسألة ـ ٤) لا يعتبر في البينة ذكر مستند الشهادة ، نعم ، لو ذكر مستندها وعلم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة[٢]

---

(١) وقد تقدم الكلام عن فرض تعارض البينتين وحكمه ، في الجزء الثاني من هذا الشرح فلاحظ[١] .

(٢) بل وكذلك الأمر، مع عدم ذكر المستند ، مع العلم بالاختلاف في الشبهات الحكمية للتنجيس ، او مع احتمال ذلك ، لان حجية الشهادة انما هي بمقدار اثباتها للصغرى الحسية ، وهي ملاقاة النجس ، وليست حجة في اثبات الكبرى ، التي هي الحكم الشرعي الكلي ، لعدم كونها حسية بالنسبة إلى البينة ، وما لم يحرز ان الصغرى التي تثبت بالشهادة ، هي نفس الصغرى التي نرى انطباق الكبرى عليها ، لا يكون لها أثر .

ولا يتوهم التمسك في المقام باصالة عدم خطأ الشاهد ، أو باصالة الحسية في شهادته عند الشك ، فإن اصالة عدم الخطأ انما تجري ، بعد العلم بحسية الشهادة ، حيث ان الخطأ في الحسيات منفي عقلائياً ، وفي المقام لا نحتمل الخطأ في الحس ، وانما نحتمل كون المشهود به حساً ، مما لا اثر له عندنا شرعاً ، واصالة الحسية انما تجري في مورد يكون في معرض الادراك الحسي في نفسه ، فتحمل الشهادة به على انها شهادة حسية به ، وفي المقام ، الملاقاة مع شيء معين يراه الشاهد نجساً ، حسية للبينة بلا اشكال ، وكون ذلك منجساً ، حدسي لها بلا اشكال ايضاً ، فلا ينفع اصل الحسية في شيء .

---

(١) البحوث ، الجزء الثاني ، ص ١١٧ وما بعدها .

(مسألة ـ ٥) إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها ، كفى ، وإن لم يكن موجباً عندهما أو أحدهما ، فلو قالا : ان هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام ، أو ماء الغسالة ، كفى عند من يقول بنجاستهما ، وإن لم يكن مذهبهما النجاسة[1] .

بل يتضح مما ذكرناه ، انه لو علم الاختلاف بيننا وبين البينة على نحو الشبهة الموضوعية لا الحكمية ، بان اطلعنا على انها تبني على نجاسة ملابس الطفل ، بتخيل اصابة البول لها ، ونحن نعلم بطهارتها ، واحتملنا ان شهادتها بنجاسة الاناء مستندة إلى ملاقاته لملابس الطفل ، فلا حجية للشهادة ايضاً ، لنفس النكتة السابقة ، حيث ان مرجعها إلى ان شيئاً مما تراه البينة نجساً قد لاقى الاناء ، وهذا عنوان قابل للانطباق على ملابس الطفل ، ولا مجال لأصالة عدم الخطأ هنا ، للعلم بوقوع البينة في خطأ باعتقادها لنجاسة تلك الملابس ، وانما الشك في ابتناء الشهادة على ذلك الاعتقاد ، وفي مثل ذلك لا تجري اصالة عدم الخطأ .

نعم ، لو لم يعلم بخطأ بعينه ، واحتمل ان البينة تبني على نجاسة ملابس الطفل خطأ ، وان ذلك هو مستندها في الشهادة بنجاسة الاناء ، لم يضر هذا الاحتمال في الحجية ، لاجراء أصالة عدم الخطأ ، ولولا ذلك لانسد باب العمل بالشهادة كما لا يخفى .

(١) وذلك ، لان شهادة البينة ، انما تكون حجة ، لا في اثبات النجاسة بعنوانها بما هي حكم شرعي ليقال : انها لا تشهد في هذا الفرض بالنجاسة ، بل في اثبات الصغرى ، وهي ذات الملاقاة ، وأما حكم الملاقاة ، فيجب أن يرجع فيه كل من الشاهد والمشهود له إلى مبانيه اجتهاداً او تقليداً ، ويكفي في جعل الحجية كون الخبر قابلاً للتنجز بلحاظ من تجعل الحجية عليه ، ويكفي في

(مسألة ـ ٦) إذا شهدا بالنجاسة ، واختلف مستندهما ، كفى في ثبوتها وإن لم تثبت الخصوصية ، كما إذا قال احدهما : ان هذا الشيء لاقى البول ، وقال الآخر : انه لاقى الدم ، فيحكم بنجاسته ، لكن لا تثبت النجاسة البولية ولا الدّمية ، بل القدر المشترك بينهما ، لكن هذا إذا لم ينف كل منهما قول الآخر ، بان اتفقا على اصل النجاسة ، واما إذا نفاه ، كما إذا قال احدهما : انه لاقى البول ، وقال الآخر : لا ، بل لاقى الدم ، ففي الحكم بالنجاسة اشكال[1] .

ذلك ان يكون المشهود به ذا أثر الزامي بالنسبة إليه ، فلا موجب للتشكيك في حجية البينة في الفرض المذكور .

(١) فصّل السيد الماتن ـ قدس سره ـ ، في صورة اختلاف مستند الشاهدين بالنجاسة ، بين فرضي التكاذب وعدمه ، ففي فرض عدم التكاذب ، ذهب إلى ثبوت أصل النجاسة وإن لم تثبت الخصوصية ، وفي فرض التكاذب ، استشكل في ثبوت أصل النجاسة .

وقد علق السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ، على ذلك ، بما يمكن تلخيصه في ثلاث نقاط[1] :

الأولى : أن من شروط حجية البينة ، أن تتعلق بواقعة واحدة ، وإلا لم يصدق عنوان البينة ، ومع اختلاف المستند ، تتعدد الواقعة لا محالة ، نعم بينهما أمر مشترك ، غير أنه جامع انتزاعي ومدلول التزامي أو تحليلي ، والمحقق في

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٢١٤ وما بعدها .

محله ، أن حجية مثل هذا المدلول ، تابعة لحجية الدلالة المطابقية وساقطة بسقوطها .

الثانية : إن التفصيل بين فرضي التكاذب وعدمه لا وجه له ؛ لأنه إن بني على عدم استقلال الدلالة الالتزامية في الحجية ، تعيّن المصير إلى عدم الحجية حتى في فرض عدم التعارض ، كما تقدم ، وإن بني على استقلالها ، أمكن الالتزام بحجية البينة بلحاظ المدلول الالتزامي المشترك ، حتى مع فرض التعارض ، لأن التعارض إنما هو بالنسبة إلى الخصوصية لا إلى ذلك المدلول المشترك .

الثالثة : ان الاختلاف في الخصوصية إنما يضر بالحجية ، فيما إذا كان اختلافاً فيما له دخل في موضوع الحكم الشرعي ، بأن شهد هذا بقطرة بول ، وذاك بقطرة دم ، لا فيما إذا كان في خصوصيات لا دخل لها في الحكم ، كما إذا شهد هذا بقطرة دم أسود ، وذاك بقطرة دم أحمر ، لأن اللون لا دخل له ، فلا تعارض بينهما بلحاظ ما هو موضوع الأثر .

وتفصيل الكلام في هذه المسألة ، يقتضي عقد مقامين ، نتكلم في أحدهما بناءاً على انحصار الحجية بالبينة ، وفي الآخر بناءاً على حجية خبر الواحد في الموضوعات أيضاً .

أما المقام الأول : فيقع الكلام فيه في جهتين : **الأولى** : فيما إذا اختلف المستند من دون افتراض التعارض . **والأخرى** : في أن افتراض التعارض هل يغير من الحكم شيئاً أو لا .

أما الجهة الأولى : فقد عرفت ذهاب الماتن إلى حجية البينة ، وأن السيد الأستاذ استشكل في ذلك كما مر في النقطة الأولى من كلامه(١) ، ومثله جملة من الفقهاء ، بدعوى عدم وحدة الواقعة المشهود بها ..

---

(١) مر في ص ١٠٨ من هذا الكتاب .

والتحقيق : أن الإخبار له عدة مراكز : ـ منها ـ الأثر الشرعي الملحوظ المراد إثباته ، كالنجاسة أو الملكية . ـ ومنها ـ موضوع الأثر ، كالهبة أو الصلح بلا عوض ، اللذين هما موضوعان لتملك الآخر للمال مجاناً . ـ ومنها ـ الواقعة الحسية التي أحس بها الشاهد وعلى أساسها يشهد ، كعقد الهبة الخاص الذي وقع في مشهد من السامع في زمان مخصوص ومكان مخصوص .

فالكلام يقع ، في أن البينة بعد الفراغ عن لزوم أن تنصب الشهادتان فيها على مصب واحد ، هل يعتبر فيها وحدة المركز بلحاظ الواقعة الحسية ، فلو شهدا معاً بعقد البيع ، ولكن أحدهما شهد بوقوع البيع في المسجد ، والآخر شهد بوقوع البيع في البيت ، لم تتحقق البينة ، لتعدد الواقعة الحسية ، بل وكذلك لو شهدا على وجه الاهمال ، لأن احتمال التعدد يكفي لعدم إحراز كون البينة حجة ، أو يعتبر وحدة المركز بلحاظ ما هو موضوع الحكم الشرعي ، ففي المثال السابق ، تقبل البينة ، لأن ما هو موضوع الحكم ذات البيع ، والشهادتان متفقتان عليه ، نعم لو شهد أحدهما بالهبة ، والآخر بالصلح بلا عوض ، لم تتم البينة ، لأن كلاً منهما موضوع مستقل .

أو يعتبر وحدة المركز بلحاظ نفس الأثر الشرعي الملحوظ ، ففي المثال المشار إليه أخيراً ، تتم البينة ، لأن الهبة والصلح بلا عوض لهما أثر شرعي واحد ، وهو التملك المجاني مثلاً ، نعم لو شهد أحدهما بالهبة ، والآخر بالبيع ، لم تتم البينة ، لأن أثر أحدهما التملك المجاني ، وأثر الآخر التملك بعوض ، وهما متغايران ، وإن كان بينهما جامع انتزاعي أو تحليلي ، وهو أصل الملكية .

أو يعتبر وحدة المشهود به بلحاظ العنوان المأخوذ في كلام الشاهد ، فلو شهدا معاً بأن هذا المال ملك لزيد ، قُبِلَ ، ولو كان أحدهما يرى أن هذا التملك بسبب البيع ، والآخر يراه بسبب الهبة ، ما داما متطابقين في العنوان المأخوذ في مقام الشهادة .

وكلمات الفقهاء لا تخلو من تهافت ، كما يظهر من ملاحظة الفروع التي تعرضوا لها ، ففي فرض شهادة أحد الشاهدين على شخص بأنه أقر بالعربية ، وشهادة الآخر بأنه أقر بالفارسية ، مع وحدة المقر به ، يظهر منهم قبول البينة ، وهذا يناسب الاكتفاء بوحدة المصب ، بلحاظ ما وراء الواقعة الحسية من الأثر الشرعي ونحوه ، وإن تعددت الواقعة الحسية المشهود بها ، وفي فرض شهادة احدهما بأن المال غصب منه في المسجد ، وشهادة الآخر بأنه غصب منه في البيت ، يظهر منهم عدم قبول البينة ، وهذا يناسب اشتراط وحدة المصب بلحاظ الواقعة الحسية ، وعدم الاكتفاء بوحدته بلحاظ الأثر الشرعي وموضوعه ، وإلا لزم الاكتفاء في هذا المثال .

وقد حاول بعض المحققين : كالنراقي (قدس سره) في مستنده[١] ، أن يضبط الفروع المختلفة بضابط كلي حاصله : أنه يكتفى بوحدة المصب ولو بلحاظ اللازم ، على أن يكون للازم المشترك وجود مستقل مشخص ، كما في مثال الاقرار ، فلا يكفي أن يكون لكل من الأمرين لازم ، واللازمان متغايران وجوداً ، ولكنهما مشتركان في جزء تحليلي .

وبعبارة أخرى : أن الاشتراك في جزء تحليلي ، لا يكفي على مستوى المدلول المطابقي فضلاً عن الالتزامي ، والاشتراك في وجود مشخص كاف ، سواءاً كان مدلولاً مطابقياً أو التزامياً .

ولكن هذا الضابط ، لا يفسر كل مواقفهم ، لأنه يقتضي في مثال الغصب قبول البينة .

كما أن اشتراط وحدة المصب بلحاظ الواقعة الحسية ، كأنه لا يتناسب مع الفتاوى والنصوص عموماً ، إذ يلزم من ذلك عدم قبول البينة في جل الموارد عملياً ، لتطرق احتمال اختلاف الواقعة الحسية المشهود بها ، والاحتياج إلى سؤال كل من الشاهدين عن الزمان والمكان والخصوصيات من أجل إحراز

---

(١) مستند الشيعة ، المجلد الثاني ـ كتاب القضاء والشهادات ، ص ٦٨١ .

وحدة الواقعة ، مع أن بناء النصوص والفتاوى ليس على ذلك جزماً .

وأما الاكتفاء بوحدة العنوان المشهود بـه ، فقد يـراد به الاكتفـاء بذلـك ، حتى مـع العلم من الخارج بتعـدد الواقعـة المقصودة للشـاهدين ، بحيث يكـون الميزان التطابق بلحاظ المقدار المصرح به في الشهادة .

بدعوى : أن الـطبيعي الواقـع محلاً لشهـادتها معـاً واحد ، وهـو مدلـول مـطابقي لكل من الشهـادتين ، لا التـزامي أو تحليلي ، فيثبت ، بخـلاف ما إذا اختلف الشاهدان في الخصوصيات في مقـام اداء الشهادة ، فـإن الطبيعي حينئـذ مدلول ضمني أو تحليلي للبينة ، وليس مدلولاً مطابقياً .

غير أن هذا يرد عليه : أنـه في فـرض تعدد الـواقعة ، لا فـرق من حيث الكاشفية والطريقية ، بين أن يكون العنـوان المأخـوذ في مقام الشهـادة واحداً أو لا ، فاما أن نقول بالحجية فيهما معـاً ، فيرجـع إلى القول بكفـاية وحـدة المصب بلحـاظ الحكم الشرعي ، وإمـا أن نقول بعـدم الحجية فيهـما معاً ، فيـرجع إلى القـول باشتـراط وحدة الـواقعة الحسيـة ، وإما أن نقـول بالحجيـة فيـها إذا كـان العنـوان واحداً ، وبعـدمها فيـها إذا لم يكن واحداً مـع العلم من الخارج بتعـدد الـواقعـة في كلتـا الصـورتـين ، فهـذا خـلاف الفهم العـرفي في بـاب الحجـج والإمارات ، القاضي بأن اعتبارها بلحاظ كاشفيتها وطـريقيتها .

ودعوى : أنه إذا كان العنوان المشهود به واحداً فالطبيعي مدلـول مطابقي للبينـة ، ومجرد العلم من الخـارج بتعدد الـواقعة ، لا يخـرج الطبيعي عن كـونه مدلولاً مطابقياً في عالم الشهادة .

مدفوعة : بأن الشهادة إنما تكون حجة بحسب المرتكز العـرفي للطريقية ، باعتبارها كاشفة عن اعتقاد الشاهد ، ولهذا لو فرض أننا أحرزنا الاعتقاد الحسي للشـاهد ، من دون أن يخبـر ، لكـان حجـة بـلا اشكـال ، وفي مـرحلة اعتقـاد الشاهد ، لا يكون الطبيعي مدلولاً مطابقياً ، بل تضمنياً في حالة تعـدد الواقعـة على أي حال ، سواءاً تغاير العنوان المصرح به في مقام الشهادة أو لا .

ومن هنا ، يظهر الوجه في المصير إلى انعقاد البينة مع وجود مشترك بين الشهادتين ، ولو ضمناً أو تحليلاً ، لأن إناطة انعقادها على شيء بكونه مدلولاً مطابقياً للشهادة في مرحلة الكلام ، خُلْفُ كون الكلام ملحوظاً بما هو طريق إلى اعتقاد الشاهد ، وان تمام الموضوع للحجية هو اعتقاد الشاهد المكتشف بحكايته عنه بكلامه ، وإناطة انعقادها على شيء بكونه مدلولاً مطابقياً للشهادة في مرحلة اعتقاد الشاهد ، بحيث يكون المعتقد به للشاهدين معاً شيئاً واحداً ، فهذا معناه اشتراط وحدة الواقعة الحسية ، وقد عرفت عدم ملائمته للنصوص والفتاوى ، فلا بد من المصير إذن إلى كفاية كون الشيء مدلولاً تحليلياً للبينة في انعقادها بالنسبة إليه ، وبذلك يتجه ما أفيد في المتن ، من ثبوت النجاسة مع اختلاف الواقعة الحسية المشهود بها في كلام الشاهدين ، لأن النجاسة مدلول تحليلي مشترك .

وقد يقال : إن المرتكز عرفاً ، ان اشتراط التعدد في البينة ، إنما هو من أجل تأكيد الطريقية والكاشفية ، ومع تعدد الواقعة الحسية ، لا يكون للتعدد أثر في تأكيد الطريقية ، فمثل هذا التعدد تنصرف عنه أدلة حجية البينة المنزّلة على المرتكز العرفي .

والجواب على ذلك : أن التعدد يؤثر بحساب الاحتمال في تقوية احتمال المدلول المشترك حتى مع افتراض تعدد الواقعة الحسية ، لوضوح أن احتمال الخطأ أو الكذب بالنسبة إلى المدلول المشترك ، يكون أضعف مما لو لم تتوفر إلا شهادة واحدة عليه .

ومحصل الكلام : ان عدم شمول دليل حجية البينة للبينة ، بلحاظ مدلول تحليلي مشترك ، إن كان من أجل عدم صدق عنوان البينة ، فيرد عليه : ان البينة ليست إلا شهادة شخصين بشيء ، فلو فرض اشتراك الشهادتين في إثبات شيء ولو تحليلاً وضمناً ، أو التزاماً ، فقد تمت البينة عليه ، وإن كان من أجل أن البينة متقومة بالتعدد المؤثر في تقوية الكاشفية ، وتعدد الشهادة مع تغاير

الواقعة لا يؤثر في ذلك ، فيرد عليه : ما تقدم من أنه يؤثر في تقوية الكاشفية في الجملة ، وإن كانت التقوية مع وحدة الواقعة أكبر ، ومن أجل ذلك كان التواتر اللفظي أقوى من المعنوي ، والمعنوي أقوى من الاجمالي . وإن كان من أجل أن المدلول التحليلي والضمني والالتزامي ، لا تكون الامارة حجة فيه إلا بتبع حجيتها في المدلول المطابقي ، ومع تعدد الواقعة لا تكون كل من الشهادتين حجة في المدلول المطابقي ، فلا حجية بالنسبة إلى المدلول الضمني أيضاً ، فيرد عليه أولاً : ان تبعية الدلالة الالتزامية والضمنية للمطابقية ، في الحجية ، ليست مدلولاً لدليل بهذا العنوان ، وإنما هي بنكتة ، فلا بد من ملاحظة أن تلك النكتة تنطبق على محل الكلام أو لا ،

وثانياً : انه لو سلّم أنها مدلول دليل بهذا العنوان ، لم يكن هذا الدليل منطبقاً على محل الكلام أيضاً .

أما الأول : فحاصله : ان نكتة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية ، أن المدلول الالتزامي هو الحصة الخاصة الملازمة للمدلول المطابقي ، فما يكون معارضاً للمدلول المطابقي ، ومسقطاً للدلالة المطابقية عن الحجية ، يكون معارضاً لا محالة للمدلول الالتزامي ، ومسقطاً للدلالة الالتزامية عن الحجية . أو بتعبير آخر ، انه إذا فرض خطأ المخبر في المدلول المطابقي ، فلا يلزم من فرض بطلان المدلول الالتزامي خطأ آخر ، لينفى بأصالة عدم الخطأ الزائد كذباً أو اشتباهاً ، وهذا البيان بكلا تقريبيه ، إنما يتعقل فيما إذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية ، من أجل وجود حجة معارضة ، أو للعلم ببطلان المدلول المطابقي ، لا فيما إذا كان عدم ثبوت المدلول المطابقي ، لقصور في نفس دليل الحجية عن إثباته وشموله ، كما في المقام ، حيث ان موضوع دليل الحجية ، عنوان البينة ، وما أخبر به الشاهدان ، وكل من المدلولين المطابقيين في الفرض ، لم يخبر به الشاهدان ، فعدم ثبوته لعدم صدق عنوان الحجة وهو البينة على كل من الدلالتين المطابقيتين ، وفي مثل ذلك ، لا يبقى محذور في تطبيق دليل الحجية

على المدلول الالتزامي ، إذا صدق عنوان الحجة عليه بسبب كونه محكياً بكلتا الشهادتين ولو التزاماً .

وأما الثاني : فلأن المدلول المطابقي للبينة بما هي بينة ، ليس إلا المدلول التحليلي المشترك ، فهو إنما يكون ضمنياً بلحاظ كل خبر بخصوصه ، مع أن الحجة ليس إلا اجتماع الخبرين ، وهما لم يجتمعا إلا عليه ، فهو تمام المدلول للبينة بما هي بينة .

ومع كل هذا ، يمكن أن يقال : بأن المستفاد عرفاً من دليل حجية البينة ، اشتراط وحدة الواقعة الحسية ، على الرغم من أن الجمود على اطلاقه قد يقتضي ما هو أوسع من ذلك ، والنكتة في فهم الاشتراط المذكور من الدليل ، أن المنسبق عرفاً منه أن التعدد المقوم للبينة ، إنما يلحظ بالنسبة إلى ما تكون الشهادة حجة فيه بالذات ، بمعنى أن مصب التعدد هو نفس مصب الحجية بالذات ، ومصب حجية الشهادة بالذات ، إنما هو الواقعة الحسية نفسها ، فالشهادة بنجاسة الثوب إنما تكون حجة بما هي اخبار عن واقعة حسية ، وهي ملاقاة الدم للثوب ، لا بما هي إخبار عن الحكم الشرعي بالنجاسة ، كما تقدم في المسألة الرابعة[1] .

فإذا دل الدليل على إناطة حجية الشهادة بالتعدد ، فُهِمَ منه عرفاً اعتبار تعدد الشهادة بلحاظ نفس مصب الحجية بالذات ، أي الواقعة الحسية .

وإن شئت قلت : ان البينة ، ليست مجرد إخبار شخصين بشيء حتى يقال بشموله لإخبار شخصين عن مدلول التزامي مشترك ، مع اختلاف الواقعة الحسية ، بل هي شهادة شخصين بشيء ، والشهادة إنما تصدق بالنسبة إلى الواقعة الحسية لأنها هي المشهودة دون لوازمها ، فمتى ما حصلت شهادتان بواقعة حسية واحدة ، صدقت البينة ، وثبتت تلك الواقعة بكل ما يرى المشهود

---

(١) مرت في ص ١٠٦ من هذا الكتاب .

لديه لها من لوازم ، وأما إذا أخبر أحد الشخصين بنجاسة الثوب بالدم ، وأخبر الآخر بنجاسته بالبول ، فلم تجتمع شهادتان على شيء واحد ، وإن تحقق اخباران بشيء واحد ، لأن النجاسة ، وإن اخبر بها الاثنان ، ولكنها ليست هي الواقعة المشهودة ، فلا يسمى الإخبار بها شهادة بما هو إخبار بها ، والملاقاة للبول ، والملاقاة للدم ، واقعتان حسيتان ، لم يتعلق بكل منهما إلا شهادة واحدة ، وعلى هذا الأساس ، فلا اطلاق في دليل حجية البينة لموارد اختلاف الشاهدين في الواقعة الحسية ، غير أنا لا نضايق في إمكان الالتزام بأصالة وحدة الواقعة الحسية ، بمعنى البناء عقلائياً أو شرعياً على أن الواقعة الحسية المنظورة للشاهدين واحدة ، ما لم تقم قرينة في نفس الشهادتين على التغير ، أو تحصل تهمة معينة تستدعي الاستنطاق ، وهذا البناء على وحدة الواقعة الحسية ، إما أن يلتزم به مطلقاً كلما احتمل ذلك ، وأمكن افتراض انطباق الشهادتين على مصداق واحد ، أو يلتزم به في خصوص الحالات التي يعلم فيها من الخارج عادة ، بأنه على تقدير صدق الشاهدين معاً ، فالواقعة واحدة ، كما في الأمور التي لا يحتمل تكررها عقلاً أو عادة ، كما لو شهد اثنان بوفاة إنسان ، أو ببيع الدار من زيد ، والفرق بين هذين التقديرين ، يظهر في مثل اخبار الشاهدين بالنجاسة ، مع السكوت عن ذكر السبب ، واحتمال اختلافهما لو طلب منهما ذكر السبب ، فإنه على الأول ، يؤخذ بهذه البينة ، وعلى الثاني ، لا يؤخذ بها ، لأن الملاقاة واقعة قابلة للتكرر والتنوع خارجاً ، فليس صدق الشاهدين مساوقاً لوحدة الواقعة حينئذ . وعلى أي حال ، فلا تكون البينة تامة عند اختلاف الشاهدين في السبب ، لثبوت تعدد الواقعة الحسية .

هذا كله في الجهة الأولى ، أي في حكم اختلاف الشاهدين في الواقعة الحسية مع عدم التعارض بينهما .

وأما الجهة الثانية : وهي في تحقيق حال التعارض بين الشاهدين . فقد فصّل السيد الماتن (قدس سره) ، بين فرضي التعارض وعدمه ، فالتزم بحجية

البينة في فرض عدم التعارض ولو مع الاختلاف في الواقعة ، وبعدم حجيتها مع التعارض .

واعترض عليه السيد الأستاذ (دام ظله) ، بما تقدمت الاشارة إليه[١] ، من أن مبنى الحجية ثبوتاً ونفياً استقلال الدلالة الالتزامية في الحجية وتبعيتها ، فعلى الأول ، يقال بالحجية حتى مع فرض التعارض ، إذ لا تعارض بلحاظ المدلول الالتزامي ، وعلى الثاني ، لا يقال بالحجية حتى مع عدم التعارض ، فالتفصيل لا وجه له .

ويرد عليه :

أولاً : أن تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في السقوط عن الحجية ، ليست هي مبنى عدم الحجية في موارد اختلاف الشاهدين في السبب ، لما أوضحناه في الجهة السابقة ، من أن هذه التبعية لا يراد بها أنه متى لا تجعل الحجية للدلالة المطابقية لا تجعل للدلالة الالتزامية أيضاً ، بل يراد بها ، أنه متى ما سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية للعلم ببطلان المدلول المطابقي ، أو لوجود حجة معارضة نافية للمدلول المطابقي ، سقطت أيضاً الدلالة الالتزامية ، لأن مفادها مثلاً ، الحصة الخاصة الملازمة للمدلول المطابقي ، فتسري إليها نفس نكتة السقوط ، وهذا لا ينطبق على محل الكلام ، فإن محل الكلام في أن نكتة عدم حجية الدلالة المطابقية هنا لا تسري إلى الدلالة الالتزامية ، وهذه النكتة هي عدم تعدد الاخبار بالنسبة إلى المدلول المطابقي ، فقد يقال بحجية الدلالة الالتزامية حينئذ ، لأن المدلول الالتزامي قد اجتمع عليه اخباران ، فالقول بتبعية الدلالة الالتزامية ، لا يستلزم القول بعدم حجية البينة في موارد اختلاف السبب مطلقاً .

وثانياً : أن القول بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في

---

(١) تقدم في ص ١٠٨ من هذا الكتاب .

الحجية ، لا يكفي مبنى لحجية البينة في موارد اختلاف الشاهدين في السبب ، لما تقدم في الجهة السابقة ، من إمكان استظهـار أن التعدد المعتبـر في البينة ، بمعنى ورود الشهادتين على شيء واحد بما هما شهادتان ، وكل من الاخبارين إذا لوحظ بمـا هو شهـادة فلا ينسب إلا إلى الـواقعة الحسيـة التي يخبر عنهـا ، ولا تعـدد في الاخبار عنها .

وثالثاً : أنه إذا قيل بحجية البينة في مـوارد اختلاف الشـاهدين في السبب مـع عدم التعـارض لوجـه من الوجـوه ، فلا يلزم من ذلـك القول بحجيتهـا في موارد اختلاف الشاهدين مع التعارض ، لإمكان التفصيل بين فرضي التعـارض وعدمه

وذلك بان يقال : ان اشتراط التعدد في البينة ، ليس تعبدياً صـرفاً ، بـل هو بنكتة كونه مؤثراً في قوة احتمال المطابقة للواقع والكشف عنه ، لأن هذا هـو الملاك النوعي العام في باب الـطرق والامارات عمـوماً ، القـاضي بأن حجيتهـا باعتبار الطريقية ، وعـلى هذا الاسـاس ، يكون المستفـاد من دليل حجيـة البينة المستبطنة للتعدد ، ان اجتماع الشهادتين يكون حجة ، فيما إذا كان تعدد الشهادة سبباً في قوة احتمال المطابقة للواقع ، فإذا شهد شاهد بالنجاسة من اجل الـدم ، وآخر بالنجاسة من اجل البول ، ولم ينف كل منهما ما حكاه الآخر ، فالتعدد هنا بلحاظ الإخبار باصل النجـاسة حـاصل ، ولا شـك انه يـوجب تقوي احتمـال النجاسة في نفسه ، فقد يفترض من اجل ذلك شمول دليل حجية البينـة لهذا ، واما إذا تعارض هذان الشاهدان ، فلن يكون للتعـدد الحـاصل من ضم شهادة احـدهما إلى الآخـر تأثـير في قوة احتمـال النجاسـة ، لأن كلاً من الشهـادتـين ، بمقدار ما تقرّب النجاسة من ناحية المستند الذي تشهد به ، تبعّدها بنفيها لمستند الشهادة الأخرى ، وما دام التبعيد مكـافئاً للتقـريب ، فيكون هـذا التعدد بحكم العدم ، فلا يشمله اطـلاق دليل حجيـة البينة المستبـطنة للتعـدد ، بملاك زيـادة الكشف ، اذ لا زيادة في الكشف بهذا التعدد ، بخلافه في فرض عدم التعارض

مع اختلاف المستند .

ورابعاً : ان بالامكان توجيه التفصيل المذكور بين فرضي التعارض وعدمه بوجه آخر ، على القول بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في السقوط عند التعارض .

وحاصله : انا لو تنزلنا عن التقريب السابق للتفصيل ، وافترضنا ان التعدد المأخوذ في البينة من باب التعبد الصرف ، فمع هذا نقول : ان دليل حجية البينة ، ليس دليلاً تأسيسياً يثبت الحجية للبينة ابتداءاً ، وانما هو روحاً ولباً ، تخصيص في ادلة حجية خبر الثقة العامة للشبهات الحكمية والموضوعية ، حيث يخصصها في خصوص الشبهات الموضوعية ، باشتراط التعدد ، فهو بالنسبة إلى دليل حجية خبر الثقة على وزان أدلة الشرطية ، ومن الواضح ، ان ادلة الشرطية لا تشمل إلا ما يشمله دليل المشروط ، لأنها ناظرة إليه ومحددة لموضوعه ، فلو قيل مثلاً : لا صلاة إلا بطهور ، لا يراد بذلك تأسيس صلاة جديدة تصح مع الطهارة وبدون استقبال مثلاً ، بل ينظر إلى نفس الموضوع المشمول لدليل الصلاة ، ويثبت فيه شرطاً جديداً ، وعلى هذا الاساس نقول : بانه لو لم يكن تعارض بين الشهادتين في المستند ، فهما مشمولتان في نفسيهما لدليل حجية خبر الثقة ، فيشملهما دليل الشرطيّة ، وهو دليل حجية البينة ايضاً ، واما اذا كانت الشهادتان متعارضتين في ذاتيهما ، فهما لا تكونان مشمولتين لدليل حجية خبر الثقة في نفسيهما ، باعتبار التعارض ، وسريان التعارض إلى المدلول الالتزامي بحسب الفرض، فلا يشملهما دليل الشرطية ايضاً ، لانه انما يثبت نفس الحكم المشروط في المورد الذي يشمله دليل المشروط ، لكنه يثبته مع الاشتراط ، لا انه يثبت الحكم لموضوع لم يكن مشمولاً في نفسه لدليل المشروط .

فان قيل : إذا بني على تبعية الدلالة الالتزامية ، فلا تكون البينة حجة عند الاختلاف في السبب مطلقاً ، وإذا بني على عدم التبعية ، فحتى مع

التعـارض يكون كـل من الخبرين مشمـولاً في نفسه بلحـاظ المدلـول الالتزامـي لـدليل حجيـة الخبـر ، فـلا مـانـع من اطـلاق دليـل حجيـة البينـة لـه فـلا يتم التفصيل .

كان الجواب : ما عرفت ، من ان تبعية الدلالة الالتزامية ، بمعنى سرايـة التعارض إليها من الـدلالة المـطابقية ، لا يستـدعي عدم حجيـة البينة في مـوارد الاختلاف في السبب مطلقاً ، لان عدم حجية الدلالة المطابقية في هذه المـوارد ، ليس من اجل التعارض ليسري إلى الدلالة الالتزامية .

ثم ان هذا التعارض الذي فرضنـاه في هذه الجهـة حتى الآن ، قصدنـا به التعارض على نحو تكون الواقعة الخـارجية متعـددة ، ويثبت كل من الشـاهدين واقعة وينفي الواقعة الاخرى .

وأما إذا كانت الواقعة المشهـودة للشاهـدين واحدة ، وقـد تعارضـا فيها ، بان ادعيا معاً انهما رأيا قطرة دم تقع في الاناء ، غير ان احدهما قـال بانها جـاءت من هذه الجهة ، والآخر قال بانها جاءت من تلك الجهة ، أو ادعيا معـاً ان شيئاً وقع في الماء ، غير ان احدهما قال انه دم ، والآخر قال انه قطعة ميتة .

فتحقيق الكلام في ذلك ، ان المقـدار الذي اتفق عليـه كلا الشـاهدين ، تـارة : يفرض انـه قابـل للادراك الحسي ، بشكـل منفصـل مستقـل عن ادراك الخصـوصيات المختلف فيهـا ، كما في المثـال الأول ، واخرى : يفـرض انه غـير قابل لذلك ، كما في المثال الثـاني ، ففي الفرض الأول ، يلتـزم بحجية البينـة ، ولا يضـر وقوع التعـارض ، لأن ادراك الواقعـة الحسية المتفق عليهـا لا تكـاذب فيـه ، وانما التكـاذب في الاحساس الـزائد ، وفي الفـرض الثاني ، يلتـزم بعـدم الحجية ، اذ لا يوجد ادراك حسي متفق عليه ، والجامع بـين البول والميتـة ليس ادراكه واقعة حسيـة مستقلة ، بل هـو إما في ضمن ادراك البـول ، او في ضمن ادراك الميتة ، وكل منهـا مورد للتخـطئة بـين الشاهـدين ، وبذلـك يتضح ، ان الميزان في الحجية ، وجـود واقعة حسيـة واحدة متفق عليهـا بين الشـاهدين ، لا

كون الاختلاف في خصوصية غير دخيلة في موضوع الحكم ، كما مرّ نقله عن السيد الاستاد ـ دام ظله ـ ، في النقطة الثالثة[١] ، ففصّل بين ان يقول احدهما انها قطرة بول والآخر يقول انها قطرة دم ، وبين ان يقول احدهما انها دم احمر والآخر يقول انها دم اسود ، فيقال بالحجية في الثاني دون الأول، فإن مجرد كون الخصوصية المختلف فيها غير دخيلة في موضوع الحكم الشرعي ، لا يكفي في حجية البينة إذا كان ادراكها الحسي بنفس ادراك ما هو موضوع الحكم الشرعي ، بحيث تكون التخطئة في ادراك الخصوصية ، مساوية للتخطئة في ادراك موضوع الحكم ، إذ في هذه الحالة ينفي كل من الشاهدين ادراك الآخر لموضوع الحكم ، وان كان لا ينفي موضوع الحكم نفسه ، وبذلك تكون طريقية كل من الشهادتين مبتلاة بالمزاحم ، ولا يكون ضم احداهما إلى الاخرى موجباً لتقوي الطريقية ، ومثل ذلك لا يشمله اطلاق دليل حجية البينة ، كما عرفت سابقاً .

هذا كله بناءاً على انحصار الحجية بالبينة .

وأما المقام الثاني : وهو الكلام على تقدير القول بحجية خبر الواحد الثقة ، فلا اشكال في الحجية مع فرض عدم التعارض .

وأما مع فرض التعارض ، فقد يقال : بان المسألة مبنية على مسألة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية ، فان قلنا بالتبعية ، لم يثبت شيء في المقام ، وإلا كانت كل من الشهادتين حجة في اثبات المدلول الالتزامي ، فاذا قال احدهما : ان البول لاقى هذا الماء لا الدم ، وقال الآخر : عكس ذلك ، ثبتت النجاسة باعتبارها مدلولاً التزامياً لخبر الثقة .

ولكن الصحيح عدم امكان اثبات المدلول الالتزامي في المقام ، حتى بناءاً على القول بعدم التبعية. وتوضيحه: ان المدلول الالتزامي للشاهد بملاقاة البول مثلاً ، إما ان يكون هو الحصة الخاصة من النجاسة الناشئة من البول ، كما

(١) مر في ص ١٠٨ من هذا الكتاب .

(مسألة ـ ٧) الشهادة بالاجمال كافية ايضاً ، كما إذا قالا : احد هـذين نجس ، فيجب الاجتناب عنهما[1] ، وأما لـو شهـد احـدهمـا

يدعي القائل بالتبعية ، وإما أن يكون هو جامع النجاسة ، فعلى الاول : يكون المعارض للمدلول المطابقي معارضاً للمدلول الالتزامي لا محالة ، وعلى الثـاني : يكـون المجمـوع من نفي الأول للدم ونفي الثـاني للبـول معـارضـاً للمـدلـول الالتزامي ، لأن الجامع انما يوجد بسبب أحد هذين الأمـرين ، فحجية كـل من الخبرين في مدلوله الالتـزامي ، يقابلهـا حجية مجمـوع الخبرين في اثبـات مجموع النفيين ، وإذ لا مرجّح ، تسقط جميع تلك الدلالات عن الحجية .

فالصحيح في المقام ان يفصّل، نـظير ما سبق، فيقـال: ان كان ادراك مـا يستتبع الاثر الشـرعي ويستلزمه ، عـين الادراك الذي وقـع موقـع التكذيب من قبل الشاهد الآخر ، فيسقط عن الحجية ، وإن كانـا ادراكين عـلى نحو لـو تخلفا معاً عن الواقع لكانا خطأين أو كـذبين ، لا خـطأً واحداً أو كـذباً واحـداً ، فلا مانع من شمول دليل الحجيـة للخبر بلحـاظ الادراك الأول ، واثبات صحتـه ، سواء كان المدرك بهذا الادراك بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي ، أو مستلزماً لـه بوجه من الوجوه .

(١) وهذا فيما إذا احـرز انهما معاً يشيـران بهذا العنـوان الاجمالي إلى واقـع واحـد لا اشكال فيـه ، لشمول دليـل حجيـة البينـة حينئـذٍ ، واما إذا لم يحـرز ذلك ، بان احتمل تعدد الانـاء المشار إليـه بالعنـوان الاجمالي لكـل منهما ، فـان اكتفي في صدق البينة بوحدة العنوان المشهود به في مقام اداء الشهادة ، فلا يضر الاحتمال المذكور في الحجية ، لـوجـود الـوحدة المـذكورة ، وان اعتبـرت وحدة الواقعة الحسية ، وبني على اصالة وحـدة الواقعـة في موارد احـتمـال الاختلاف ، فقد يقال : بان المتيقن من هذا الاصل ، غير ما يحتمل فيه تغايـر المحل رأسـاً ،

بالاجمال ، والآخر بالتعيين ، كما إذا قال احدهما : احد هذين نجس ، وقال الآخر : هذا معيناً نجس ، ففي المسألة وجوه : وجوب الاجتناب عنهما ، ووجوبه عن المعين فقط ، وعدم الوجوب اصلاً(١) .

أو ما يكون احتمال التعدد فيه ناشئاً من خصوصيات كلام الشاهدين .

ثم انه متى ما قيل بتحقق البينة القائمة على نجاسة العنوان الاجمالي وحجيتها ، كانت منجزة لأحتمال النجاسة في الطرفين بقوانين العلم الاجمالي ، إذ لا فرق في التنجيز ، بين العلم الاجمالي الوجداني ، والحجة الاجمالية ، ولكن قد يقال في مثل المقام : بان هذه الامارة القائمة على النجاسة بمقدار الجامع ، لا يمكن أن تكون حاكمة على اصل الطهارة في كل من الطرفين بعنوانه ، إذ انها انما تكون علماً بالتعبد بمقدار موردها ، وهو الجامع ، فكل من الطرفين بخصوصه ليس معلوم النجاسة ولو تعبداً ، فيكون مشمولاً لدليل قاعدة الطهارة ، وبهذا تحصل المعارضة بين اطلاق دليل قاعدة الطهارة للطرفين معاً ، واطلاق دليل الحجية للبينة القائمة على العنوان الاجمالي . ولا يتوهم ان حال الطرفين في المقام ، حال طرفي العلم الاجمالي الوجداني بالنجاسة ، وذلك لأن الاصول المؤمِّنة ، لا يمكنها ان تعارض مع قانون تنجيز العلم الاجمالي الوجداني ، لكونه عقلياً ، ولا ان تزيل نفس العلم الوجداني ، لكونه تكوينياً ، وهذا بخلافه في المقام ، فان حجية البينة بنفسها حكم شرعي ظاهري كقاعدة الطهارة ، وبعد فرض عدم حكومة احد دليلهما على الآخر يتعارضان ، وهذه الشبهة انما ترد ، لو قيل بان مدرك تقديم دليل حجية البينة أو الخبر على دليل القاعدة هو الحكومة فقط ، واما لو قيل بالاخصية عرفاً ، فمن الواضح ان اطلاق الأخص ، مقدم على اطلاق الاعم دائماً .

(١) اما وجوب الاجتناب عن المعين فقط ، فبدعوى ان المعين قامت

البينة على وجوب الاجتناب عنه ، فان احد الشاهدين شهد بنجاسته ، والآخر شهد بنجاسة احدهما ، وهذا يستتبع وجوب الاجتناب عنهما معاً ، فوجوب الاجتناب عن المعين متفق عليه بين الشاهدين ، بخلاف الآخر .

ويرد عليه : ان وجوب الاجتناب الواقعي عن المعين ، لا تستدعيه شهادة الشاهد بالاجمال اصلاً ، ووجوب الاجتناب العقلي بملاك المنجزية عنه فرع تمامية البينة وقيامها على الوجوب الواقعي ، فلا يمكن أن يكون مدلولاً لها ومحكياً بها .

وأما وجوب الاجتناب عنهما معاً ، فلأن الجامع مشهود به لأحدهما استقلالاً ، وللآخر ضمناً ، فتثبت النجاسة بمقدار الجامع ، فيجب الاجتناب عن كلا الطرفين بمقتضى قوانين العلم الاجمالي .

وقد اعترض عليه السيد الاستاذ (دام ظله) بان الشاهد بالتفصيل ، شهادته على الجامع ضمنية تحليلية ، وهي لا تكون معتبرة بعد سقوط اعتبارها في المدلول المطابقي ، ومنه يتضح وجه القول بعدم وجوب الاجتناب عنهما معاً .

غير ان الصحيح ، هو التفصيل في المقام ، ذلك لأن الشاهدين ، ان كانا متفقين على واقعة حسية واحدة ، بان ادعيا معاً انهما ابصرا قطرة دم واحدة بعينها ، غير ان احدهما يخبر بانها وقعت في المعين ، والآخر لم يستطع ان يميز موضع وقوعها من الانائين ، فالظاهر حجية هذه البينة في اثبات تلك الواقعة الحسية ، وبهذا يثبت لدينا وقوع قطرة دم في احد الانائين ، ولا يثبت وقوعها في المعين خاصة ، لعدم قيام البينة على ذلك ، بناءاً على اختصاص الحجية بالبينة كما هو مفروض المسألة ، فيجب الاجتناب عن كلا الانائين .

ودعوى : ان النجاسة بمقدار الجامع مدلول تحليلي لا استقلالي للشاهد بالتفصيل ، فلا تثبت بشهادته .

مدفوعة : بان الميزان في الاستقلالية والتحليلية ، ليس هو عالم التعبير واللفظ ، بل عالم الشهادة والاحساس ، فاذا فرضنا الاستقلالية بلحاظ عالم

(مسألة ـ ٨) لو شهد احدهما بنجاسة الشيء فعلاً والآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلاً فالظاهر وجوب الاجتناب وكذا إذا شهدا معاً بالنجاسة السابقة لجريان الاستصحاب(١) .

الشهود ، كفى ذلك ، وان كان لفظ الشاهد دالاً عليه بالتضمن والتحليل ، والمفروض في المقام ، ان الشاهد بالتفصيل ، يعبر بشهادته عن واقعتين حسيتين اتجاه القطرة نحو الانائين ، ووقوعها في هذا المعين ، وان الآخر يشهد باحداهما دون الأخرى ، فيثبت ما اتفقا عليه من واقعة ، واما إذا لم يكن الأمر كذلك ، بأن كانت الواقعة مختلفة أو احتمل اختلافها ، فلا يجب الاجتناب عن شيء منهما ، ولا تجري مع احتمال الاختلاف اصالة وحدة الواقعة ، لأن المتيقن من موردها ، ما إذا احرز كون المحل واحداً ، ولم يكن في نفس كلام الشاهدين ما يوجب احتمال التعدد .

هذا كله بناءاً على انحصار الحجية بالبينة ، واما لو قيل بحجية خبر الواحد ايضاً ، فلا اشكال في ثبوت نجاسة المعين ، لشهادة احدهما بذلك تعييناً ، واما الآخر ، فلا يجب الاجتناب عنه ، إلا إذا شكلت الشهادة الإجمالية الأخرى علماً اجمالياً تعبدياً غير منحل حكماً بلحاظ تلك الشهادة التفصيلية وفق قواعد الانحلال في باب العلم الاجمالي .

(١) وتوضيح الحال في ذلك ، بناءاً على اختصاص الحجية بالبينة : ان الشاهدين ، تارة : يشهدان بالنجاسة في الزمان الفعلي ، واخرى : بالنجاسة في وقت معين سابق ، وثالثة : يشهد احدهما بالنجاسة فعلاً ، والآخر بالنجاسة سابقاً .

ولا اشكال في الصورة الأولى ، وأما الصورة الثانية ، فلا اشكال في ثبوت النجاسة السابقة بالبينة ، وحينئذ ، فان كان عدم طرو المطهر معلوماً ثبتت

النجاسة الفعلية بها ، لكونه مدلولاً التزاماً ، وان كان مشكوكاً جرى الاستصحاب . وقد يستشكل ، بأن النجاسة الواقعية غير متيقنة الحدوث لتستصحب ، والنجاسة الظاهرية المجعولة بلسان الامر بتصديق البينة ، غير محتملة البقاء ، لعدم نظر البينة إلى نفي المطهر .

ويجاب من قبل مدرسة المحقق النائيني (قدس سره) عادة ، بان الامارة تقوم مقام العلم بالحدوث ، فيجري استصحاب النجاسة الواقعية بهذا اللحاظ ، حيث ان المجعول في دليل حجية الامارة الطريقية والكاشفية .

والتحقيق : ان دفع الاستشكال المذكور ، لا يتوقف على الالتزام بهذا المبنى ، بل يمكن دفعه بقطع النظر عن المبنى المذكور ، من قيام الامارة مقام القطع الموضوعي ، وذلك .

أولاً : بالتمسك بالاستصحاب الموضوعي ، وهو استصحاب عدم اصابة الماء للشيء المشهود بنجاسته سابقاً ، فان اركان الاستصحاب في عدم الاصابة ثابتة وجداناً ، والحكم بالنجاسة فعلاً مترتب شرعاً على موضوع مركّب من جزئين : احدهما : حدوث الملاقاة للنجس ، والآخر : عدم طرو المطهر ، والأول يثبت بالبينة ، والثاني بالاستصحاب .

وثانياً : بالتمسك باستصحاب النجاسة الظاهرية المجعولة على طبق البينة ، بناءاً على ان مفاد دليل الحجية جعل الحكم المماثل ، فان هذه النجاسة الظاهرية معلومة الحدوث وجداناً ، وليست مقطوعة الارتفاع ، لان الحكم الظاهري يجعل بمقدار مطابق مع مقدار الحكم الواقعي المؤدى والمحكي بالامارة ، والبينة في المقام تحكي عن حدوث نجاسة مستمرة إلى حين طرو المطهر ، فالمجعول على طبقها نجاسة ظاهرية كذلك ، فاذا شك في طرو المطهر ، فقد شك في بقاء تلك النجاسة المجعولة على طبق البينة ، فيجري استصحابها .

وثالثاً : بانكار موضوعية اليقين بالحدوث للاستصحاب ، واستظهار كفاية نفس الحدوث في جريانه ، على ما يظهر من التعليل في معتبرة عبد الله ابن سنان(١) ، وتفصيل ذلك موكول إلى بحث الاستصحاب .

وأما الصورة الثالثة ، فينبغي ان يفصل فيها ، بين ان يكون الاختلاف في الزمان ناشئاً من تعدد الواقعة المشهود بها ، أو من الاختلاف في استذكار زمانها ، مع الاتفاق على واقعة واحدة ، ففي الحالة الأولى ، لا تثبت البينة على ما تقدم ، وفي الحالة الثانية تثبت بالبينة الواقعة الحسية المدعاة لكلا الشاهدين ، لأن التعارض انما هو في استذكار زمانها ، وكل من الواقعة وزمانها له ادراك خاص لا يساوق الخطأ في احدهما الخطأ في الآخر ، وقد عرفت أن الميزان في صحة التحليل ، وثبوت بعض مدلول الشهادة ورفض البعض ، أن يكون كل من البعضين مستقلاً في مقام الادراك والشهادة ثبوتاً ، ولو كانا ضمنيين في مقام التعبير واداء الشهادة ، وعليه ، فان كان طرو المطهر معلوم العدم ، ثبتت النجاسة فعلاً بنفس البينة بلا حاجة إلى الاستصحاب ، لأن النجاسة الفعلية تكون مدلولاً مطابقياً لاحدى الشهادتين ، والتزامياً للأخرى ، وإن كان طرو المطهر بين زماني الشهادتين محتملاً ، جرى الاستصحاب الحكمي أو الموضوعي ، وإن كان معلوماً كان من موارد تعارض الحالتين ، فيكون استصحاب النجاسة الثابتة عند حدوث الواقعة المتفق عليها ، معارضاً باستصحاب الطهارة الثابتة عند العلم بطرو المطهر .

هذا كله ، بناءاً على اختصاص الحجية بالبينة ، واما بناءاً على حجية خبر الثقة ، فلا اشكال في ثبوت النجاسة فعلاً في الصور الثلاث ، اما في الاولى والثالثة ، فبنفس شهادة الثقة ، واما في الصورة الثانية ، فبضم الاستصحاب ، إذا احتمل طرو المطهر ، وبدون ضمه مع عدم احتمال طروه .

---

(١) مرت في هامش ص ١٨٣ من هذا الكتاب .

(مسألة ـ ٩) لو قال احدهما انه نجس ، وقال الآخر انه كان نجساً والآن طاهر ، فالظاهر عدم الكفاية ، وعدم الحكم بالنجاسة[1] .

---

(١) اضاف السيد الماتن (قدس سره) في هذه المسألة عنصراً جديداً على ما هو المفترض في المسألة السابقة ، وهو ان الشاهد على النجاسة السابقة ، ينفي النجاسة فعلاً ، وعلى هذا الاساس حكم (قدس سره) بعدم ثبوت النجاسة بمثل ذلك .

وتحقيق الحال في هذه المسألة ـ بناءاً على انحصار الحجية بالبينة ـ ، ان الشاهدين ، إن فرض اتفاقهما على واقعة حسية واحدة ، وهي ملاقاة الدم للثوب قبل ساعة مثلاً ، غاية الأمر ، أن احدهما يدعي طرو المطهر ، والآخر يدعي عدمه ، ولهذا يشهد بالنجاسة الفعلية ، فتثبت تلك الواقعة بالبينة ، ويجري استصحاب عدم طرو المطهر ، بناءاً على اختصاص الحجية بالبينة ، إذ لا بينة على طروّه .

وإن فرض عدم وحدة الواقعة ، وان أحدهما يخبر عن ملاقاة سابقة للنجس وطهارة فعلية ، والآخر يخبر عن ملاقاة فعلية للنجس مثلاً ، فلا تتم البينة ، أما بناءاً على اشتراط وحدة الواقعة فواضح ، وأما بناءاً على عدم اشتراط ذلك ، وكفاية كون الأثر الشرعي الملحوظ واحداً ، فإنما يمكن تتميم البينة ، لو كان الشاهد بالملاقاة السابقة ساكتاً عن الملاقاة الفعلية التي يشهد بها الشاهد الآخر ، وأما إذا كان ينفيها ، فلا يكون مجموع الشهادتين مشمولاً لدليل حجية البينة ، نظير ما تقدم في فرع سابق ، وهو أن يشهد أحدهما بالملاقاة مع البول دون الدم ، والآخر بالعكس ، وإن كان التنافي في المقام من طرف واحد فقط ، حيث أن الشاهد الحالي لا ينفي الملاقاة السابقة ، وقد تقدم توجيه عدم شمول دليل حجية البينة لأمثال المقام ، مما كان ضم إحدى الشهادتين إلى

(مسألة ـ ١٠) إذا اخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج ، أو ظروف البيت ، كفى في الحكم بالنجاسة ، وكذا إذا اخبرت المربية للطفل أو المجنون بنجاسته ، أو نجاسة ثيابه ، بل وكذا لو اخبر المولى بنجاسة بدن العبد ، أو الجارية ، أو ثوبها ، مع كونها عنده أو في بيته[1] .

(مسألة ـ ١١) إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين ، يسمع قول كل منهما في نجاسته[2] ، نعم لو قال احدهما انه طاهر ، وقال الآخر انه نجس ، تساقطا ، كما ان البينة تسقط مع التعارض ،

الأخرى فيه يبعد الجامع المطلوب إثباته بالبينة ، بمقدار ما يقرّبه فلاحظ.

وأما إذا قيل بحجية خبر الثقة ، فإن فرضت وحدة الواقعة المشهود بها لكلا الشاهدين ، فالحكم هو ما سبق من ثبوتها بالبينة ، إذ لا تعارض بين الشاهدين بالنسبة إليها . وجريان استصحاب النجاسة الثابتة بسبب تلك الواقعة ، إذ ليس في مقابل هذا الاستصحاب إلا شهادة أحد الشاهدين بالطهارة فعلاً ، وهي معارضة بشهادة الآخر بالنجاسة كذلك ، فلا حاكم على استصحاب ما هو مفاد البينة ، وإن فرض اختلاف الشاهدين في الواقعة ، فلا يحكم بالنجاسة فعلاً ، لتعارض الشهادتين بلحاظ الزمان الفعلي ، وعدم ثبوت جامع النجاسة لكي يجري استصحابه .

(١) على ما يظهر بمراجعة الجهة الثانية من جهات التفصيل في بحثنا المتقدم عن حجية خبر صاحب اليد .

(٢) وقد تقدم في الجهة الثانية المشار إليها في التعليقة السابقة ما يوضح ذلك .

ومع معارضتها بقول صاحب اليد تقدم عليه (١) .

(مسألة ـ ١٢) لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً ، بل مسلماً أو كافراً (٢) .

(مسألة ـ ١٣) في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبياً اشكال ، وان كان لا يبعد إذا كان مراهقاً (٣) .

(مسألة ـ ١٤) لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال ، كما قد يقال ، فلو توضأ شخص بماء مثلاً ، وبعده اخبر ذو اليد بنجاسته ، يحكم ببطلان وضوئه . وكذا لا يعتبر أن يكون ذلك حين كونه في يده ، فلو اخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كان في يده ، يحكم عليه بالنجاسة في ذلك الزمان ، ومع الشك في زوالها تستصحب (٤) .

---

(١) تقدم الحديث عن التعارض بين البينة وخبر صاحب اليد في الجزء الثاني من هذا الشرح . لاحظ ص ١١٣ وما بعدها .

(٢) وقد تقدم تحقيق الكلام عن ذلك ، في الجهة الثالثة من جهات التفصيل في البحث المتقدم عن حجية خبر صاحب اليد .

(٣) وقد تقدم تحقيق ذلك ، في الجهة الثالثة المشار إليها آنفاً .

(٤) وقد مر تحقيق الكلام عن ذلك ، في الجهة الثانية من تلك الجهات التي تقدمت في البحث عن حجية خبر صاحب اليد .

فصل
في كيفيّة تنجّس المتنجّسات

يشترط في تنجّس الملاقي للنجس أو المتنجس ، أن يكون فيهما أو في احدهما رطوبة مسريه ، فاذا كانا جافين لم ينجس[1] .

---

(١) الكلام في اشتراط الرطوبة في سراية النجاسة يقع في مقامين : أحدهما : في أصل اشتراطها ، والثاني : في المقدار المشترط منها ، بعد الفراغ عن أصل الاشتراط .

أما المقام الأول : فلا شك في أن مقتضى الأصول العملية المؤمّنة ، عدم سراية النجاسة في فرض عدم الرطوبة لأصالة الطهارة واستصحابها ، فلا بد للقول بالسراية مع عدم الرطوبة من مخرج عن هذه الأصول .

وما يدّعى كونه كذلك ، هو الاطلاقات ، ومن هنا يقع الكلام تارة : في أصل تمامية الاطلاقات في نفسها . وأخرى : في وجود المقيد لها وعدمه . فهنا جهتان :

أما الجهة الأولى : فيقال : ان أدلة الانفعال الواردة في النجس المائع ، أو الملاقي المائع ، لا إشكال في عدم اطلاقها لمحل الكلام ، وإنما الذي قد يدعى اطلاقه ، ما دل على الانفعال في غير المائع ، من قبيل ما يدل على الأمر بغسل

ما يمس الكلب[١] ، إذ يتمسك باطلاقه لاثبات السراية في فرض الجفاف أيضاً .

وقد ناقش السيد الأستاذ (دام ظله) ، في اطلاق الانفعال ، بأن الغسل عبارة عن إزالة الأثر ، والأثر إنما يتحقق بملاقاة النجس مع الرطوبة المسرية ، فالأمر بالغسل لا اطلاق فيه لصورة الجفاف[٢] .

ويرد على هذه المناقشة :

أولاً : بأن أدلة الانفعال لا تنحصر بلسان الأمر بالغسل ، ليستظهر من مادة الغسل افتراض أثر للنجس في الملاقي ، بل قد يكون دليل الانفعال بلسان النهي عن الصلاة في الثوب[٣] ونحو ذلك .

وثانياً : بأن مجرد الأمر بالغسل ، لا يدل على افتراض اثر عيني في الشيء الذي يؤمر بغسله ، إذا كان الغسل مضافاً إلى نفس الثوب ، لا إلى ما أصاب الثوب من النجاسة ، بل يكفي لتصحيح الأمر بالغسل ، وجود أثر حكمي يتوقف زواله على إيصال الماء إلى المتنجس ، ولولا عدم توقف الغسل على وجود أثر عيني ، للزم عدم وجود اطلاق في أدلة الأمر بالغسل ، لفرض جفاف النجاسة وزوال اثرها عن المتنجس بالمسح ، مع أنه لا اشكال في اطلاق الأمر بالغسل لما بعد المسح ، وبمثل هذا الاطلاق نثبت عدم مطهرية المسح .

كما أنه لا إشكال في اطلاق أدلة الغسل لفرض الملاقاة مع الرطوبة في الملاقي ، لا في النجس ، مع أنه في هذا الفرض ، كثيراً ما لا ينتقل من النجس

(١) كما في معتبرة محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام ، عن الكلب السلوقي فقال : إذا مسسته فاغسل يدك » . الوسائل للحر العاملي ، باب ١٢ من أبواب النجاسات ، حديث ٩ .

(٢) التنقيح تقريرا لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٥ .

(٣) كما في معتبرة عبد الرحمان بن أبي عبد الله ، قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب ، أيعيد صلاته ؟ قال : إن كان لم يعلم فلا يعيد » . الوسائل ، باب ٤٠ من أبواب النجاسات ، حديث ٥ .

اثر عيني إلى الملاقي ، بل ينتقل من الملاقي إلى النجس ، فلو كان فرض الغسل مختصاً بفرض اثر عيني من النجس على المغسول ، لما صح هذا الاطلاق .

وأما الجهة الثانية : فهي في البحث عن المقيد ، بعد فرض تمامية الاطلاق . فما يدعى كونه مقيداً أحد أمور :

الأول : ارتكاز عدم السراية بدون رطوبة ، وهذا الارتكاز باعتباره كالقرينة المتصلة لبا ، يكون مقيداً للاطلاق ، حيث تكون الدلالة على السراية في صورة الجفاف بالاطلاق ، ويكون قرينة لحمل الأمر بالغسل على التنزه ، حيث يكون الأمر بالغسل وارداً في موضوع لا يمكن تقييده بفرض الرطوبة ، لكونه فرضاً نادراً ، كما في مثل مصافحة الكتابي مثلاً[1] ، ويكون قرينة على افتراض الرطوبة في كلام السائل حين يسأل عن السراية ، من دون أن يفرض الرطوبة صريحاً ، لأن وضوح عدم السراية بدون رطوبة عرفاً ، يوجب انصراف السؤال إلى فرض الرطوبة ، فلا يبقى حينئذ في جواب الامام عليه السلام اطلاق لفرض الجفاف .

وهذا التقريب للتقييد والتصرف في المطلقات تام ، وعليه المعول في عدم السراية في حالات الجفاف .

الثاني : رواية عبد الله بن بكير قال : قلت لأبي عبد الله (ع) ، « الرجل يبول ولا يكون عنده الماء ، فيمسح ذكره بالحائط ، قال : كل شيء يابس ذكي[2] . والاستدلال بها يتوقف على أن المراد بكون اليابس ذكياً ، انه ذكي في مقام التأثير والفاعلية ، بمعنى أنه لا ينجس ، غير أن الرواية ليست ظاهرة في ذلك ، لاحتمال أن يكون مفادها كون التجفيف موجباً لطهارة الشيء

---

(١) كما في معتبرة أبي بصير ، عن أحدهما عليهما السلام : « في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني قال : من وراء الثوب ، فإن صافحك بيده فاغسل يدك » . الوسائل ، باب ١٤ من أبواب النجاسات ، حديث ٥ .

(٢) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة ، حديث ٥ .

المتنجس في نفسه ، فتخرج بذلك عن محل الكلام ، وحملها على هذا الاحتمال ، يناسبه توصيف نفس اليابس بأنه ذكي ، وهو وصف يساوق الطهارة لا مجرد عدم كونه منجساً ، كما أنه هو الأقرب بلحاظ السؤال ، فإن ظاهر كلام الراوي ، السؤال عن اثر المسح بالنسبة إلى نفس الشيء الممسوح ، لا بالنسبة إلى ما يلاقيه ، ولهذا اقتصر الراوي في صياغة سؤاله على ذكر المسح ، دون أن يشير إلى ملاقاة العضو المتنجس لشيء آخر ، ولو لم يكن هذا ظاهر كلام السائل ، فلا أقل من احتماله له بنحو موجب للاجمال ، فيسري الاجمال إلى الجواب أيضاً ، لظهور المحاورة في التطابق بين السؤال والجواب .

ومما يؤيد حمل الرواية على كون المسح مطهراً ، أنها لو كانت ناظرة إلى عدم السراية في حالة جفاف المتنجس للزم اطلاقها لفرض رطوبة الملاقي أيضاً .

اللهم إلا أن يقال : ان المستفاد من قوله كل يابس ذكي ، كون هذه الذكاة لليابس بما هو يابس ، بحيث تكون اليبوسة حيثية تقييدية لها ، فكأنه قال : كل يابس ذكي ما دام يابساً ، ومثل هذا المفاد لا يناسب مطهرية المسح ، بل عدم المنجسية ، إذ لا معنى لكون مطهرية المسح منوطة بدوام اليبوسة ، بخلاف عدم المنجسية ، فاستظهار كون اليبوسة حيثية تقييدية ، قرينة على أن المراد عدم المنجسية ، فيثبت المطلوب .

ومما يؤيد ذلك ، شمول العموم حتى لعين النجس ، مع وضوح أن عين النجس لا يطهر باليبوسة ، ولكنه لا ينجس ، وان اليبوسة غير زوال العين بالمسح ، وما يمكن أن يكون مطهراً عرفاً ، هو زوال العين بالمسح ، وهو أمر مغاير لليبوسة وغير ملازم لها ، وأما عدم افتراض السائل ملاقاة العضو الممسوح لشيء آخر ، فهو قد يكون باعتبار كونه افتراضاً مفهوماً ضمناً من فرض أصل المسألة كما هو واضح ، وعليه ، فلا يبعد دلالة الخبر المذكور على ما هو

المطلوب ، غير أنـه لا يخلو من اشكال سَنَـدي ، وذلك بـاعتبار محمـد بن خالـد الواقع في السند(١) .

الثـالث : معتبـرة محمــد بن مسلم قـال : « كنت مـع أبي جعفـر عليـه السلام ، إذ مرَّ على عذرة يابسة فـوطأ عليهـا فأصـابت ثوبـه ، فقلت : جعلت فـداك ، قد وطـأت على عـذرة فأصـابت ثوبـك ، فقال : أليس هي يـابسـة ، فقلت : بلى ، فقال : لا بـأس . . »(٢) . والاستدلال بهـا واضح ، بـاعتبار أن نفي البأس عن ملاقاة العذرة اليابسة مع الثوب ، معللاً بأنها يابسـة ، ظاهـر في إعطاء قاعدة كلية ، هي عدم السرايـة مع الجفـاف ، غير أن الـرواية ذكـرت في الوسائل تحت عنوان المسألة المبحوث عنها ، مقطوعة عن ذيلها(٣) ، وهو قـوله : (فإن الأرض يطهر بعضها بعضاً) ، وهذا الـذيل يـوجب نحواً من الاجمـال في الرواية ، إذ لا تعرف كيفية تطبيق كبرى مطهرية الأرض في المقام ، مـع وضوح أن الثوب ليس مما يطهر بالأرض ، فعدم الاتساق بين أجزاء الكلام ، يولد نحواً من الاجمال الذي قد يمنع من التعويل عليه .

الرابع : معتبـرة الفضل أبي العبـاس قال : « قـال أبو عبـد الله (ع) إن أصـاب ثـوبـك من الكلب رطـوبـة فـاغسله وإن مسـه جـافـاً فـاصبب عليـه الماء . . »(٤) .

وقد استدل بها في المستمسك(٥) ، على عدم السراية مـع الجفاف ، حيث لم يأمر الامام (ع) بالغسل في فرض الجفاف ، وكأن الاستدلال بها على ذلك ،

(١) في السند ، يروي محمد بن خالد ، عن عبد الله بن بكـير ، ومحمد بن خـالد مـردد بين محمـد بن خالد البرقي الثقة ، ومحمد بن خالد الأصم المجهول ، وكلاهما رويـا عن عبد الله بن بكـير ، فلا مميز بينهما .

(٢) الوسائل ، باب ٣٢ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ .

(٣) ذكرها كذلك في الوسائل ، باب ٢٦ من أبواب النجاسات ، حديث ١٤ .

(٤) الوسائل ، باب ١٢ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .

(٥) المستمسك للامام السيد محسن الحكيم ، الجزء الأول ، ص ٤٦٦ ، من الطبعة الرابعة .

مبني على افتراض أن الصب ، بقرينة مقابلته للغسل المتقوم باستيلاء الماء على الشيء ، يراد به مرتبة أدنى من الاستيلاء ، وهي غير مطهرة ، فالأمر بها في فرض الجفاف دال على عدم السراية .

ويرد على ذلك : ان مقابلة الصب للغسل ، لا ينحصر وجهها بما ذكر ، بل قد يكون بلحاظ اشتمال الغسل على شيء من الفرك والعصر ، بخلاف الصب ، بعد الفراغ عن كونهما معاً مساوقين لاستيلاء الماء ، لأن ما هو أدنى من ذلك لا يسمى غسلاً ، ولا صباً للماء ، ومن أجل ذلك أمر بالصب ، وجعل مقابلاً للغسل في موارد ، لا شك في أن الشيء الذي أمر بصب الماء عليه متنجس ، كما في معتبرة الحسين بن أبي العلاء قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن البول يصيب الجسد ، قال : صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء ، وسألته عن الثوب يصيبه البول ، قال : اغسله مرتين[1] . فأنت ترى ، انه قوبل الصب على البدن ، بالغسل في الثوب ، مع انهما نجسان معاً ، ولا بد من استيلاء الماء عليهما ، وليس ذلك إلا بعناية أن الثوب بحاجة إلى فرك وعصر لنفوذ النجاسة فيه ، بخلاف البدن ، ويشهد لذلك ، تعليل الاكتفاء بالصب ، بأن البول ماء ، بمعنى أنه ليس شيئاً لزجاً محتاجاً إلى الفرك والدلك كالمني مثلاً ، وعليه ، فمجرد جعل الصب في مقابل الغسل في المقام ، لا يكون قرينة على عدم إرادة التطهير بالصب .

الخامس : الروايات الآمرة بالنضح عند اليبوسة ، كرواية حريز ، عمن اخبره ، عن أبي عبد الله (ع) قال : إذا مس ثوبك كلب ، فإن كان يابساً فانضحه ، وإن كان رطباً فاغسله[2] . ومعتبرة علي بن جعفر[3] قال : «سألته عن خنزير أصاب ثوباً وهو جاف هل تصلح الصلاة فيه قبل أن يغسله ؟ قال :

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ١ من أبواب النجاسات ، حديث ٤ .

(٢) الوسائل ، باب ٢٦ من أبواب النجاسات ، حديث ٣ .

(٣) الأظهر ، أن الرواية لعلي بن جعفر ، لا لعلي بن محمد .

نعم ، ينضحه بالماء ثم يصلي فيه »[1] . وغيرهما[2] ، وتقريب الاستدلال بها ، ان النضح لما كان لا يحقق الغسل المطهر ، فالأمر به في حالة الجفاف كاشف عن عدم السراية ، وكونه لمجرد التنزه ، ويؤيد ذلك ، ورود الأمر بالنضح في جملة من موارد التنزه[3] .

السادس : معتبرة علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) قال : « سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت ، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن بغسله ؟ قال : ليس عليه غسله ، وليصل فيه ولا بأس »[4] . ومثلها معتبرة أخرى لعلي بن جعفر أيضاً قال : « سألته عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت ؟ قال : ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا بأس »[5] . وتقريب الاستدلال ، إما بدعوى الانصراف إلى فرض الجفاف لكونه الفرض المعتاد في مورد الاستدلال ، أو لأن خفاء نجاسة الميتة ، وسراية النجاسة منها بالرطوبة ، في عصر صدور الرواية ، وعلى مثل علي بن جعفر بعيد جداً ، وإما بعد افتراض الاطلاق ، بايقاع التعارض بين هذا المطلق ، وما دل بالاطلاق على السراية حتى في حال الجفاف ، وتقييد هذا المطلق ، باخراج صورة الرطوبة منه بأدلة السراية الواردة في فرض الرطوبة ، فيختص هذا المطلق بفرض الجفاف ، وتنقلب النسبة بينه وبين مطلقات السراية ، بناءاً على انقلاب النسبة ، وإما بافتراض التعارض والتساقط ، فلا يبقى مطلق في أدلة السراية .

السابع : الروايات الواردة في المتنجس ، الدالة على عدم سراية النجاسة

---

(١) الوسائل ، باب ٢٦ من أبواب النجاسات ، حديث ٦ .

(٢) من قبيل ما في حديث الاربعمائة ، عن علي (ع) قال « . . فمن أصاب الكلب وهو رطب فليغسله ، وإن كان جافاً فلينضح ثوبه بالماء » . الوسائل ، باب ١٢ من أبواب النجاسات ، حديث ١١ .

(٣) كما في معتبرة الحسين بن أبي العلاء قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن المذي يصيب الثوب ، قال : لا بأس به ، فلما رددنا عليه قال : ينضحه بالماء » . الوسائل ، باب ١٧ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ . وغيرها من الروايات الكثيرة .

(٤) و(٥) الوسائل للحر العاملي ، باب ٢٦ من أبواب النجاسات ، حديث ٥ - ٧ .

منه إلى ملاقيه إذا كان جافاً ، من قبيل معتبرة علي بن جعفر قال : سألته عن المكان يغتسل فيه من الجنابة ، أو يبال فيه ، أيصلح أن يفرش ، فقال : نعم ، إذا كان جافاً[1] . والاستدلال بها على تمام المطلوب ، مع انها واردة في المتنجس ، يتوقف على التعدي إلى مورد الملاقاة لعين النجس مع الجفاف ايضاً ، ولو بانسياق نكتة عامة بقرينة الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع .

الثامن : ولعله احسن المقيدات اللفظية ، معتبرتا علي بن جعفر قال : سألته عن الرجل يمشي في العذرة وهي يابسة، فتصيب ثوبه ورجليه، هل يصلح له أن يدخل المسجد فيصلي ولا يغسل ما أصابه قال : إذا كان يابساً فلا بأس[2] . وقال : سألته عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة ، فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه ، يصلي فيه قبل ان يغسله ؟ قال : نعم ، ينفضه ويصلي فلا بأس[3] . وبقرينة النفض والتعبير بهبوب الريح ، يعرف ان المفروض كون العذرة يابسة ، فتدل الروايتان على عدم السراية مع الجفاف ، ولا ضير في ورودهما في خصوص العذرة ، لإمكان استفادة الحكم بالغاء الخصوصية بالفهم العرفي ومناسبات الحكم والموضوع، أو بضمهما الى روايات اخرى واردة في النجاسات الاخرى ، على نحو تستنتج القاعدة الكلية من مجموعها .

ومن ذلك ايضاً ، معتبرة محمد بن مسلم ، عن احدهما (ع) ، في الرجل يمس انفه في الصلاة فيرى دماً كيف يصنع ؟ أينصرف ، قال ان كان يابساً فليرم به ولا بأس[4] .

التاسع : معتبرة علي بن جعفر ، عن أخيه موسى (ع) قال : سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله ، فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به ؟

---

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٢٦ من ابواب النجاسات ، حديث ١١ .

(٢) و(٣) الوسائل ، باب ٢٦ من ابواب النجاسات ، حديث ٨ - ١٢ .

(٤) الوسائل ، باب ٢٤ من ابواب النجاسات ، حديث ٢ .

قال : إن كان دخل في صلاته فليمض ، فإن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه ، الا أن يكون فيه أثر فيغسله[1] . فانها دلت على جواز المضي في الصلاة مع الملاقاة المذكورة إذا لم يكن في الثوب اثر ـ بناءاً على رجوع الاستثناء : (الا أن يكون فيه أثر فيغسله) ، إلى تمام ما تقدمه بما في ذلك الامر بالمضي ـ ، وهو يقتضي عدم الانفعال مع الجفاف ، بعد ضم معلومية اشتراط الصلاة بالطهارة ، وعدم كون النسيان مصححاً للصلاة ، خصوصاً مع ارتفاعه في الاثناء .

نعم لو كان الاستثناء راجعاً إلى الامر بالنضح فقط ، لكان الامر بالمضي بقول مطلق ، مساوقاً للترخيص في استمرار الصلاة بالنجاسة تفادياً لقطعها ، ولا يكون ذلك مفيداً في المقام .

العاشر : معتبرة علي بن جعفر ، عن أخيه قال : « سألته عن الفراش يصيبه الاحتلام كيف يصنع به ؟ قال : اغسله ، وان لم تفعل فلا تنم عليه حتى ييبس ، فان نمت عليه وأنت رطب الجسد ، فاغسل ما اصاب من جسدك . . »

وهذه الرواية ، تمتاز بالنظر إلى جفاف الملاقى والملاقي معاً ، فتنيط عدم السراية بجفاف الامرين معاً ، وتدل على السراية مع رطوبة احدهما .

ومن هنا قد يقال : بانها معارضة بجملة من الروايات المتقدمة ، التي اناطت عدم السراية بكون النجس يابساً أو جافاً ، لأن مقتضى اطلاقها ، عدم السراية حينئذٍ حتى مع رطوبة الملاقي ، فلا بد من الالتزام بتقييد ذلك بلحاظ مثل هذه الرواية .

وقد يقال : بانه لا معارضة ، لأن فرض الرطوبة المسرية في الملاقي ،

(١) الوسائل للحر العاملي باب ١٣ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .
(٢) الوسائل ، باب ٢٦ من ابواب النجاسات ، حديث ٩ .

مساوق لفرض رطوبة النجس ، إذ تسري إليه الرطوبة فلا يكون يابساً او جافاً ، ليشمله اطلاق ما دل على عدم السراية في تلك الروايات .

ولكن ظاهر تلك الروايات ، اناطة السراية وعدمها بكون النجس في نفسه رطباً أو يابساً أو جافاً ، اي بقطع النظر عن الملاقاة ، بحيث تكون الملاقاة ملاقاة للرطب أو لليابس . على أن فرض الرطوبة المسرية في الملاقي ، لا يلزم منه خروج النجس عن كونه جافاً ، إذ لا يلزم انتقال الرطوبة بما هي مسرية إلى النجس ، وما لم تنتقل كذلك ، لا يخرج عن كونه جافاً ، نعم ، يمكن ان ينزّل ما في تلك الروايات على الارتكاز ويقال : بان اطلاقها لفرض الرطوبة في الملاقي ساقط ، لمنافاته للارتكاز القاضي بكفاية الرطوبة في احد المتلاقيين ، والذي يشكّل ما يشبه القرينة المتصلة ، على ان النظر في اناطة السراية بالرطوبة إلى ما هو المركوز .

وعلى أي حال ، فقد يستشكل في حال هذه الرواية ويقال : بانها ربما تعارض بصحيحة زرارة قال : سألته عن الرجل يجنب في ثوبه أيتجفف فيه من غسله ؟ فقال نعم لا بأس به ، الا ان تكون النطفة فيه رطبة ، فان كانت جافة فلا بأس[1] ، لدلالتها على انه مع جفاف النطفة ، لا تسري النجاسة ولو مع رطوبة الملاقي .

وحمل نفي البأس في هذه الصحيحة على فرض عدم ملاقاة النطفة ليس عرفياً ، وليس مناسباً للتفصيل بين فرض جفافها وعدمه ، بل الاقرب من ذلك ، حمل ما ينافيها على التنزه .

ولكن الصحيح ، ان صحيحة زرارة ، معارضة بما لا يقبل الحمل على التنزه ، وهو معتبرة عمار المعروفة في مطهرية الشمس ، إذ سأله عن الشمس هل تطهّر الارض قال : اذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك ، فأصابته

---

(١) الوسائل ، باب ٢٧ من ابواب النجاسات ، حديث ٧ .

الشمس ، ثم يبس الموضع ، فالصلاة على الموضع جائزة ، وإن اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطباً ، فلا يجوز الصلاة حتى ييبس ، وان كانت رجلك رطبة وجبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر ، فلا تصلّ على ذلك الموضع حتى ييبس ، وان كان غير (عين) الشمس أصابه حتى ييبس ، فانه لا يجوز ذلك[1] .

فان التعبير الذي ورد في ذيلها : (فانه لا يجوز ذلك) ، يدل على عدم جواز الصلاة على الموضع القذر الجاف إذا كان بدن الانسان رطباً ، وهذا التعبير غير قابل للحمل على التنزه ، وبعد التعارض بين صحيحة زرارة وهذه المعتبرة لعمار ، يرجع إلى الأدلة الطولية ، ومقتضاها دوران السراية مدار الرطوبة في احد المتلاقيين .

وبذلك يتلخص : ان الرطوبة في احد المتلاقيين شرط في السراية ، ولا فرق في رطوبة المنجس ، بين الرطوبة الاصلية للنجاسة التي تنجس بها ، والرطوبة الطارئة ، فاليد المتنجسة بالبول لو جف ما عليها من بول ثم اصابها الماء ، لكانت منجسة لما يلاقيها ، لوجود الرطوبة ، فيشمله اطلاق بعض ما تقدم ، واما ما ورد في مثل معتبرة حكم بن حكيم ، انه سأل ابا عبد الله (ع) فقال له : أبولُ فلا أصيب الماء ، وقد أصاب يدي شيء من البول ، فأمسحه بالحائط وبالتراب ، ثم تعرق يدي فامسح (فامس) به وجهي أو بعض جسدي ، أو يصيب ثوبي ، قال : لا بأس به ، فهو ظاهر في عدم تنجيس المتنجس ، بضم ارتكاز كفاية مطلق الرطوبة في السراية ، فيكون أجنبياً عن محل الكلام ، ولو سلمت دلالة الرواية على اشتراط وجود الرطوبة الأصلية ، فهي معارضة بما دل على كفاية رطوبة الملاقي ـ بالكسر ـ في السراية ، لانها رطوبة

(١) الوسائل ، باب ٢٩ من ابواب النجاسات ، حديث ٤ .
(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٦ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

وان كان ملاقياً للميتة ، لكن الاحوط غسل ملاقي ميت الانسان قبل الغسل ، وان كانا جافين[1] .

متجددة كما هو واضح ، فلو قيل بالتساقط ، كان المرجع المطلقات الدالة على السراية في المقام .

هذا كله في المقام الاول لاثبات اصل اشتراط الرطوبة في السراية .

وأما المقام الثاني في تحديد مقدار الرطوبة المعتبرة ، فيأتي الكلام عنه ان شاء الله تعالى .

(١) ومنشأ ذلك ، اختصاص ميت الانسان بما يدل باطلاقه أو ظهوره على الامر بغسل الملاقي له مع عدم الرطوبة ، ويتمثل ذلك في مكاتبتين للحميري :

احداهما : كتب إليه : روي لنا عن العالم (ع) ، انه سئل عن امام قوم يصلي بهم بعض صلاتهم ، وحدثت عليه حادثة ، كيف يعمل مَنْ خَلْفَه ؟ فقال : يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلاتهم ويغتسل من مسه .

التوقيع : ليس على من مسه الا غسل اليد ، واذا لم تحدث حادثة تقطع الصلاة ، تمم صلاته مع القوم[1] .

والاخرى : انه كتب إليه « وروي عن العالم ، ان من مس ميتاً بحرارته غسل يده، ومن مسه وقد برد فعليه الغسل، وهذا الميت في هذه الحال لا يكون الا بحرارته ، فالعمل في ذلك على ما هو ، ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل ؟ التوقيع : إذا مسه على (في) هذه الحال ، لم يكن عليه الا غسل يده »[2] .

---

(١) الوسائل ، باب ٣ من ابواب غسل المس ، حديث ٤ .
(٢) الوسائل ، باب ٣ من ابواب غسل المس ، حديث ٥ .

وأمـا مثل معتبـرة ابراهيم بن ميمـون(١) ، ومعتبرة الحلبي(٢) ، فقـد ورد فيهـا الامر بغسـل ما اصـاب الثوب من الميت ، وهـذا مختص بظاهـره بفـرض الـرطـوبـة وسـرايـة شيء إلى الثـوب من الميت بـالمـلاقـاة ، فـالمهم المكـاتبتـان السـابقتان ، والكـلام في تقييد اطـلاقهما تـارة : يقع بلحـاظ الارتكاز القـاضي بـاشتراط الـرطـوبـة في السـرايـة ، واخـرى : بلحـاظ عموم : كـل شيء يـابس ذكي(٣)، وثالثة : بلحاظ سائر الروايات المقيدة المتقدمة .

أمـا التقييد بلحـاظ الارتكاز فيمكن ان يقـال : ان الارتكاز لا يصلح ان يقيد هذا الاطلاق ، وان صلح لتقييد الاطلاق الوارد في غير ميت الانسان ، لا بدعوى : ان المسألة في ميت الانسان خلافية ، فلا ارتكاز لاشتراط الـرطوبـة ، لأن المـدعى هو الارتكـاز العرفي لا الفقهي . ولا بـدعـوى : ان نجـاسـة الميت بنفسها على خلاف الارتكاز ، فحين تجعل النجاسة له خلافاً للارتكـاز ، لا يأبى العرف حينئذٍ عن ان تكون سراية النجاسة منه على نحو يختلف عـما هو المـألوف لـديه . لان المـدعى ، ارتكاز كبـرى ان النجاسـة لا تسـري من القـذر الا مـع الرطوبة ، وكون الصغرى غير مألوفة لا ينافي ارتكازية الكبرى وشمولها لها .

بل بدعوى ان المرتكـز كبرويـاً ، هو انـاطة السـراية بـالرطـوبة في مـلاقاة الاشياء النجسة التي تكون قذارتها بلحاظ الجـانب المادي منهـا ، كالفضـلات ، والدم ، والمني ، ونحو ذلك .

واما ما حكم بنجاسته لنكتة معنويـة واستقذار معنـوي ، فلا يـوجد هـذا الارتكاز بالنسبة إلى نحو السراية منه ، ومن ذلك ميت الانسـان ، فانـه لما كـان

---

(١) وهي « سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت ، قال : ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه ، وإن كان لم يغسل ، فاغسل ما اصاب ثوبك منه ، يعني إذا برد الميت » ، الوسائل ، باب ٣٤ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

(٢) وهي عن ابي عبد الله (ع)في حديث : « قـال : سألتـه عن الرجـل يصيب ثوبـه جسد الميت ، فقال : يغسل ما أصاب الثوب » . الوسائل ، باب ٣٤ من ابواب النجاسات ، حديث ٢ .

(٣) الوارد في رواية عبد الله بن بكير المتقدمة في ص ٢٩٢ من هذا الكتاب .

غير مستقذر عرفاً ، فالمفهوم من دليل نجاسته الشرعية ، انه بنكتة معنوية كنجاسة الكافر والمسكر ، وعليه فلا يشمله الارتكاز المذكور .

وأما التقييد بعموم : كل شيء يابس ذكي ، فقد يستشكل فيه ، بأن النسبة بين الدليلين العموم من وجه ، فلا موجب للتقييد .

ويمكن الالتزام بالتقييد ـ ولو نتيجة ـ ، إما للالتزام بالتعارض والتساقط والرجوع إلى الاصول النافية للسراية مع الجفاف . وإما للالتزام بتقدم العام على اطلاق المكاتبتين ، لان عمومه بالوضع واطلاقهما بمقدمات الحكمة . وإما لدعوى حكومة العام ، فانه بوصفه دليلاً على اشتراط الرطوبة في السراية ، يكون ناظراً إلى أدلة السراية ، كما هو شأن دليل الشرطية بالنسبة إلى دليل المشروط ، فيتقدم عليها بالحكومة بملاك النظر .

ولا يتوهم : ان العام حاكم على ادلة السراية بملاك التصرف في عقد الوضع ، باعتبار انه ينزل اليابس منزلة الذكي الطاهر ، فيخرج بذلك تنزيلاً عن موضوع دليل السراية ، لأن هذا يندفع : بأن دليل السراية المتمسك باطلاقه في المقام لصورة الجفاف ، لم يؤخذ في موضوعه عنوان ملاقاة النجس ، بل ملاقاة الميت ، غاية الامر ، انه يعلم بان الامر بغسل الملاقي انما هو لنجاسة الميت ، فيكون بنفسه دليلاً على نجاسة الميت ، لا انه مشروط بنجاسته لتتم الحكومة المذكورة .

وعلى اي حال ، فقد تقدم ان رواية عبد الله بن بكير ، لم تتم سنداً ، فلا مجال للتقييد بها .

واما التقييد بالروايات الخاصة المتقدمة ، فهو غير ممكن بعد ورودها في مورد الملاقاة مع نجاسات اخرى غير ميت الانسان ، وعدم اقتضاء الإرتكاز التعدي كما عرفت ، وعلى هذا ، فتحصيل المقيد لاطلاق المكاتبتين مشكل .

اللهم الا ان نتمسك بمعتبرة ابراهيم بن ميمون ، ومعتبرة الصفّار ، فقد

جاء في الأولى : (وان كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه ، يعني إذا برد الميت) ، فان هذه الرواية قد فرض فيها وجود الرطوبة بقرينة قوله : (ما أصاب ثوبك منه) ، ومع هذا حكم بعدم وجوب الغسل قبل ان يبرد الميت ، وهذا دليل على طهارة الميت حينئذ ، وان نجاسته منوطة ببرودته كما هو قول جماعة من الفقهاء ، وحيث ان المكاتبة موردها الملاقاة حين الموت او عقيبه مباشرة ، وذلك يكون في الغالب قبل برد الميت ، فيحمل الغسل فيها على التنزه والاستحباب .

ولكن هذا البيان يتوقف على ان تكون الجملة الاخيرة في رواية ابن ميمون ، من كلام الامام (ع) ، مع قوة احتمال ان تكون تفسيراً من الراوي ، كما يناسبه كلمة : (يعني) ، ومع الاجمال من هذه الناحية ، يسقط هذا التقريب .

واما معتبرة الصفار ، فقد جاء فيها ، انه كتب إليه (ع) : رجل أصاب يده وبدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل ان يغسل ، هل يجب غسل يديه او بدنه ؟ فوقّع : إذا أصاب بدنك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل[1] . وموضع الاستدلال قوله (ع) : (فقد يجب عليك الغسل) ، فانه إن اريد الغسل ـ بفتح الغين ـ فهو يدل على ان السراية ليست ثابتة مطلقاً ، بقرينة : (قد) ، فإما ان يكون عدم السراية في صورة الجفاف ، او في صورة حرارة الميت ، وعلى الاول : يثبت المقيد المطلوب ، وعلى الثاني : تكون منافية ايضاً مع المكاتبة ، لورودها في حالة يكون الغالب فيها حرارة الميت ، وإن اريد الغسل ـ بضم الغين ـ فحيث ان السائل كان يسأل عن الغسل ـ بالفتح ـ فعدول الامام عن الحيثية المسؤول عنها ، وبيانه ان مس نفس الجسد قد يوجب الغسل ـ بالضم ـ، يكون ظاهراً عرفاً في نفي الغسل ـ بالفتح ـ وانه بصدد تنبيه السائل على خطأه في احتمال كون ملاقاة ثوب الميت مؤثرة ، وفي احتماله ان يكون الاثر

---

(١) الوسائل ، باب ١ من ابواب غسل المس ، حديث ٥ .

هو غسل الملاقي ، إذ لو لم يكن العدول إشعاراً بهـذا المعنى ، لما تـطابق الجواب مع السؤال ، ولبقي منظور السائل بلا جواب ، وهو خلاف الظاهر .

هـذا كله مضـافاً إلى ان سنـد المكـاتبتـين غـير واضـح وان كـان لا يبعـد تماميته[1] ، ودلالتهـا غير واضحـة في نفسها ، لامكـان المناقشـة في دلالة الاولى بلحـاظ ما ورد في ذيلهـا من قولـه : (وإذا لم تحدث حـادثـة تقـطع الصـلاة تمم صلاته مع القوم) ، فان الترخيص في اتمام الصلاة ، مع ان النجاسة من المركوز متشرعياً مانعيتها في الافعال والاكوان معاً ، إما ان يكون تخصيصاً في مانعيتها في الاكوان ، مع حمل الترخيص على فرض غسل اليد ، وإما ان يكون قـرينة عـلى حمـل الغسل عـلى التنزه ، وان لم يكن الثـاني هو الاقـرب بضم الارتكـاز المشـار إليه ، فلا اقل من الاجمال .

وامكـان المناقشـة في دلالة الثـانية ، بـأن ظاهـر التقابـل بـين غسـل اليـد والغسل في صدرها ، ان الوظيفة إما هذا أو ذاك ، مع انه على فـرض النجاسـة يجتمع الأمران عند الملاقاة بعد البرودة ، فهذا التقابل يصلح ان يكون قرينة على ان غسل اليد لـوحظ بما هـو مرتبـة من الغسل ، والمنـظور في كل من الـوظيفتين التنزه عن حالة معنوية ، غاية الأمر ان هذا التنزه بعد البرودة ، يكون الغسل ،

---

(١) قد يقال : بعدم تمامية سند المكاتبتين ، لانهما وردتا في الاحتجاج ، وطريقه إليهما مجهول ، لانه لم يذكره ، ووردتـا في الغيبة ، وسنـد الشيخ إلى مكـاتبات الحميـري هو : « اخبـرنا جمـاعة عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود القمي قال : وجدت بخط احمد بن ابراهيم النـوبختي ، واملاء ابي قاسم الحسين بـن روح ـ رضي الله عنه ـ ، على ظهر كتاب فيه جوابات ومسائـل . . » . (الغيبة ص ٢٢٨ من الطبعة الثانية في النجف) ، وهـذا السند غـير تام ، لانـه لا يعلم ان الشهادة بـان اجوبة المكاتبات باملاء الحسين بن روح (رض) ، صادرة من محمد بن احمد بن داود ، الـذي هو ثقـة ، ام من احمد بن ابـراهيم النوبختي المجهـول ، ولذا ذكـر السيـد الاستـاذ ـ دام ظله ـ ، ان سندهما غير واضح ، الا انه تممه باعتبار قول الشيخ في الغيبة ص ٢٢٩ : « وقال ابن نوح : اول من حدثنا بهذا التوقيع ابو الحسين محمد بن عـلى بن تمام ، وذكـر انه كتبـه من ظهر الـدرج الذي عند ابي الحسن بن داود ، فلما قدم ابو الحسن بن داود قرأته عليه . وذكر ان هذا الدرج بعينه كتب به أهل قم إلى الشيخ أبي القاسم ، وفيه مسائل ، فأجابهم على ظهره بخط احمد بن ابراهيم النوبختي ، وحصل الدرج عند ابي الحسن بن داود » ، ولا يأتي في هذه العبارة الاشكال السابق .

وكـذا لا ينجس ، إذا كـان فيهـما او في احـدهمـا رطـوبــة غـير مسرية(١) .

وقبلها ، يكون بغسل موضع الاصابة .

وبكلمـة اخرى ، انـه لا بد امـا من رفع اليـد عن ظهـور غسـل اليـد في التطهير من الخبث ، او عن ظهور الكلام في التقابل واختصاص كل من الحالتين بـوظيفة معينـة ، ويكفي عدم التـرجيح ايضـاً في اسقاط الاستـدلال ، لحصـول الاجمال حينئذ .

(١) هذا هو المقام الثاني الذي أشرنا إليه ، وهو في تحديد مقدار الـرطوبـة المشترطة في السـراية ، لأنها تـارة : تكون بمـرتبة تعتبـر نداوة عَـرَضية ، وليست جرماً مستقلاً ، ولا قابلة للانتقال ، وأخرى : تكون بمـرتبة تعتبـر نداوة عَـرَضية عرفاً ، ولكنها قابلة للانتقال بالملاقاة ، فإن انتقال العرض العـرفي معقول ، وإن امتنع انتقال العرض الحقيقي ، وثالثة : تكون بمرتبة يصدق عليها انها ماء وجرم مستقل ، على نحو يكون موضوعاً مستقلاً للملاقاة ، وليس عرضاً عرفياً للجسم المرطوب .

والمتيقن من الرطوبـة الكفيلة بالسـريان ، المـرتبة الثـالثة ، واما ما قبلهـا فمحل الاشكال .

وتحقيقه : أنه إن لوحظ الارتكاز بوصفه مقيـداً للمطلقـات ، فلا بـد من تحديد مـا هو المـرتكز وتحليـل جذوره ، فهـل يقوم هـذا الارتكاز العـرفي ، على أساس أن العرف يرى أن المنجس هو الرطوبة دائماً لا الجسم المرطوب ، أو على أساس أن المنجس هو الجسم المرطوب ، ولكن القذارة عرفاً سنخ صفة لا تنتقل إلا بالتبع ، فلا بد من حامل لها وهو الـرطوبـة ، أو على أسـاس أن المنجس هو الجسم ، وأن دَخْل الرطـوبة إنمـا هو بـاعتبار تـأثيرهـا في شدة نجـاسة الشيء ، الموجبة لصلاحيته للتنجيس ، فـالنجس الجاف أخف نجـاسة ، وبهـذه النكتة ،

عبر عنه بأنه ذكي فلا يكون منجساً ، فعلى الأول ، تختص الرطوبة المعتبرة بالمرتبة الثالثة ، إذ غيرها ليس شيئاً مستقلاً وجرماً عرفاً لكي يكون قذراً في نفسه ، وبالتالي مقذراً ، وعلى الثاني ، قد يكتفي بالمرتبة الثانية فضلاً عن الثالثة دون الأولى ، لأن المرطوب بالرطوبة من المرتبة الأولى لا يسري منه شيء بالملاقاة ، لتسري القذارة بتبعه ، بخلاف المرطوب بالرطوبة من المرتبة الثانية والثالثة ، وعلى الثالث ، تكون للقذارة مراتب تبعاً لجفاف الجسم القذر أو درجة رطوبته ، فلا بد أن يعين أي مرتبة من تلك المراتب تكون منجسة .

وكيف كان ، فلا اشكال في عدم صحة الأساس الأول ، والمنبه على ذلك ، قبول العرف تنجيس الجامد للملاقي الرطب ، ولعل هذا المنبه نفسه يبعد الأساس الثاني أيضاً ، لأن الملاقي المرطوب للقذر اليابس ، تنتقل منه الرطوبة إلى القذر لا العكس ، فلا حامل للقذارة المنقولة من القذر إلى ملاقيه ، فالأقرب هو الأساس الثالث ، وهو يفترض مراتب للقذارة ، ولا ينبغي الاستشكال في اقتضاء الارتكاز خروج حالة اليبوسة وحالة الرطوبة من الدرجة الأولى عن صلاحية التنجيس عرفاً ، وفي اقتضائه صلاحية المرتبة الثالثة من الرطوبة للتنجيس ، وأما المرتبة الثانية ، فلا ارتكاز بالنسبة إليها على سراية النجاسة ولا على عدم السراية ، وهذا يكفي للتمسك بالمطلقات حينئذ ، نعم ، لو كان الارتكاز مجملاً ومردداً لسرى الاجمال إلى الاطلاقات ، لأنه بحكم القرينة المتصلة .

وإن لوحظت الروايات الخاصة المقيدة للاطلاقات ، فمن الصعب تحصيل اطلاق في المقيد يقتضي حصر المطلقات بالمرتبة الثالثة من الرطوبة ، لأن عنوان الرطوبة والأثر ، يصدق على المرتبة الثانية ، وعنوان الجاف واليابس لا ينطبق عليها ، فالمرتبة الثانية إذن غير مشمولة للمقيد ، فتبقى تحت المطلقات الأولية ، بل ان المقيدات نفسها تقتضي الانفعال مع الرطوبة ، واطلاقه يشمل المرتبة الثانية ، بل قد يدعى شمول المطلقات الأولية والمقيدات بالرطوبة للرطوبة من

المرتبة الأولى أيضاً ، ولكن الظاهر عدم السراية في هذه المرتبة ، لأن في روايات الباب ما ينيط السراية بوجود أثر النجس في الملاقي ، كما في معتبرة علي بن جعفر المتقدمة في إصابة الخنزير للثوب ، وهذا لا يتصور إلا في الرطوبة من المرتبتين الأخيرتين ، هذا مضافاً إلى شواهد أخرى في الروايات أيضاً ، وإلى الارتكاز العرفي الذي ينيط السراية بالرطوبة المقابلة للجفاف ، بمعناه الشامل للمرتبة الأولى من الرطوبة ، لا بالرطوبة المقابلة لليبوسة ، المتقومة بعدم الرطوبة بمراتبها الثلاث ، وعليه ، فالأقرب اشتراط السراية ، بالرطوبة المسرية القابلة للانتقال ، سواءاً صدق عليها عنوان الماء أو لا .

ولكن قد يستشكل في ذلك ، بلحاظ رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى قال : سألته عن رجل مر بمكان قد رش فيه خمر قد شربته الأرض وبقي نِدواته ، أيصلي فيه ؟ قال : إن أصاب مكاناً غيره فليصلِّ فيه ، وإن لم يصب فليصلِّ ولا بأس[1] . فإن الترخيص في الصلاة على ذلك المكان مع عدم الأمر بغسله ، أو وضع ما يمنع الملاقاة ، يدل على عدم سراية النجاسة منه إلى المصلي بالملاقاة ، مع أن نداوة الخمر فيه ، ومقتضى اطلاقه الشمول للمرتبة الثانية من الرطوبة ، نعم ، لا يشمل المرتبة الثالثة ، لأن فرضها فرض وجود الخمر في المكان ، وهو خلف قوله : (قد شربته الأرض) ، فتكون هذه الرواية دالة باطلاقها على عدم كفاية المرتبة الثانية من الرطوبة في السراية ، فلا بد من ملاحظة نسبتها إلى ما يفرض دلالته بالاطلاق على كفاية المرتبة الثانية ، فقد توقع المعارضة بين اطلاق هذه الرواية للمرتبة الثانية ، وإطلاق ما دل على إناطة السراية بالأثر ونحوه لتلك المرتبة ، وبعد التساقط ، يرجع إلى المطلق الفوقاني الدال على السراية مطلقاً .

ولكن الانصاف ، ان هذه الرواية قد يدعى الاطلاق فيها للمرتبة الثالثة أيضاً ، حيث إن شرب الأرض للخمر لا ينافي بقاء أجزاء ضئيلة منه ، وعليه ،

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣٠ من أبواب النجاسات ، حديث ٧ .

فهي ظاهرة في طهارة الخمر ، وتكون أجنبية عن محل الكلام ، هذا مضافاً إلى ضعف سند الرواية[١] .

بقيت هنا أمور :

منها : أن السيد الأستاذ (دام ظله) ، اختار هنا أن الرطوبة المعتبرة في السراية هي ما يصدق عليها عنوان الماء[٢] ، وهذا يعني اعتبار المرتبة الثالثة ، كما أنه يختار أن المائع يتنجس وينجس إذا تنجس ، بدون تفصيل بين المتنجس الأول وغيره[٣] ، ولكنه في المتنجس الجامد يحتمل الفرق بين المتنجس الأول والمتنجس الثاني ، فالأول ينجس جزماً ، وأما الثاني فتنجيسه عنده محل اشكال[٤] ، ومن هنا اتجه السؤال : بأن المتنجس الثاني الذي قد لا يكون منجساً لملاقيه ، ما هو ، هل هو المتنجس الثاني الواجد لرطوبة يصدق عليها أنها ماء ، أو غير الواجد لمثل هذه الرطوبة ، أما الواجد فالملاقي له يكون ملاقياً للرطوبة أيضاً ، فإنها ما دامت بنحو يصدق عليها انها ماء ، تعتبر جرماً متميزاً ، وتصدق الملاقاة بالنسبة إليها ، وحيث ان تنجس المائع وتنجيسه مجزوم به مطلقاً ، فلا بد من الجزم حينئذ بتنجس الملاقي في المقام ، ولا يبقى فرق بين ملاقي المتنجس الأول ، وملاقي المتنجس الثاني ، وأما غير الواجد ، فهو لا ينجس جزماً ، بناءاً على ما اختاره من إناطة السراية بالرطوبة التي يصدق عليها عنوان الماء ، فلا يتصور موضع الاستشكال .

ومنها : ان ما ذهب إليه جماعة من الاعلام[٥] ، من إناطة السراية بالمرتبة الثالثة ، يلزم منه بعض النتائج الغريبة ، لأننا نتساءل : هل المنجس نفس

---

(١) لأن في سندها عبد الله بن الحسن ، وهو لم يثبت توثيقه .

(٢) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(٣) (٤) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي . الجزء الثاني ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٥) كالسيد الخوئي (دام ظله) ، كما في التنقيح ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٦ - ٢٣٧ ، والسيد الحكيم (قدس سره) ، في المستمسك ، الجزء الأول ، ص ٤٦٧ ، من الطبعة الرابعة .

الرطوبة ، أو الجسم المرطوب .

أما الأول ، فهو غريب وعلى خلاف المنساق من كلمات الفقهاء ، من أن الرطوبة شرط في السراية ، لا انها هي موضوع التنجيس ، ومن النصوص الآمرة بالغسل عند ملاقاة الشيء[1] ، الظاهرة في سراية النجاسة من الجسم نفسه لا من رطوبته .

وأما الثاني ، فكيف يتعقل ، مع ان الجسم المرطوب ، إذا كان واجداً للرطوبة من المرتبة الثالثة فهي تشكل طبقة ذات جرم متميز ، ويكون ملاقاتها والانفعال بها قبل ملاقاة الجسم دائماً ، وإذا لم يكن واجداً للرطوبة من المرتبة الثالثة ، فلا سراية بحسب الفرض ، ومثل هذا التحليل للنتائج ، يشهد لعدم إناطة السراية بالمرتبة الثالثة ، وكفاية المرتبة الثانية .

ومنها : أن المقصود من كفاية الرطوبة من الدرجة الثانية في السراية ، ان الجسم النجس أو المتنجس ؛ إذا لاقى غيره نجسه بشرط وجود الرطوبة ولو من المرتبة الثانية ، وهذا يعني أن المرتبة الثانية من الرطوبة تكفي لتحقيق شرط تنجيس الجسم النجس لملاقيه ، لا انها هي المنجسة ، فإنها عَرَض عرفاً ، ولا يعقل عرفاً كون العرض قذراً ومقذراً ، وعلى هذا ، فإذا فرض أنه سرت الرطوبة من المرتبة الثانية من الجسم النجس إلى الجسم الطاهر من دون ملاقاة بين الجسمين ، كما في المناطق المجاورة للبالوعة وللأماكن المرطوبة ، ففي مثل ذلك ، لا وجه للقول بنجاسة الأطراف ، لأن الرطوبة وإن سرت ، ولكن الملاقاة مع النجس لم تتحقق ، وبذلك ظهر ما في كلام السيد الحكيم (قدس سره) ، في المستمسك ، حيث انه بعد أن استظهر اشتراط الرطوبة من المرتبة الثالثة ، فرّع على ذلك ، بأنه منه يعلم عدم نجاسة الجدران عندما تسري إليها

---

(١) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل ، قال : يغسل المكان الذي أصابه » . الوسائل للحر العاملي ، باب ١٢ من أبواب النجاسات ، حديث ٤ .

ثم إن كان الملاقي للنجس او المتنجس مايعاً تنجس كله ، كالماء القليل المطلق ، والمضاف مطلقاً ، والدهن المايع ، ونحوه من المايعات[1] .

الرطوبة من البالوعة[1] ، فإن هذا التفريع في غير محله ، إذ حتى إذا قيل بكفاية الرطوبة من المرتبة الثانية ، لا يترتب على ذلك نجاسة الجدران المذكورة .

(١) لا اشكال في اختلاف المائعات عن الجوامد في التنجّس ، فإذا لاقى النجس شيئاً جامداً برطوبة لم يتنجس منه إلا الجزء الملاقي ، بينما المائع يتنجس كله بملاقاة النجس لجزء منه ، والكلام في تخريج هذه التفرقة بين البابين ، تارة : بلحاظ الدليل الأوّلي على الانفعال ، وأخرى : بلحاظ الروايات الخاصة الواردة في المائعات ، كالسمن والدهن والزيت ونحوها .

أما بالنسبة إلى الدليل الأولي ، فتارة : يطبق هذا الدليل على المائعات لاثبات نجاستها كلها بالملاقاة ، مع الاستعانة في ذلك بالارتكاز العرفي القاضي بالتفرقة بين البابين ، وأخرى : يراد استفادة هذا التفريق بين البابين من نفس دليل الانفعال ، بقطع النظر عن الارتكاز ، فلنتكلم في التقريبات التي تحاول استفادة الفرق من نفس دليل الانفعال ، فإن لم يتم شيء منها ، استعنا بالرجوع إلى الارتكاز العرفي ، باعتباره قرينة على التصرف في مدلول الدليل بالنسبة لخصوص المائعات .

التقريب الأول : أن المائع يعتبر كله شيئاً واحداً عرفاً ، فينجس كله بالملاقاة ، وهذا بخلاف الجامد ، فكأن الفارق بين البابين ، ناجم عن كون عنوان الملاقي ينطبق في باب المائع على كل المائع من أجل الوحدة المذكورة ،

---

(١) المستمسك للامام السيد محسن الحكيم ، الجزء الأول ، ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨ ، من الطبعة الرابعة .

بينها لا يصدق في الجامد إلا على خصوص الجزء الملاقي ، لأن كل جزء منه يعتبر شيئاً مستقلاً . نعم ، لو فرضنا المائع بنحو لا يعتبر واحداً عرفاً كما في المائين المختلفين بالسطح ، فالسافل حينئذ غير العالي ، ولهذا لا نلتزم بسراية النجاسة إلى العالي لو لاقت النجاسة مع السافل .

وهذا التقريب لا يخلو من غموض وتأرجح ، فهل يراد به الاستعانة بالارتكاز في مقام تطبيق الدليل ، أو دعوى التفرقة بلحاظ حاق الدليل بدون ضم الارتكاز ، فحين يقال : إن عنوان الملاقي في المائعات ينطبق على تمام المائع ، بخلاف الجوامد ، إن قصد بذلك أن عنوان الملاقي لغة ، وبقطع النظر عن عالم أدلة الانفعال بالملاقاة ، يقال على تمام المائع ، ولا يقال على تمام الجامد ، فهذا يعني تطبيق حاق الدليل بلا ضم الارتكاز ، ولكن مثل هذه الدعوى غريبة في بابها ، إذ لا إشكال في أن عنوان الملاقي بالحقيقة ، لا ينطبق على الكل لا في الجامد ولا في المائعات ، وإنما ينطبق على الجزء الملاقي خاصة ، واما بلحاظ النظر المسامحي والعنائي ، فيطلق عنوان الملاقي على تمام الجسم مائعاً كان أو جامداً ، فيقال مثلاً ، لاقت يدي ثوبك ، نعم ، لو اعمل النظر العنائي في تطبيق عنوان الملاقي على المائع ، والنظر الدقيق في تطبيقه على الجامد ، تمت التفرقة ، ولكن هذا لا وجه له إلا بتحكيم الارتكاز على دليل الانفعال ، وبذلك يرجع هذا التقريب إلى تحكيم الارتكاز ، ولا يعود تفسيراً للتفرقة على أساس حاق دليل الانفعال .

وبما ذكرناه ، ظهر الحال فيما هو ظاهر كلام السيد الأستاذ (دام ظله) ، إذ أفاد أن الوجه في تنجس كل المائع بالملاقاة وحدته ، واما الجامد ، فإن كانت الرطوبة المسرية مختصة بموضع الملاقاة منه ، فعدم سراية النجاسة إلى سائر أجزاء الجسم واضح ، لأن السراية فرع الرطوبة المسرية ، وإن كان الجسم كله مرطوباً برطوبة مسرية فلا تسري النجاسة أيضاً ، لأن الظاهر أن الاتصال بما أنه كذلك ، لا يكفي في الحكم بالنجاسة ، وإنما الموضوع للحكم بها الاصابة

والملاقاة ، وإصابة النجس مختصة بجزء من الجامد وغير متحققة في الجميع[١] .

ونلاحظ أن هذا البيان ، لم يبرز وجهاً للفرق بين المائع والجامد ، يفسر على أساسه كون المائع شيئاً واحداً يطبق عنوان الملاقي على تمامه ، بينما لا يطبق في الجامد إلا على الجزء المماس مباشرة ، فبالنسبة إلى الجامد المرطوب كله ، تارة يتساءل ، انه لماذا لم ينجس كله بنفس إصابة النجاسة لجزء منه ، وأخرى يتساءل لماذا لم تسر النجاسة من جزء منه إلى جزء آخر بالاتصال ، والبيان المذكور ، إنما نظر إلى الجواب على التساؤل الثاني ، ولم يجب على التساؤل الأول بإبراز فرق بين المائع والجامد من هذه الناحية .

التقريب الثاني : ان ملاقاة النجس ، لا توجب إلا نجاسة الجزء الملاقي ، غير أن هذا الجزء في الجامد يكون ساكناً ، فلا تسري منه النجاسة إلى غيره إلا بعناية ، بخلافه في المائع ، لأن أجزاء المائع سيالة متغلغلة ، فالجزء المتنجس منه يسري ويتوزع في المائع فينجس كله .

وهذا التقريب ـ لم تم ـ لاستغنى عن ضم الارتكاز ، ولكنه لا يفي بتفسير المقصود ، لأن اللازم منه كون سراية النجاسة في المائع تدريجية ، مع أن المقصود إثبات نجاسة المائع في آن واحد ، وستأتي تتمة الكلام عن ذلك .

التقريب الثالث : أن يقال : إن دليل الانفعال في الجوامد والمائعات على نحو واحد، لا يدل إلا على نجاسة الجزء الملاقي فقط، ولكن نجاسة الجزء الملاقي في المائع تستدعي نجاسة الأجزاء الأخرى أيضاً دفعة واحدة ، لأنها كلها متلاقية مع وجدان الرطوبة ، وهذا بخلاف أجزاء الجامد ، فإنها وإن كانت متلاقية ولكن بدون رطوبة ، وهذا التقريب يفسر نجاسة جميع أجزاء المائع في وقت واحد ، ولكن مع فرض الطولية في المرتبة ، وبذلك يسلم من الاعتراض الذي اتجه على التقريب السابق .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث آية الله الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٨ وما بعدها .

ولكن أورد عليه المحقق الهمداني (قـدس سره) ، بـأنه مبني عـلى إمكان الجزء الذي لا يتجزأ ، وإلا لم يتم هذا التقريب بدون ضم الارتكاز ، لأن الجزء الملاقي للنجس بنفسه قابل للتجزئة إلى جزئين ، أحـدهما أقـرب إلى النجس من الآخـر ، فهل الآخـر ينجس بنفس النجس أو بمـلاقـاتـه للجـزء الأول ، فعـلى الأول ، كان معناه الرجوع إلى الارتكاز في توسيع نطاق السراية ، فليـرجع إليـه ابتداءاً ، وعلى الثاني ، ننقل الكلام إلى الجزء الأول من الجـزئين ، فـإنه بـدوره ينقسم إلى جزئين أيضاً ، وهكذا[١] .

وهذا الاعتراض يمكن الجواب عليه : بأن عدم انتهاء التقسيم إلى جزء لا يمكن أن يتجزأ فلسفياً وواقعياً ، لا يعني عدم انتهائه إلى جـزء لا يمكن أن يتجزأ بما هو قابل للنجاسة عرفاً، فالجزء الذي يتحمل النجاسة ويقبل سرايتها، ينتهي إلى ما لا يقبل التجزئة ، بمعنى أن أجزاءه إذا لوحـظت مستقلة لم تقبل النجـاسة لعدم كونها اجراماً في نظر العرف ، كـما هو الحـال في ذرات البخار مثـلاً ، ومن هنا ، قيل بـأن البخار لا يمكن أن يتنجس ، وعليـه ، فيمكن لصاحب التقريب المذكور أن يقول : بأن الذي يتنجسّ بالنجس مباشرة ، هو الجزء الصغـير الذي يتحمل النجاسة ولا يقبل الانقسام إلى جزئين يتحملان النجاسة بالانفراد .

نعم قد أورد المحقق الهمداني (قدس سره) ، اعتراضاً آخر على التقريب المـذكور حـاصله : أن الذي يتنجس ، حتى عـلى فرض إمكـان الجزء الـذي لا يتجزأ ، هو سطحه الملاقي للنجس ، والجزء الثاني إنما يلاقي السطح الآخـر من ذلك الجزء ، وتنجسه فرع سراية النجاسة إلى ذلـك السطح ، وهـو بلا مـوجب بدون ضم الارتكاز ، ومعه لا حاجة إلى هذه العناية ، بل لماذا لا نعمل من أول الأمر الارتكاز في دليل الانفعال ، لتطبيقه على المائع كله[٢] :

وهذا الاعتراض ، بالمقدار الذي يرتبط برد التقريب المذكور صحيح ، إلا

---

(١) مصباح الفقيه ـ كتاب الطهارة ـ ص ١٩ .
(٢) مصباح الفقيه ـ كتاب الطهارة ـ ص ١٩

أن ما فرّعه (قدس سره) عليه ، بأنه لو أريد إعمال الارتكاز فلنعمله بنحو نثبت بنفس الملاقاة نجاسة مستوعبة للمائع كله ، محل نظر ، لأن تحكيم الارتكاز بنحو ينتج توسعة النجاسة الحاصلة من الملاقاة ، وشمولها للجزء الأول بكلا سطحيه ، أو للمائع بتمام أجزائه ، ليس جزافاً ، بل لا بد في تعين أحد الأمرين من ملاحظة المناسبات الارتكازية والعرفية ، لنجد مقدار اقتضائها ، ولا يبعد أن المناسبات العرفية تقتضي الأول ، لأن سراية القذارة الحكمية ليست في نظر العرف أمراً تعبدياً ، بل هي بلحاظ سراية أثر القذارة إلى الملاقي ، كما هو الحال في القذارات العرفية ، وبهذا الاعتبار ، اشترطنا الرطوبة في السراية ارتكازاً ، وحيث ان أثر القذر الملاقي ، لا معنى لسرايته إلى الجزء الثاني من المائع إلا بتوسط الجزء الأول ، لعدم تعقل الطفرة عرفاً ، فلا بد أن نفهم السراية على ضوء هذه العناية ، ومقتضاه تدرّج النجاسة السارية ، وكون وصولها إلى كل جزء في طول وصولها إلى الجزء الأسبق ، ومن شواهد اقتضاء الارتكاز العرفي لذلك ، ما نجده من اختلاف مراتب الاستقذار العرفي ، بلحاظ مدى قرب الجزء المائع إلى الملاقي النجس ، فكلما كان أبعد ، يرى أمره أهون ، وليس ذلك إلا لارتكازية أن السراية إلى الأبعد بتوسط الأقرب ، فكأنه تنجس مع الواسطة .

وبذلك اتضح ، أن التطبيق الدقيق لدليل الانفعال لا يقتضي التفرقة بين الجوامد والمائعات ، وإنما تقوم التفرقة على أساس تحكيم الارتكاز العرفي في دليل الانفعال ، فقد يتم التقريب الثالث بعد اعمال تلك العناية الارتكازية .

ولكن قد يقال : ان التقريب الثالث ، لا يمكن تتميمه باعمال الارتكاز العرفي المذكور ، لان سراية القذارة ، إذا كانت في المرتكز العرفي بلحاظ سراية الاثر ، وسراية الأثر امر تدريجي في الأجزاء لاستحالة الطفرة ، فهذا يتطلب التدرج الزماني لا الرتبي فقط ، ولا يناسب مع نجاسة جميع المائع في آن واحد ، فالتحليل الارتكازي المذكور يناسب التقريب الثاني ، وقد تكون ضآلة الزمان

الذي يتطلبه سريان الأثر ، وعدم امكان ضبطه عادة ، حكمة لاستقرار الارتكاز العرفي في باب المائعات ، على البناء على نجاسة المائع وقذارته بالملاقاة دفعة واحدة ، وإعمال مثل هذه الحكمة ، لا يجعل الحكم بالسراية تعبدياً بحتاً كما هو واضح .

هذا كله في تطبيق دليل الانفعال في المائعات ، واما تطبيقه في الجامد ، فمقتضى الجمود على العنوان المأخوذ فيه تطبيق عنوان الملاقي على الجزء خاصة ، فلا تسري النجاسة إلى سائر الأجزاء ، ولا يوجد ارتكاز عرفي للسراية هنا ليحكم على الدليل ، ويؤخذ قرينة على تطبيق عنوان الملاقي على الجسم الجامد كله ، كما كان الحال في المائعات ، وعليه ، فلا موجب لاستفادة نجاسة ما عدا الجزء الملاقي .

وهذا فيما إذا لم تكن الأجزاء الأخرى مرطوبة برطوبة مسرية في غاية الوضوح ، وكذلك إذا كانت فيها رطوبة ، ولكن يفصل بينها وبين الجزء الملاقي منطقة جافة ، إذ لو قيل بنجاسة سائر الأجزاء المرطوبة ، فان كان ذلك في ضمن نجاسة الجسم بتمامه بما فيه المنطقة الجافة ، فهذا خلف اشتراط الرطوبة في السراية ، وان كان ذلك مع الحكم بطهارة المنطقة الجافة ، فهذا معناه طفرة النجاسة ، وهو على خلاف المرتكز العرفي جزماً .

واما إذا كان الجسم كله رطباً برطوبة مسرية ، فقد يتوهم تطبيق عنوان الملاقي عليه بتمامه ، وحينئذ يقتضي دليل الانفعال نجاسته كله ، ولكنك عرفت ان مقتضى النظر المطابق للواقع في مقام تطبيق الدليل ، تطبيق عنوان الملاقي على الجزء الذي اصابته النجاسة خاصة ، وانما توسعنا في باب المائعات لقرينة الارتكاز ، ولا ارتكاز كذلك في باب الجوامد ، ان لم يكن الارتكاز على خلافه ، فلا موجب للتوسع ، بل لا ينجس سوى الجزء الملاقي .

ولكن هنا شبهة قد تثار في هذا الفرض ، لإثبات تنجس تمام الاجزاء

بنفس دليل الانفعال ، وذلك من باب السراية بالوسائط ، ويمكن تقريب الشبهة بأحد بيانين .

الأول : ما أفاده السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، من ان النجس الملاقي لجزء من الجامد سوف ينجسه ، وهذا الجزء باعتباره مرطوباً وملاقياً للجزء الثاني المرطوب ايضاً فتسري النجاسة منه إليه ، وكذلك الأمر في الثالث ، وهكذا . وقد أجاب السيد الاستاذ على هذا البيان ، بجواب يتأرجح بين دعويين ، حيث إنه في صدر التقريب ، كأنه يريد التمييز والتفرقة بين عنواني الملاقاة والاتصال بين الأجزاء ، وان ما هو موضوع الحكم بالسراية ، الملاقاة ، وهي غير حاصلة الا بلحاظ الجزء المماس للنجس ، واما الاتصال الثابت فيما بين الأجزاء نفسها ، فهو ليس بموضوع للسراية والتنجيس ، وفي آخر التقريب ، كأنه يريد مطلباً آخر ، هو التفرقة بين الاتصال قبل التنجس بالملاقاة ، والاتصال بعد ذلك ، فيستشهد بالوجدان العرفي لاثبات ان ما هو المؤثر في السراية الاتصال بعد الملاقاة مع النجس ، كما لو تنجس جزء بالملاقاة للنجس ، ثم لاقى جسماً آخر ، واما الاتصال الثابت بين الأجزاء قبل الملاقاة للنجس فليس بمنجس[1] .

وكلا هذين الجوابين غير واضح .

اما الاول : فلاننا لا نتعقل فرقاً بين الاتصال والملاقاة ، لأن الملاقاة ليست الا عبارة عن تلاقي الجسمين ، وذلك لا يكون الا بالاتصال والمماسة ، فملاقاة جسم لجسم آخر من أي جهة أو جزء ، هي عين اتصاله به في تلك الجهة او الجزء .

واما الثاني : فلأن الاتصال بما هو اتصال بعد الملاقاة ، أو اتصال قبل الملاقاة ، لا دخل له في السراية ، لوضوح اننا لو قطعنا الجسم الجامد المرطوب ، كالخشبة التي لاقت الكلب مثلاً بجزء منها ، وجعلناه قطعاً عديدة ،

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي الجزء الثاني ، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ .

ثم أعدناها إلى هيئتها الأولى ، واوصلنا بعضها ببعض ، فلا تسري النجاسة إلى غير الجزء النجس ، مع ان الاتصال هنا بعد الملاقاة ، كما ان المائع في داخل الاناء إذا انقلب إلى خمر سرت النجاسة منه إلى الاناء بلا اشكال ، مع ان الاتصال هنا بين الماء والاناء حاصل قبل الملاقاة ، كل هذا يوضح ان المسألة غير مرتبطة بكون الاتصال قبل الملاقاة او بعدها ، بل هناك نكتة اخرى للسراية ، إذا وجدت سرت النجاسة ، سواءاً كان الاتصال قبل الملاقاة او بعدها ، وإذا لم توجد فلا سراية مطلقاً ، وتلك النكتة التي بتحديدها يتوضح الجواب على هذه الشبهة ، ان الاتصال والملاقاة بين النجس والجامد ، ليس الا بلحاظ السطح المواجه للنجس والمماس له ، لا السطح الآخر الملاقي للجزء الثاني من اجزاء الجسم الجامد ، وبهذا يعرف السبب في عدم التنجس عندما نقطع اجزاء الجسم الواحد ثم نعيدها إلى هيئتها الأولى ، والسبب في سراية النجاسة من المائع إلى الاناء عند تحوله إلى خمر .

الثاني : وهو بيان احسن من سابقه وحاصله : اننا حينما نفرض رطوبة الجسم الجامد بالمرتبة الثالثة من الرطوبة ، التي اعتبرها جماعة من الاعلام شرطاً في السراية ، فمعنى ذلك ، ان طبقة مائية لها جرم يفترض وجودها على الجسم المرطوب ، فاذا لاقى النجس الجسم المرطوب ، فقد لاقى تلك الطبقة ، فيحكم وفقاً لقاعدة السراية في المائعات بنجاسة تمام تلك الطبقة المائية ، وإذا تنجست ، كذلك تنجس بها الجسم الجامد بتمامه ، لأنه بكل جزء منه يلاقي جزءاً من تلك الطبقة المائية .

وهذا البيان لا يرد عليه شيء مما تقدم ، بل ينحصر وجه التخلص منه بالرجوع إلى مسألة السراية في المائعات ، وتحليلها على نحو يقتضي اخراج هذه الصورة منها .

وتوضيح ذلك : ان السراية في باب المائعات لم تكن من باب التطبيق الصناعي والدقيق لدليل الانفعال ، بل كانت بتوسط ضم الارتكاز العرفي إليه

القاضي بالسراية ، ولدى تحليل هذا الأرتكاز ، نجد ان من المعقول ان ندعي ان حكمته ونكتته كون اجزاء المائع متحركة سيالة نافذة بطبعها بخلاف الجامد ، فان تلك الحركة والسيولة في اجزاء المائع ، اوجبت توسعة العرف لدائرة السراية بمجرد الملاقاة ، ومن المعلوم ان هذه النكتة ، غير موجودة في محل الكلام ، أي في الطبقة المائية الفوقية التي تشكل صفة الرطوبة للجسم الجامد ، فانها لضآلة سمكها وحجمها ، لا يرى فيها تبادل الأجزاء وحركتها فيما بينها ، بل يعتبر كل جزء منها ملتصقاً بالجزء الجامد الذي تحته ، ومثل هذا المائع لا تشمله نكتة الارتكاز القاضي بتوسعة دائرة السراية ، ولا أقل من الشك في ذلك ، الموجب لعدم امكان التمسك بدليل الانفعال لاثبات سراية النجاسة إلى تمام الرطوبة ، لان أقتضاء دليل الانفعال للسراية إلى تمام اجزاء المائع ، موقوف على تمامية الارتكاز ، ومع الشك فيه لا يمكن التمسك بالدليل .

إلى اهنا كنا نتكلم عن حال المسألة بلحاظ دليل الانفعال العام ولو بضم الارتكاز ، واما حالها بلحاظ الأخبار الخاصة ، فلا شك في صحة ذكرها واستعراضها كمؤيد للنتائج التي انتهينا إليها ، واما الاعتماد عليها كدليل مستقل فلا يخلو من اشكال ، بمعنى انه إذا لم نستفد من دليل الانفعال سراية النجاسة إلى تمام المائع ، فيشكل اثبات ذلك بالأخبار الخاصة ، وإذا تسجلت الشبهة التي اثرناها في الجامد المرطوب ، والتي تستهدف اثبات السراية إلى تمام اجزاء الجامد عن طريق السراية في الرطوبة نفسها ، فيشكل ابطال الشبهة بالأخبار الخاصة .

أما الأول : فلأن ما يستدل به على السراية من الأخبار الخاصة ، هو ما دل على الأمر باراقة الماء[1] او المائع[2] بملاقاة النجاسة لشيء منه ، والنهي عن

(١) من قبيل معتبرة سماعة قال : « سألت أبا عبد الله ، عن رجل معه اناءان ، وقع في احدهما قذر لا يدري ايها هو ، وليس يقدر على ماء غيره . قال : يهريقهما جميعاً ويتيمم » . الوسائل ، باب ٨ من ابواب الماء المطلق ، حديث ٢ .

(٢) من قبيل رواية السكوني ، عن جعفر ، عن ابيه عليهما السلام : « ان علياً عليه السلام ، سئل =

الوضوء منه ونحو ذلك ، ومن المعلوم انا إذا قطعنا النظر عن الارتكاز ، فهذه الأخبار ، كما يمكن ان يكون الأمر بالاراقة والنهي عن الاستعمال فيها بلحاظ سراية النجاسة إلى تمام المائع بنفس الملاقاة للنجس ، كذلك يمكن ان يكون بلحاظ اشتمال المائع على الجزء النجس وتكثّره بالملاقاة من خلال تحركه ونفوذه .

ولا يقال : ان ظاهر مفاد هذه الأخبار انه حكم واقعي ، لا حكم ظاهري بالاجتناب بلحاظ اختلاط النجس بالطاهر .

لأنه يقال : ان كون الحكم واقعياً يثبت بظهور الدليل ، فيما إذا كان له اطلاق لفرض عدم الشك ، وفي المقام لا يعقل عرفاً الاطلاق المذكور ، فلا معين لكونه واقعياً .

واما الثاني : فالأخبار الخاصة الواردة في مثل الثوب الملاقي للنجس(١) ، وان دلت على عدم السراية ، إذ أمرت بغسل موضع الملاقاة خاصة ، واطلاقها وان كان يقتضي ذلك حتى في فرض كون الجسم الجامد مرطوباً بتمامه ، الا ان هذا الاطلاق ، انما ينفي تنجس سائر اجزاء الجسم الجامد بنفس الملاقاة للنجس المفروضة فيها ، ولا ينفي تنجسها عن طريق سراية النجاسة إلى تمام الرطوبة ، ومنها إلى الجسم على النحو الذي تقدم في البيان الثاني للشبهة ، والسر في ذلك ، ان تلك الاخبار لم ترد في مورد الجسم المرطوب رطوبة مسرية بتمامه ، وانما تشمل هذه الحالة بالاطلاق ، ونظرها انما هو إلى النجاسة التي تحصل بنفس الملاقاة المفروضة فيها ، وليست في مقام البيان من ناحية ما قد يحدث احياناً بسبب ذلك ، فلا يمكن التمسك باطلاقها من غير ناحية النجاسة الحاصلة بنفس

= عن قدر طبخت وإذا في القدر فارة قال : يهريق مرقها ويغسل اللحم ويأكل » الوسائل ، باب ٥ من ابواب الماء المضاف ، حديث ٣ .

(١) من قبيل معتبرة زرارة : « قلت : اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني . . قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها . . » . الوسائل للحر العاملي باب ٧ من ابواب النجاسات ، حديث ٢ .

نعم ، لا ينجس العالي بملاقاة السافل إذا كان جارياً من العالي(١) ، بل لا ينجس السافل بملاقاة العالي إذا كان جارياً من السافل ، كالفوار ، من غير فرق في ذلك بين الماء وغيره من المائعات(٢) .

ملاقاة النجس المفروضة فيها .

(١) تقدم تحقيقه مفصلاً في الجزء الأول من هذا الشرح في ص ١٢٣ ـ ١٣٧ .

(٢) لأن المناط في الاستثناء ، العلو المعنوي ، فانه هو ملاك النكتة في عدم سراية النجاسة من السافل إلى العالي ، باعتبار عدم صلاحية السافل للتغلغل فيه ، ثم إنه كما لا ينجس العالي بملاقاة النجس للسافل ، فهل الأمر كذلك في العكس ايضاً ، فلا ينجس السافل بملاقاة النجس للعالي ، ما دام لم لنزل الجزء المتنجس ، فلو لاقى شيء مع الجزء السافل من الماء في حين ملاقاة نجس للجزء العالي ، فهل يحكم بنجاسته أم لا ؟ .

قد يستشعر من كلماتهم القول بالانفعال في المقام ، لعدم تصريحهم باستثناء هذه الصورة من قاعدة السراية في المائعات .

ولكن الأقرب هو عدم السراية هنا أيضاً ، أما بناءاً على تخريج السيد الاستاذ للسراية وعدمها بوحدة المائع الساكن وتعدد الماء الجاري ، فمن الواضح ان تعدده ، اذا سلم في نفسه ، يقتضي عدم السراية من الطرفين ، وأما بناءاً على تخريجنا للسراية وعدمها بنفوذ الجزء الملاقي من المائع الساكن فيه ، وعدم نفوذ السافل في العالي ، فلأن العالي أيضاً وان كان مستعلياً ، ولكنه بلحاظ هروب السافل منه باستمرار ، لا يكون له صلاحية النفوذ فيه ، كما لا يكون للسافل صلاحية النفوذ في العالي ، فلا سراية في الطرفين .

وان كان الملاقي جامداً ، اختصت النجاسة بموضع الملاقاة ، سواءاً كان يابساً كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءاً منه ، او رطباً كما في الثوب المرطوب ، او الارض المرطوبة ، فانه إذا وصلت النجاسة إلى جزء من الارض او الثوب لا يتنجس ما يتصل به ، وان كان فيه رطوبة مسرية ، بل النجاسة مختصة بموضع الملاقاة . ومن هذا القبيل ، الدهن والدبس الجامدان ، نعم ، لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثم اتصل تنجس موضع الملاقاة منه ، فالاتصال قبل الملاقاة لا يؤثر في النجاسة والسراية، بخلاف الاتصال بعد الملاقاة. وعلى ما ذكر ، فالبطّيخ والخيار ونحوهما مما فيه رطوبة مسرَية إذا لاقت النجاسة جزءاً منها لا تتنجس البقية ، بل يكفي غسل موضع الملاقاة ، الا إذا انفصل بعد الملاقاة ثم اتصل[١] .

(مسألة ـ ١) إذا شك في رطوبة احد المتلاقيين او علم وجودها ، وشك في سرايتها ، لم يحكم بالنجاسة[٢]، واما إذا علم سبق وجود المسرية وشك في بقائها ، فالاحوط الاجتناب ، وان كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه[٣] .

---

(١) قد اتضح الحال في ذلك كله مما تقدم ، وتبين حكم الجامد واختصاص انفعاله بالجزء الملاقي خاصة ، ومبانيه ، كما تبين ايضاً ، انه لا وجه للتفرقة بين اتصال واتصال لمجرد كون احدهما قبل الملاقاة والآخر بعدها .

(٢) لجريان الإصول المؤمّنة المنقحة للطهارة ، ولا يوجد ما يتوهم كونه اصلاً مثبتاً للنجاسة ليكون حاكماً على تلك الاصول او معارضاً لها .

(٣) لعدم جريان استصحاب بقاء الرطوبة ، فلا حاكم على الاصول المؤمنة .

وتحقيق الحال في ذلك ، مبني على الرجوع إلى التخريجات التي على اساسها قيل بدخل الرطوبة المسرية في التنجيس .

فان بني على دخلها ، بدعوى : ان الرطوبة هي المنجسة دائماً دون الجسم الجامد ، فالاستصحاب في المقام لا يجري ، لأنه إذا اريد به استصحاب بقاء الرطوبة فهو مثبت ، لأن لازم ذلك عقلاً حصول الملاقاة للرطوبة ، وإذا أريد به استصحاب القضية التعليقيةالقائلة : انه لو كان قد لاقاه سابقاً للاقى الرطوبة والآن كما كان بالاستصحاب ، فهذا استصحاب تعليقي في الموضوعات ، والتحقيق عدم جريانه ، ولا يصححه جعل الجزاء في القضية التعليقية النجاسة بأن يقال : هذا لو كان قد لاقاه سابقاً لتنجس ، فان الاستصحاب التعليقي في الأحكام انما يجري ، إذا كان الحكم معلقاً على نفس موضوعه الذي جعل عليه بحكم الشارع ، لا على ملازمه ، والا لم يجر ، لنفس نكتة عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات .

وان بني على ان المنجس هو الجسم ، والشرط وجود الرطوبة بنحو تسري فعلاً من النجس إلى الملاقي ، فلا يجري الاستصحاب ايضاً بكلتا صيغتيه ، لمثبتية الصيغة الأولى ، لأن السراية لازم عقلي لبقاء الرطوبة ، وتعليقية الصيغة الثانية .

وان بني على ان المنجس هو الجسم ، والشرط ذات الرطوبة الصالحة للسريان في نفسها لا بقيد السريان الفعلي ، جرى الاستصحاب ، لأن الملاقاة محرزة وجداناً ، والشرط يحرز بالاستصحاب ، فيترتب الانفعال .

ولكن مع هذا، قد يشكل الأمر فيما لو اريد بالرطوبة المذكورة خصوص المرتبة الثالثة التي يصدق عليها انها ماء وجرم عرفاً، إذ قد يقال حينئذ: بأن الاستصحاب لا يجري ، لأنه ان اريد به اثبات تنجس الملاقي بالملاقاة لنفس الرطوبة المستصحبة فهو مثبت ، وان اريد به اثبات تنجس الملاقي بالملاقاة لنفس

(مسألة ـ ٢) الذباب الواقع على النجس الرطب ، إذا وقع على ثوب او بدن شخص وان كان فيهما رطوبة مسرية لا يحكم بنجاسته ، إذا لم يعلم مصاحبته لعين النجس ، ومجرد وقوعه لا يستلزم نجاسة رجله ، لاحتمال كونها مما لا تقبلها ، وعلى فرضه ، فزوال العين يكفي في طهارة الحيوانات[١]

الجسم ذي الرطوبة ، فهذا مقطوع العدم ، سواءاً كانت الرطوبة باقية أم لا ؟ اما على الثاني ، فواضح ، واما على الأول ، فلأن الملاقي يتنجس بالرطوبة باعتبارها جرماً قبل أن يصل إلى الجسم المرطوب ، لان ملاقاته لها اسبق زماناً ، والمتنجس لا يتنجس ثانية .

(١) حاصل النظر في هذه المسألة ، انه بعد الفراغ عن عدم بقاء النجاسة في بدن الحيوان بعد زوال العين ، يتكلم في حكم الملاقي له في حالة الشك في زوالها ، فهل يجري استصحاب بقاء النجاسة على بدن الحيوان على نحو تثبت به نجاسة الملاقي أو لا ؟ .

والكلام في ذلك تارة : يقع على القاعدة بلحاظ نفس دليل الاستصحاب ، واخرى : ـ بعد افتراض اقتضاء دليل الاستصحاب لجريانه في المقام ـ ، في وجود المخصص لهذا الدليل . وقد تقدم تحقيق الحال في جريان الاستصحاب ، واتضح انه غير جار في نفسه ، سواءاً قيل بأن بدن الحيوان لا ينجس اصلاً ، أو ينجس ولكن يطهر بزوال العين فلاحظ[١] .

كما تقدم ايضاً بعض ما يتوهم كونه مخصصاً لدليل الاستصحاب ، لو فرض اقتضاؤه لجريان الاستصحاب في المقام ، وهو معتبرة عمار[٢] الواردة في

---

(١) تقدم في شرح مسألة ان كل مشكوك طاهر .

(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٨٢ من ابواب النجاسات ، حديث ٢ .

منقار الطير ، والتي تنيط الاجتناب برؤية الدم على المنقار فلا يكفي اثباته بالاستصحاب ، وقد ذكرنا هناك ، ان الصحيح عدم صلاحية الموثقة ، لكونها مخصصة لو تم اطلاق دليل الاستصحاب في نفسه .

ومثل المعتبرة ، معتبرتان لعلي بن جعفر ، قد يستدل بهما لتخصيص دليل الاستصحاب ، احداهما قال : « سألته عن الدود يقع من الكنيف على الثوب أيصلى فيه ؟ قال : لا بأس الا ان ترى فيه أثراً فتغسله »[(١)] . فانها تدل على الطهارة مع عدم رؤية الأثر ولو كان معلوم الملاقاة للنجس قبل وقوعه في الثوب ، بل قد تكون الرواية واردة في مورد العلم بملاقاة دود للنجس سابقاً باعتباره في الكنيف ، فتعتبر من هذه الناحية اخص مطلقاً من دليل الاستصحاب ، والاخرى قال : « سألته عن الفارة والدجاجة والحمام واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أيغسل ؟ قال : ان كان استبان من اثره شيء فاغسله ، والا فلا بأس »[(٢)] . وهذه اقوى من سابقتها ، لان كونها واردة في مورد وجود حالة سابقة هي الملاقاة للنجس ، واضح ، فتكون اخص من دليل الاستصحاب .

ولكن الصحيح ، ان هاتين الروايتين ، ان لم يدّعِ ظهورهما في ان نفي الغسل مع عدم رؤية الأثر او استبانته من اجل عدم احراز الرطوبة المسرية ، فلا اقل من ان يكون النفي مطلقاً شاملاً لفرض الشك في الرطوبة المسرية وفرض العلم بها ، وحينئذ ، يكون معارضاً لدليل الاستصحاب بالعموم من وجه ، لا بالاخصية ، لوضوح ان الاستصحاب لا ينفع لاثبات النجاسة في مورد الشك في الرطوبة المسرية كما تقدم في المسألة السابقة ، ومعه يقدم دليل الاستصحاب لكونه بالعموم ، وكون شمول النفي بالاطلاق ، وهكذا يتضح ان دليل الاستصحاب ، لو كان مقتضياً لاجراء استصحاب بقاء عين النجس ، فلا

---

(١) الوسائل ، باب ٨٠ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

(٢) الوسائل ، باب ٣٧ من ابواب النجاسات ، حديث ٣ .

(مسألة ـ ٣) إذا وقع بعر الفأر في الدهن او الدبس الجامدين يكفي إلقاؤه وإلقاء ما حوله ولا يجب الاجتناب عن البقية وكذا إذا مشى الكلب على الطين فانه لا يحكم بنجاسة غير موضع رجله إلا إذا كان وحلاً. والمناط في الجمود والميعان انه لو أخذ منه شيء فان بقي مكانه خالياً حين الاخذ وان امتلأ بعد ذلك فهو جامد وان لم يبق خالياً اصلاً فهو مائع[1] .

مخصص له ، الا ان هذا الاستصحاب في نفسه لا يجري .

(١) لا شك في ان المائع مفهوم مشكك له مراتب ، فلو فرض ان الحكم بتوسعة دائرة الانفعال وشمولها للجميع في المائع كان بتحكيم الارتكاز على دليل الانفعال ، وتنزيل للدليل على المناسبات المركوزة ، فلا بد من ملاحظة هذه المناسبات ومدى اقتضائها للتوسعة ، نعم ، لو كان ذلك حكماً تعبدياً معلقاً في دليله على عنوان المائع ، كان دائراً مدار صدق هذا العنوان .

وتفصيل الكلام : أما بلحاظ الارتكاز ، فقد اتضح سابقاً ، ان نكتة السراية في المائع كون اجزائه مما ينفذ بعضها في البعض ، ومن هنا يمكن ان يقال : بأن التنجيس في الجامد والمائع يمتد على نحو واحد ، إذ يشمل الملاقي المباشر ودائرة صلاحية هذا الملاقي للإنتشار والنفوذ، ولما كانت هذه الدائرة في الجامد لا تزيد على نفسه ، فلا سراية ، ولما كانت في المائع تزيد عليه ، ثبتت السراية ، ولما كان الميعان هو الميزان في توسعة هذه الدائرة ، فكلما كان الميعان اكمل واشد كانت دائرة السراية أوسع .

وهذا التحليل الارتكازي قد ينتهي بنا إلى ميزان عملي كلي واحد ، وهو ان السراية انما تمتد إلى المقدار الذي يمكن عرفاً عزله وفصله عن الباقي ، بحيث يرى عرفاً ان النجاسة قد طوقت ضمن ذلك المقدار فلا ينجس ما زاد عليه ،

والضابط المذكور في المتن يجب ان يفهم حينئذ ، بـاعتباره تـطبيقاً لهـذا الميزان ، فبقـاء مكان المـأخوذ خـالياً ، مشـير عرفـاً إلى تحدد دائـرة النفوذ وامكـان تطويق النجاسة ضمن هذا المقدار .

والروايات الخاصة الـواردة في اقسام المـائع وكيفيـة انفعالهـا ، لا تخرج في مفادها عـما ذكرنـاه ، وذلك لانها عـلى قسمين احـدهما : مـا لم يعلق فيه الحكم بالسراية بعنوان الميعـان ، من قبيل معتبـرة معاويـة بن وهب ، عن ابي عبد الله (ع) قال : « قلت : جرذ مات في زيت أو سمن أو عسل ، فقال : اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به »[1] . فقد فرّق بين الـزيت وبين السمن والعسل دون ان تذكر نكتـة الفرق ، فينـزل على المـرتكز العـرفي ، وهو يناسب قوله : (فيؤخذ الجرذ وما حوله) ، إذ يفهم منه عـرفاً جعـل الميزان امكـان تـطويق النجـاسـة عـرفـاً ، المـرتبط بمـدى النفـوذ ، لا الجمـود والميعـان بعنوانيهما .

ومن هذا القبيل ايضاً ، معتبرة الحلبي قال : « سألت ابـا عبد الله (ع) عن الفارة والدابة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه ، فقال : ان كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً فانه ربما يكون بعض هذا ، فان كان الشتاء فانزع ما حوله وكله ، وان كان الصيف فارفعه حتى تسرج به ، وان كان ثرداً فاطرح الذي كان عليه ، ولا تترك طعامك من اجل دابة ماتت عليه »[2] . ففي هذه الرواية لم ينط الحكم بالسراية بعنوان الميعان ، بل بـالشتاء والصيف ، ومـدخلية الفصلين وان كـانت بلحاظ الانجماد والميعان ، ولكنه يناسب مع التنزيل على المرتكز العرفي ، حيث ان المائع في الصيف تتسع دائرة نفـوذه بينما تضيق في الشتـاء بحيث يمكن تطويق النجاسة فيه ، ولهذا ورد التعبير بقوله : (فانـزع ما حـوله) . وقـد يشعر بعـدم النفوذ قوله في آخر الرواية : (ولا تترك طعامك من اجل دابة ماتت عليه) ، إذ

---

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٦ من ابواب ما يكتسب به ، حديث ١ .

(٢) الوسائل ، باب ٤٣ من ابواب الاطعمة المحرمة ، حديث ٤ .

قيل بانها ماتت عليه لا فيه .

بقي شيء يرتبط بفقه هـذا الحديث ، حيث جـاء فيه قـوله : (وان كـان ثرداً) ، والكلمة مرددة بين (ثـرداً)[١] و (برداً)[٢] ، وقـد استظهـر انه الثـرد بمعنى الثـريد ، بتقـريب انه عـلى الاحتمـال الآخـر يكـون تكـراراً لنفس الجملة السابقة التي تفترض حكم الشتاء .

ويمكن ان يناقش في ذلك ، بانه وان استلزم التكرار ، ولكنه تكـرار عرفي في امثال المقام من اجل توضيح ان الشتاء انما اخذ بنحو المعرفية إلى البرد لا على وجه الموضوعية ، وكون ذلك مفهوماً بمنـاسبات الحكم والمـوضوع ، لا يمنـع عن تصدي المتكلم لتفهيمه ، وكان الاولى ان يذكر في اثبات الاحتمـال الاول ، انه عليه يكون قوله المذكور معطوفاً على قولـه في صدر الكـلام : (ان كان سمنـاً أو عسلاً أو زيتاً) ، بلا مؤونة ، وامـا على الاحتمـال الآخر ، فـلا يمكن ان يكون معطوفاً على قوله : فان كـان الشتاء وان كـان الصيف ، لان كان هنـاك تامـة لا ناقصة ، فلا بد على هذا التقـدير من تقـدير اسم لكـان في قولـه : كان بـرداً ، ننتزعه بـالعنايـة من مجموع الكـلام ، وعلى هـذا ، يكون الاحتمـال الأول أولى بالكلام .

هـذا ، ولكن الصحيح ان كـل هذا الكـلام مما لا مجـال لـه ، لان ذكـر المقربات والشواهد انمـا يفيد في مجـال تحديـد المراد الاستعمـالي بعد الفـراغ عن تحديد الكلمة .

وامـا إذا كان الشـك في اصل تعيـين الكلمـة الصـادرة ، فـلا تفيـد تلك المقربات في تعيينها كما هو واضح ، وانما المقصود على اي حال ، الأمر بطرح مـا كان النجس عليه من الطعام ، سواء كان ثـريداً أو غيـره ، في مقابـل ان يطرح الطعام كله .

---

(١) كما في الوسائل ، والتهذيب ، للشيخ الطوسي الجزء التاسع ، حديث ٣٦١ .

(٢) كما في الوافي ، كتاب المطاعم ، باب ١٦ .

(مسألة ـ ٤) إذا لاقت النجاسة جزءاً من البدن المتعرق ، لا يسري إلى سائر اجزائه الا مع جريان العرق[١] .

(مسألة ـ ٥) إذا وضع ابريق مملوء ماءاً على الارض النجسة ، وكان في اسفله ثقب يخرج منه الماء ، فان كان لا يقف تحته بل ينفذ في الارض أو يجري عليها ، فلا يتنجس ما في الابريق من الماء ، وان

نعم في بعض الروايات ، انيطت السراية بعنوان الذوبان ، كما في رواية اسماعيل بن عبد الخالق ، عن ابي عبد الله[١] . ومعتبرة زرارة ، عن ابي جعفر[٢] ، فقد جاء في الاولى قوله : (فان كان ذائباً) ، وجاء في الثانية قوله : (فان كان جامداً فالقها وما يليها وكلْ ما بقي ، وان كان ذائباً فلا تأكله) . فقد يدعى ، جموداً على العبارة فيهما ، ان مجرد صدق الذوبان عرفاً يكفي في الحكم في السراية بدون فرق بين مراتبه ، ولكن لو تم هذا الاطلاق ولم يحكم عليه ارتكاز عرفي بالنحو المتقدم ، لوقع طرفاً للمعارضة مع اطلاق معتبرة معاوية بن وهب السابقة ، التي فصلت بين السمن والعسل ، وبين الزيت ، ودلت على عدم السراية إلى كل اجزاء السمن والعسل اذا كان بالامكان تطويق النجاسة وفصلها مع محلها عما حولها من سائر الاشياء ، سواءاً صدق عليه عنوان الذائب ولو بلحاظ ادنى مراتب الذوبان أوْ لا ، ومادة التعارض هي حالة الذوبان التي لا تمنع عن تطويق النجاسة ومحلها ، وبعد التساقط نرجع إلى مقتضى القاعدة فنحكم بالطهارة ، لان دليل الانفعال العام لا يقتضي السراية الا في حدود عدم امكان التطويق عرفاً .

(١) تقدم تحقيق الكلام فيها في ص ٣٥٣ وما بعدها .

---

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٦ من ابواب ما يكتسب به ، حديث ٥ .

(٢) الوسائل ، باب ٤٣ من ابواب الاطعمة المحرمة ، حديث ٣ .

وقف الماء بحيث يصدق اتحاده مع ما في الابريق بسبب الثقب ، تنجس ، وهكذا الكوز والكاس والحب ونحوها(١) .

(مسألة ـ ٦) اذا خرج من انفه نخاعة غليظة وكان عليها نقطة من الدم ، لم يحكم بنجاسة ما عدا محله من سائر اجزائها ، فاذا شك في ملاقاة تلك النقطة لظاهر الانف ، لا يجب غسله ، وكذا الحال في البلغم الخارج من الحلق(٢) .

---

(١) تارة يفرض بين الثقب والموضع النجس فجوة يتقاطر فيها الماء ، واخرى يفرض التصاق الثقب بالارض ، ففي الاول ، قد يقرب الحكم بالطهارة تارة : باعتبار انه من باب ملاقاة السافل للنجس فلا ينفعل العالي ، واخرى : باعتبار تعدد الماء وعدم كون الاتصال من خلال الثقب موجباً لوحدته .

ويرد على الأول : انه لا يتم بعد فرض امتلاء الفجوة ، إذ يكون من ملاقاة الساكن لا المتدافع من الماء الذي لا تسري النجاسة فيه إلى الاعلى .

ويرد على الثاني : ان مجرد عدم الوحدة لا يكفي ، اذ يكفي في السراية الملاقاة وهي حاصلة بين ماء الابريق والماء الذي ملأ الفجوة .

نعم ، إذا كان الثقب ضيقاً على نحو لا يرى هناك اتصال ، ويرى ان ما في فوهة الثقب مجرد رطوبة ، اتجه الحكم بالطهارة . وفي الثاني لا يجري الوجهان المتقدمان ، حتى لو سلمنا في الفرض السابق ، بل ينحصر وجه الحكم بالطهارة في المنع عن صدق الملاقاة ، لعدم كون الفتحة في الثقب موجودة وجوداً عرفياً يحقق الملاقاة .

(٢) هذه المسألة تطبيق للكبريات التي فرغنا عنها ، فالنخاعة لغلظتها لا تسري النجاسة إلى تمامها من نقطة الدم ، ومع عدم سريانها لا موجب للحكم بنجاسة الانف ما لم يعلم بملاقاة نقطة الدم .

(مسألة ـ ٧) الثوب او الفراش الملطخ بـالتراب النجس يكفيـه نفضه ، ولا يجب غسله ، ولا يضر احتمـال بقاء شيء منـه بعد العلم بزوال القدر المتيقن(١) .

---

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في فروع :

الاول : في ان الغبـار إذا كـان متنجسـاً ، أو من عـين النجس ، فهـل ينجس ما يصيبه من فراش أو ثوب ، والجواب : انه لا ينجسـه ولو تـراكم عليه مع فرض عدم الرطوبة المسرية كما تقدم .

الثاني : انه بعد فرض عـدم التنجيس ، هل يكـون مانعـاً عن الصلاة في الثوب الحامل لذلك التراب النجس مع عدم سراية النجاسة بالملاقاة ، او انه لا مانعية له ما دامت النجاسة الحكمية غير سارية إلى الثوب .

ويمكن دعوى عدم المانعية ، لان الثابت من ادلة مانعية النجس في الصلاة كون المانع هو نجاسة البدن ، او نجاسـة اللباس ، والمفـروض في المقام ، عـدم سراية النجاسة إلى الثوب ، فالنجس هنـا محمول لا ملبـوس ، فلا يشمله دليـل مانعية النجس .

وفي مقـابل ذلـك ، يمكن ان تقرّب المـانعية في مثـل هذا المحمـول الـذي يتلطخ بـه ثوب المصـلي او بدنـه ، إما بـاستفادة ذلـك من نفس ادلة عـدم جواز الصلاة في الثوب الذي اصابته النجاسة ، او الثوب المتنجس ، باعتبار ان كـون الثوب متنجساً ومتقذراً ، كما يكون بلحاظ اتصافه بالنجاسـة الحكمية ، كـذلك يكون بلحاظ تلطخـه بعين نجسـة او متنجسة ، فـان هذه العـين بالـدقة ، وان كانت شيئاً محمولاً لا صفة ، ولكنها بالنظر العرفي صفة للثوب وقذارة له .

وإما بلحاظ معتبرة علي بن جعفر ، عن اخيه قال : سألته عن الرجـل يمر

بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتلقي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه ، يصلي قبل ان يغسله ؟ قال : نعم ينفضه ويصلي فلا بأس[1] . فإنها تضمنت الأمر بالنفض وهو ظاهر في مانعيته .

اللهم الا ان يقال : ان الامر بالنفض ليس له ظهور في المولوية والالزام ، لاحتمال ان يكون المقصود منه نفي وجوب الغسل ، لان أصل التخلص من القذارة أمر مفروض عرفاً ، وانما التردد في اسلوب التخلص ودورانه بين الاسلوب الابسط وهو النفض ، او الاشد وهو الغسل ، فيكون الامر بالاسلوب الابسط بعد المفروغية عن اصل التخلص ، ارشاداً إلى عدم وجوب الغسل ، وليس في مقام الالزام بالنفض .

ولكن البناء على المانعية ، ولزوم النفض ، لو لم يكن الغسل هو الاقرب ، فلا شك في انه هو الاحوط ، لان مجرد الاحتمال المذكور ، لا يسوغ رفع اليد عن ظهور الأمر بالنفض في المانعية ، خصوصاً مع تعقيب الأمر بالنفض بقوله : (ويصلي) .

الثالث : انه لو شك في زوال الغبار المتراكم على الثوب بالنفض ، جرى استصحاب بقائه ، وترتب على ذلك الحكم ببقاء المانعية تعبداً . وهل يترتب عليه الحكم بنجاسة المائع الذي يقع فيه ذلك الثوب أو لا ؟ وجهان : فقد يقال : بعدم ترتب ذلك على الاستصحاب المذكور ، لانه لا يثبت ملاقاة الغبار النجس للمائع الا بالملازمة ، حيث ان بقائه في الثوب إلى حين طرح الثوب في المائع يستلزم ملاقاته للمائع . وقد يقال : بالترتب ، وذلك لاننا نثبت بالاستصحاب المذكور نجاسة نفس الثوب ، فان نجاسته مترتبة على ملاقاته للنجس وكونه رطباً ، وملاقاته للتراب النجس بنفسها مورد الاستصحاب ، وكون الثوب رطباً وجداني حالة القائه في المائع ، واذا ثبتت نجاسة الثوب ، ثبتت نجاسة المائع بملاقاته للثوب .

---

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٢٦ من ابواب النجاسات ، حديث ١٢ .

فان قيل . كيف كان الاستصحاب مثبتاً بالنسبة إلى احراز ملاقاة المائع للتراب النجس ولم يكن مثبتاً بالنسبة إلى احراز ملاقاة الثوب للتراب النجس ؟

فانه يقال : ان اصل ملاقاة المائع للتراب النجس ليس مورداً للاستصحاب ، بل هو لازم عقلي لبقاء المستصحب ، واما ملاقاة الثوب للتراب النجس فهي بنفسها مورد للاستصحاب .

نعم هنا شيء ، وهو انه إذا قيل بان رطوبة الملاقي للنجس بمجردها ليست كافية ، بل بحيثية سريان الرطوبة منها إلى النجس ، فمن الواضح ، ان استصحاب ملاقاة الثوب للنجس إلى حين رطوبة الثوب ، لا يثبت سراية الرطوبة من الثوب إلى النجس الا بالملازمة ، ومن هنا كنا نقول : بان استصحاب رطوبة النجس لا يكفي لنجاسة ملاقيه ، لانه لا يثبت سراية الرطوبة الا بالملازمة ، ولكن يمكن التفكيك بدعوى : ان الرطوبة الدخلية في التنجيس ، إذا كانت في النجس ، فلا يكفي مجرد وجودها ، بل لابد ان تكون بنحو تسري منه فعلاً إلى الملاقي ، ومن هنا لا يجري استصحاب رطوبة النجس . واما إذا كانت في الملاقي للنجس ، فلا يعتبر فيها السريان إلى النجس ، لان اعتبار سريان الرطوبة في التنجيس يتطابق مع المرتكزات العرفية في جانب النجس لا في جانب الطاهر ، إذ ما معنى ان الطاهر المرطوب لا ينجس إلا إذا سرى منه شيء إلى النجس ، فان مناط سراية القذارة عرفاً ، ان يكتسب غير القذر شيئاً من القذر لا العكس ، الا ان يلتزم باعتبار سراية الرطوبة من الطاهر إلى النجس ، بدرجة توجب السراية مرة اخرى من النجس إلى الطاهر ، وهذا معناه ان الرطوبة التي تفي بالشرط في جانب الملاقي ، يجب ان تكون اشد من الرطوبة التي تفي بالشرط في جانب الملاقي ، يجب ان تكون اشد من الرطوبة التي تفي بالشرط في جانب القذر ، وهو بعيد عن اتجاه المسألة فتوى وعرفاً . بل قد يقال : ان اعتبار كون الرطوبة في النجس مسرية ، انما هو من اجل ان المناط في السراية حقيقة رطوبة الملاقي ، لان الملاقي الجاف لا

(مسألة ـ ٨) لا يكفي مجرد الميعان في التنجس ، بل يعتبر ان يكون مما يقبل التأثر ، وبعبارة اخرى : يعتبر وجود الرطوبة في احد المتلاقيين ، فالزئبق إذا وضع في ظرف نجس لا رطوبة له لا ينجس

يتأثر ، فالملاقي ان كان رطباً في نفسه تأثر على اي حال ، ولو لم تكن رطوبته مسرية ، وان لم يكن رطباً كذلك وكان النجس رطباً ، فلا بد من ان تكون رطوبته مسرية لكي يصبح الملاقي رطباً وبالتالي صالحاً للتأثر ، وعليه لا يكون الاستصحاب في المقام مثبتاً .

نعم قد يتأمل في ترتب نجاسة الماء على الاستصحاب المذكور ، بنحو يشبه التأمل في ترتب نجاسة الملاقي لبدن الحيوان على استصحاب بقاء عين النجاسة عليه ، حتى لو قيل بان بدن الحيوان ينجس ثم يطهر بزوال العين فلاحظ .

الرابع : انه إذا شك في بقاء القذر الجاف على الثوب من ناحية الشك في مقداره ، فهل يجري استصحاب بقائه ؟ .

والتحقيق : ان ما علم بارتفاعه ، ان كان معلوم الانطباق على الاقل المتيقن حدوثاً ، فلا معنى لاجراء الاستصحاب ، لان ما زاد عليه مشكوك بدوي من اول الامر ، واستصحاب الجامع يكون من استصحاب القسم الثالث من الكلي ، واما اذا لم يكن معلوم الارتفاع مما يعلم بانطباقه على الاقل المتيقن حدوثاً، فلا بأس بجريان استصحاب واقع ذلك الجزء الذي كان قد تيقن به حدوثاً ولا يدرى بزواله ، وليس هذا من استصحاب الفرد المردد ، بل هو من قبيل ما إذا علم بدخول زيد الذي هو موضوع الاثر الشرعي إلى المسجد ، ثم علم بخروج شخص منه لا يدرى هل هو زيد أو غيره ، فانه في مثل ذلك يجري استصحاب بقاء زيد في المسجد بلا اشكال .

وان كان مائعاً ، وكذا إذا أذيب الذهب او غيره من الفلزات في بوتقة نجسة ، او صب بعد الذوب في ظرف نجس ، لا ينجس الا مع رطوبة الظرف ، او وصول رطوبة نجسة إليه من الخارج(١) .

---

(١) قد يقرَّب الحكم بالنجاسة في حالة الميعان بدون رطوبة كما في الزئبق والذهب المذاب ، بالتمسك باطلاقات ادلة الانفعال ، لعدم شمول المقيد لمثل المقام ، لان المقيد ان كان هو الاجماع على عدم السراية مع الجفاف ، فلا يعلم بشموله لمحل الكلام ، وان كان هو الروايات الخاصة الواردة في مثل السمن والزيت، التي اناطت السراية بالذوبان والميعان، فمن الواضح، ان ذوبان ما وقع موضوعاً للكلام فيها من السمن والزيت ونحوهما ، انما هو ذوبان مائي مساوق للرطوبة الموجبة للتلوث ، فلا موجب للتعدي إلى مورد الكلام .

ويمكن أن يقرب الحكم بعدم النجاسة تارة : بالتمسك باطلاق مقيد من قبيل : (كل يابس ذكي)(١) ، بدعوى : أن اليبوسة في مقابل نداوة ماء لا في مقابل مطلق الميعان ، وأخرى : بدعوى أن المقيد اللبي ، وهو الارتكاز القاضي بعدم السراية مع الجفاف ، يشمل جزماً أو احتمالاً هذا النحو من الميعان غير المائي ، ومع احتمال شموله ، لا يمكن التمسك باطلاق دليل الانفعال ، لأنه من موارد المقيد المتصل الدائر أمره بين الأقل والأكثر ، وثالثة : بدعوى إنكار وجود مطلقات في أدلة الانفعال رأساً ، لأن دليل الانفعال المطلق ، إما أن يكون متصيداً من الروايات الواردة في الموارد المتفرقة ، أو معتبرة عمار(٢) الآمرة بغسل كل ما أصابه ذلك الماء ، والمتصيد لا يمكن أن يعمم لمحل الكلام ، والموثقة موردها ملاقاة الماء .

---

(١) كما ورد في رواية عبد الله بن بكير المذكورة في الوسائل ، باب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة ، حديث ٥ .

(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٤ من أبواب الماء المطلق ، حديث ١ .

(مسألة ـ ٩) المتنجس لا يتنجس ثانياً ولو بنجاسة اخرى ، لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما ، فلو كان لملاقي البول حكم ولملاقي العذرة حكم آخر ، يجب ترتيبهما معاً ، ولذا لو لاقى الثوب دم ، ثم لاقاه البول ، يجب غسله مرتين ، وان لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم وقلنا بكفاية المرة في الدم ، وكذا إذا كان في اناء ماء نجس ثم ولغ فيه الكلب ، يجب تعفيره وان لم يتنجس بالولوغ ، ويحتمل ان يكون للنجاسة مراتب في الشدة والضعف ، وعليه فيكون كل منهما مؤثراً ولا اشكال(١) .

وبما ذكرناه ، ظهر أن الذهب المذاب ونحوه إذا كان مرطوباً برطوبة مائية ، ولاقى النجس سطحه ، ولم تسر النجاسة إلى تمامه ، شأنه شأن الجامد ، لأن سراية النجاسة إلى تمام المائع بالملاقاة على خلاف القاعدة ، ويحتاج إلى دليل من نص خاص أو تحكيم الارتكاز على دليل الانفعال ، وكلاهما لا يفي بإثبات السراية في المقام .

وعلى هذا الأساس ، فإن الرطوبة التي توجب الانفعال بالملاقاة هي الرطوبة المسرية التي توجب التلوث ، سواء كانت مائية في نظر العرف كرطوبة الماء والماء المضاف ، أو غير مائية كرطوبة النفط والزيت ، كما أن الميعان الذي يوجب انفعال تمام المائع بالملاقاة هو الميعان الذي يحقق تلك الرطوبة المسرية .

(١) إذا لاقى الشيء مع قَذَرين ، بأن لاقى مثلاً الدم أولاً ثم البول ، فهل يجري عليه في مقام التطهير أشد الوظيفتين ، فيجب التعدد في هذا المثال نظراً إلى ملاقاته للبول ، أو يجري عليه أضعفهما فلا يجب التعدد ، لأن التعدد حكم ما تنجس بالبول ، والشيء المفروض تنجسه بالدم أولاً لا يتنجس بعد ذلك بالبول ، لأن المتنجس لا يتنجس ، وتحقيق الحال في ذلك يقع في مقامين .

أحدهما : في تحقيق الحال بناءاً على أن المتنجس لا يتنجس .

والآخر : في تحقيق كبرى أن المتنجس لا يتنجس .

أما المقام الأول : فيمكن أن يقرب وجوب التعدد مع البناء المذكور بأحد وجهين :

الأول : ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) ، من التمسك باطلاق الأمر في دليل أشد الوظيفتين ، كالأمر بغسل ملاقي البول مرتين ، فإن موضوعه ينطبق سواء قلنا بأن المتنجس يتنجس ثانية أو لا ، فإنه ملاق للبول على أي حال[١] .

ويمكن التأمل في هذا الوجه ، على أساس أن الأمر بالغسل مرتين من البول كما هو معلوم ، إرشاد إلى أمرين ، أحدهما : نجاسة الملاقي بسبب البول ، والآخر : أن المطهر له هو الغسل مرتين ، وعليه ، فإن قيل بدلالة الأمر بالغسل على هذين الأمرين بنحو طولي ، بحيث يكون مرجع الثاني منهما إلى كيفية التطهير من النجاسة المقررة في الأمر الأول منهما ، فمع سقوط دلالة الدليل على الأمر الأول كما هو المفروض ، لا يمكن التمسك به لإثبات الأمر الثاني كما هو واضح ، وإن قيل بدلالة الدليل على كلا الأمرين في عرض واحد ، فهذا يعني أن مرجع الثاني منهما ، إلى بيان أن الغسل مرتين يطهر الشيء بدون نظر إلى كونه مطهراً من النجاسة البولية بالخصوص ، لئلا تلزم الطولية بين الأمرين ، ولا شك في أن ذلك خلاف المتفاهم العرفي من الدليل ، ولكن بناءاً عليه ، يلزم التعارض بالعموم من وجه بين اطلاق الأمر بالغسل مرتين من البول واطلاق الأمر بالغسل مرة من الدم ، فإن ما لاقى الدم ثم البول مشمول لكلا الاطلاقين ، ومقتضى شمول اطلاق الأمر بالتعدد له أنه لا يطهر بالمرة الواحدة ، ومقتضى شمول اطلاق الأمر الآخر أنه يطهر بالمرة ، ولكل من

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٢٦١ .

الاطـلاقين مـادة افتراق عن الآخـر ، وبعـد التسـاقط ، يـرجـع إلى المـطلقـات الفوقية ، أو إلى استصحاب النجاسة .

فإن قيل : إن اطلاق الأمر بـالغسل مـرة من الدم إنمـا يدل عـلى الاكتفاء بالمرة في مقام التطهير من الدم ، فلا ينافي الاحتياج إلى التعدد من ناحية البول .

قلنا : إن هذا يعني الطولية بين الأمرين ، ونحن إنما أوقعنا المعارضة بـين الاطلاقين عـلى فرض عـدم الطوليـة ، وأما مـع الطوليـة المفروضـة ، فلا يمكن التمسك باطلاق دليل الأمر بالغسل مرتـين من البول لإثبـات الأمر الثـاني ، مع فرض عدم الأمر الأول كما عرفت .

الثاني : أن يقال : بأن اطلاق الأمر بالغسل مرتين من البول وإن كـان لا يشمل بلفظه محـل الكلام ، إلا أنـه يستفاد منـه الحكم بالأولـوية العـرفية ، لأن ملاقي البول المسبوق بملاقاة الدم ، ليس أقل قذارة عـرفاً من مـلاقي البول غـير المسبوق بملاقاة الدم .

ويرد عليه : انا افترضنا أن العرف يعترف بالمبنى ، وهو أن المتنجس بالدم لا ينفعل ثانيـة بالبـول ، بخلاف الـطاهر المـلاقي للبول ابتـداءاً ، فمن المعقول لديه عندئذ عدم لزوم تعدد الغسل إلا في الملاقي مع البول ابتداءاً ، لأنه المنفعل به دون الملاقي مع الدم ، وإنما يحكم وجداننا بغرابة هذه النتيجة باعتبـار غرابـة المبنى نفسه ، وهكذا يتضح ، أنه على مبنى عدم تنجس المتنجس لا يوجد طريق فني لاثبات وجوب التعدد .

المقـام الثـاني : في تحقيق كبـرى تنجس المتنجس ، وحـاصـل ذلـك ، أن مقتضى اطلاق أدلة الانفعـال هو أن المتنجس يتنجس ثـانية بـالملاقـاة ، فلا بـد لابطال هذا الاطلاق من إثبات ، وذلك بأحد الوجوه التالية :

الأول : أن تنجس المتنجس ثانياً يلزم منـه اجتماع المثلين ، ويـرد عليه : أن محـذور اجتمـاع المثلين إنمـا يتم في الصفـات الحقيقيـة والعـرفيـة لا في

الاعتباريات ، فقد ينطبق المحذور على القذارة الحقيقية العرفية فيمتنع اجتماع فردين منها ، ولكن لا استحالة في وقوع مثل ذلك في القذارات الاعتبارية .

ولو قيل : بأن دليل اعتبار القذارة ، لسانه لسان التنزيل منزلة القذارة العرفية ، فما لا يمكن افتراضه في القذارة العرفية لا يفي دليل التنزيل باثباته .

قلنا : ان القذارة العرفية بنفسها قابلة للاشتداد ، فليكن الأمر بالغسل عند الملاقاة إرشاداً إلى حدوث نجاسة بالنحو المناسب مرتبة أو ذاتاً ، والاشتداد في الاعتبار وإن كان مستحيلاً ، ولكن تعلق الاعتبار الشديد ممكن كما لا يخفى .

الثاني : إن تنجس المتنجس ثانياً لغو ثبوتاً ، بعد الفراغ عن عدم تعدد الغسل ، وهذا لا يتم فيما إذا اختلفت الوظيفة كما في المتنجس بالدم إذا لاقى البول .

الثالث : إن تنجس المتنجس ثانياً لا موجب له إثباتاً ، ولو أمكن ثبوتاً ، لأن الدليل دل على النجاسة بلسان الأمر بالغسل ، ومن المعلوم عدم تعدد الأمر بالغسل ، وإلا لاقتضى تعدد الغسل بتعدد الملاقاة ، ومعه لا كاشف عن النجاسات المتعددة .

والتحقيق : ان الأمر بالغسل ، باعتباره ارشادياً إلى النجاسة والتطهير ، فمقتضى القاعدة فيه عدم التداخل في الأسباب مع التداخل في المسببات ، لأن نكتة عدم التداخل في الأسباب محفوظة فيما لو كان الجزاء أمراً إرشادياً أيضاً ، وهي ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث ، وأما عدم التداخل في المسببات ، فباعتبار استحالة تعلق طلبين بموضوع واحد ، واقتضاء كل واحد منها انبعاثاً مستقلاً ، وهذا إنما يكون في الطلب المولوي لا في الارشاد ، إذ لا مانع من الارشاد بأمرين بالغسل إلى نجاستين ، وإلى ان طبيعي الغسل مطهر منها معاً ، من دون أن يلزم تعدد الغسل أصلاً ، وعليه فما هو المعلوم في المقام

(مسألة ـ ١٠) إذا تنجس الثوب مثلاً بالدم مما يكفي فيه غسله مرة ، وشك في ملاقاته للبول ايضاً مما يحتاج إلى التعدد ، يكتفى فيه بالمرة ، ويبنى على عدم ملاقاته للبول[1] .

الالتزام بالتداخل في المسببات ، وهذا لا يستلزم التداخل في الأسباب .

(١) وتقريب ذلك : أن استصحاب بقاء النجاسة في الثوب بعد الغسل مرة وإن كان جارياً في نفسه ، ولكنه محكوم لاستصحاب عدم الملاقاة للبول ، فيحكم بالطهارة بعد الغسلة الأولى .

وتحقيق ذلك يكون بالكلام عن جريان استصحاب النجاسة في نفسه أولاً ، وعن كونه محكوماً لاستصحاب آخر ثانياً .

أما الأول : فإن بني على أن المتنجس لا يتنجس ثانياً ، فاستصحاب النجاسة شخصي ولا اشكال في جريانه في نفسه ، وكذلك ان بني على اشتداد النجاسة بالملاقاة الثانية ، وإن بني على تعدد النجاسة واجتماع النجاستين معاً ، فيكون المقام من استصحاب القسم الثالث من الكلي ، وإن فرض تضادهما ، كان من القسم الثاني من استصحاب الكلي .

وأما الثاني : فقد ذكر السيد الأستاذ في تقريب ذلك : أن استصحاب النجاسة من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلي ، وكلما كان للكلي المردد حالة سابقة بحيث يعلم بوجوده في ضمن القصير سابقاً ، وحصل التردد فيه بقاءاً ، كان استصحاب بقاء ذلك الفرد القصير بحده حاكماً ، والمقام من هذا القبيل ، لأن النجاسة الدّمية القصيرة معلومة سابقاً فتستصحب بحدها ، ويحكم ذلك على استصحاب كلي النجاسة ، ويثبت انتهاء أمدها بالغسل مرة[1] .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢ .

ويرد عليه : أن التردد بين الفردين ، وإن كان قد حصل في المقام بقاءاً لا حدوثاً ، إلا أن هذا بمجرده لا يكفي ملاكاً للتفصيل في استصحاب الكلي من القسم الثاني ، ولا يجدي في حكومة استصحاب بقاء الفرد القصير على استصحاب الكلي ، وذلك باعتبار أن انتفاء الكلي ليس أثراً شرعياً لثبوت الفرد القصير بحده كي يترتب على استصحابه ، وأنما هو لازم عقلي لا يثبت بالأصل .

والتحقيق: أنه إذا بني على المتنجس لا يتنجس ثانية، فاستصحاب النجاسة شخصي لا كلي ، إذ هناك نجاسة واحدة معينة ، وهي على تقدير ترتفع بالغسل مرة ، وعلى تقدير لا ترتفع إلا بالتعدد ، وفي مثل ذلك يجري استصحاب عدم الملاقاة للبول ، ويكون حاكماً على ذلك الاستصحاب الشخصي ، لأنه ينقح ذلك التقدير الذي يترتب عليه شرعاً التطهير بالغسل مرة ، فإن التطهير بذلك ، موضوعه مركب من ملاقاة الدم وعدم طرو ملاقاة البول ، والأول وجداني ، والثاني استصحابي ، وإذا بني على أن المتنجس يتنجس وتجتمع النجاستان ، فلا يجري استصحاب النجاسة في نفسه كما عرفت، وإذا بني على ذلك، وعلى أنهما لا تجتمعان، كان من استصحاب الكلي من القسم الثاني ، وفي حالات هذا الاستصحاب ، يكون استصحاب عدم الفرد الطويل أو عدم سببه الشرعي حاكماً على استصحاب الكلي ، فيما إذا رتب في دليل عدم الكلي على عدم الفرد الطويل ذاتاً أو سبباً ، ولا تتم الحكومة بغير ذلك ، ففي المقام ، إذا استظهر من دليل الأمر بالغسل للدم ان مفاده حصول الطهارة وارتفاع كلي النجاسة بالغسل المذكور ، غاية الأمر يلتزم بأن عدم طرو الملاقاة للبول مأخوذ في موضوع هذا الارتفاع ، كان استصحاب عدم ملاقاة البول منقحاً لموضوع حكم الشارع بارتفاع كلي النجاسة بالغسل مرة ، فيحكم على استصحاب النجاسة ، واما إذا قيل بأن مفاد الأمر بالغسل مرة للدم هو الحكم بارتفاع النجاسة الدمية بذلك ، وهو أمر ثابت على أي حال ، سواء

وكذا إذا علم نجاسة اناء وشك في انه ولغ فيه الكلب ايضاً أم لا ، لا يجب فيه التعفير ، ويبنى على عدم تحقق الولوغ ، نعم لو علم تنجسه إما بالبول او الدم ، أو إما بالولوغ أو بغيره ، يجب إجراء حكم الاشد من التعدد في البول ، والتعفير في الولوغ(١) .

لاقى البول أو لا ، فلا يجدي استصحاب عدم الملاقاة للبول في نفي كلي النجاسة ، إذ لم يقع هذا النفي مفاداً لدليل ومترتباً على موضوع ليحرز تعبداً بإحراز ذلك الموضوع ،كما لا يجدي حينئذ أيضاً الاستصحاب التعليقي ، أي استصحاب أنه كان يطهر لو غسل مرة ، لأن مفاد هذه القضية ليس مجعولاً شرعيا على هذا التقدير ، وعليه فلا حاكم ـ على هذا التقدير ـ على استصحاب كلي النجاسة .

لكن قد يستشكل في أصل جريان هذا الاستصحاب ، لأن الأثر الشرعي كالمانعية ، ليس مترتباً على صرف وجود النجاسة ، بل هو انحلالي تتعدد بتعدد افرادها ، ولهذا يجب تقليل النجاسة مهما أمكن في حالات الاضطرار ، فصرف الوجود ليس موضوعاً للحكم ، واستصحاب القسم الثاني من الكلي إنما يجري ، فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على صرف الوجود لا على الحصص ، وإلا لكان استصحاب ما هو موضوع للأثر من استصحاب الفرد المردد ، وكان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل كافياً لاحراز نفي الحكم بعد ضمه إلى وجدانية عدم الفرد القصير بقاءاً، لأن الحكم مترتب على الحصص وقد أحرز عدمها ، بخلاف ما لو كان الحكم مترتباً على صرف الوجود ، فإن نفي صرف الوجود باستصحاب عدم الفرد الطويل لا يكون إلا بالملازمة .

(١) ويمكن تفسير الفرق بين الفرعين ، بالبناء على حكومة الاستصحاب الموضوعي على استصحاب النجاسة هناك وعدمها هنا ، بأن جريان

(مسألة ـ ١١) الاقوى ان المتنجس منجس كالنجس[1] .

الاستصحاب الحاكم في هذا الفرع يتوقف على مؤونتين إضافيتين، فمن تمت عنده مباديء هذا الاستصحاب المتقدمة ، ولم تتم عنده إحدى هاتين المؤونتين ، اتجه لديه الفرق بين الفرعين .

المؤونة الأولى : وهي فقهية ، وحاصلها ، إمكان الحصول على عموم فوقي يدل باطلاقه على طهارة الملاقي مع كل قذر بالغسل مرة واحدة ، لأن دليل الغسل مرة واحدة من الدم لا يمكن التمسك به في المقام، لأن موضوعه ـ وهو الملاقاة للدم ـ مشكوك، ولا يمكن إحرازه بالأصل، أما لو حصل مطلق فوقي كذلك ، فموضوعه محرز ، غاية الأمر ، أنه قد خرج منه بالتخصيص البول مثلا .

وهنا يأتي دور المؤونة الثانية : وهي البناء على إجراء الاستصحاب في الاعدام الأزلية ، فيجري استصحاب عدم بولية القذر المردد ، فينقح بذلك موضوع الحكم بكفاية الغسل مرة واحدة ، لأن هذا الموضوع ـ بعد تخصيص العام الفوقي بدليل التعدد في البول ـ ، يكون مركباً من ملاقاة قذر وعدم كون القذر بولاً ، والأول وجداني ، والثاني استصحابي ، ولا يعارض استصحاب عدم البولية باستصحاب عدم الدمية لعدم الأثر ، إذ لو أريد به نفي أصل الغسل فهو غير معقول ، للعلم بلزومه ، وإن أريد به إثبات البولية ، فهو غير ممكن ، لأنه من الأصل المثبت .

(١) بعد الفراغ عن سريان النجاسة من عين النجس ـ بقرينة كل ما يدل على عدم كفاية زوال العين في حصول الطهارة ـ ، يتكلم في أن المتنجس الذي لم يكن عليه عين النجس هل يكون منجساً أم لا ؟ ويخرج عن محل الكلام موضوعاً ، ما إذا كان على المتنجس الملاقي شيء من عين النجس ، ويخرج عنه حكماً ، ما إذا كان المتنجس بعين النجس هو الماء ونحوه من المائعات ، فإن تنجيسه حينئذ ليس محل خلاف ، ولا ينبغي أن يقع موضعاً للاشكال ، ويشمل

محل الكلام فرض وجود الرطوبة في المتنجس أو في الطاهر ، ولا وجه لاخراج الفرض الأول عنه كما قيل ، لأن مساق الفرضين واحد بلحاظ أدلة الباب كما سنرى .

وعلى أي حال ، فالكلام في تنجيس المتنجس يقع في جهات .

الأولى : في تنجيس المتنجس إذا كان مائعاً .

والروايات التي يمكن أن يستدل بها في هذه الجهة عديدة .

منها : الروايات الواردة في تنجس ملاقي الماء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير ، من قبيل رواية محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الكلب يشرب من الاناء ، قال اغسل الاناء . . . »[1] .

ودلالة الرواية واضحة ، باعتبار أن الأمر بالغسل في أمثال المقام إرشاد إلى النجاسة على ما تقدم مراراً ، غير أنه لا اطلاق فيها للمائع المتنجس بغير عين النجس ، لو تم دليل على تنجس المائع بغير عين النجس ، لأن مفادها تنجيس المائع المتنجس بعين النجس ، والتعدي إلى المراتب الطولية لا يقتضيه الارتكاز العرفي ، بخلاف التعدي إلى المراتب العَرْضية ، لأن الارتكاز لا يأتي عن تنازل النجاسة وضعفها بتعدد المراتب الطولية ، كما هي الحالة في القذارات العرفية ، اللهم إلا أن يضم إلى ذلك دعوى أن الأمر بغسل الاناء يدل على أن الاناء ينجس أيضاً لو لم يغسل ، مع أنه متنجس بالمتنجس ، ويكون التعدي حينئذ إلى المائع المتنجس بالمتنجس ، بلحاظ المراتب العَرْضية لا الطولية . وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى[2] .

ومن روايات هذه الجهة ، موثقة عمار[3] ، الواردة في ماء الاناء الذي

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ١ من أبواب الأسئار ، حديث ٣ .
(٢) ولكن على أي حال ، الرواية ضعيفة بالحسين بن الحسن بن ابان .
(٣) الوسائل ، باب ٤ من أبواب الماء المطلق ، حديث ١ .

توضأ منه وصلى ثم وجد فيه فارة متسلخة ، فأمر الامام (ع) بإعادة الوضوء والصلاة وغسل ثيابه وكل ما أصابه ذلك الماء . وفقرة الاستدلال قوله : (واغسل كل ما أصابه ذلك الماء) ، والكلام فيها كما سبق ، من حيث الدلالة على تنجيس الماء ، ومن حيث الاستشكال في التعدي إلى المراتب الطولية من المائع المتنجس .

ومنها : رواية العيص بن القاسم قال : « سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال : إن كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه »(١) وهي في دلالتها على نجاسة الملاقي كما سبق ، وفي اطلاقها للمائع المتنجس بغير عين النجس ، كلام مبني على أن القذر هل هو بالمعنى المصدري فيختص بعين النجس ، أو بالمعنى الوصفي فيشمل المتنجس ، واللفظ وإن لم يكن ظاهراً في عين النجس كفى الاجمال في عدم الجزم بالاطلاق ، هذا مضافاً إلى سقوط الرواية سنداً ، إذ رواها المحقق في المعتبر ، والشهيد في الذكرى مرسلة عن العيص .

ومنها : رواية معلّى بن خنيس قال : « سألت ابا عبد الله (ع) عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء ، أمر عليه حافياً ؟ فقال : أليس وراءه شيء جاف ؟ قلت بلى ، قال : فلا بأس ، ان الارض يطهر بعضها بعضاً »(٢) .

وهي تدل على تنجس قدم الرجل ، بقرينة احتياجها إلى المطهر ، والضمير في : (امر عليه) ، ان رجع إلى الماء ، دل على تنجيس الماء للقدم ، وان رجع إلى الطريق المرطوب ، فمع فرض امتصاص الارض للماء ، يدل على تنجيس الماء للارض وتنجيسها للقدم ، ومع فرض عدم الامتصاص واصابة القدم للماء نفسه ، يدل على تنجيس الماء نفسه ، وعلى اي حال ، فتنجيس الماء

---

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٩ من ابواب الماء المضاف ، حديث ١٤ .
(٢) الوسائل ، باب ٣٢ من ابواب النجاسات ، حديث ٣ .

المتنجس بعين النجس هو القدر المتيقن على كل حال ، غير انها كسابقتها في عدم الاطلاق لاثبات ان المائع المتنجس منجس مطلقاً ولو كان قد تنجس بالمتنجس ، على كلام اشرنا إليه سابقاً(١) .

ومنها : ما ورد في بل القصب بالماء القذر ، كمعتبرة عمّار قال : « سألت ابا عبد الله (ع) عن البارية يبل قصبها بماء قذر ، هل تجوز الصلاة عليها ؟ فقال : اذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها »(٢) . ونظيرها معتبرة علي بن جعفر ، عن اخيه(٣) .

فان اناطة الجواز بالجفاف ، يدل على تنجيس الماء القذر للبارية ، والا لجازت الصلاة عليها مطلقاً ، من دون فرق بين ان يكون الملحوظ في عدم الجواز مع عدم الجفاف تعرض المصلي للنجاسة ، او اشتراط طهارة المكان ولو بلحاظ موضع السجود ، غايته انه على الثاني لا بد من تقييد الجفاف بالجفاف بالشمس ، بناءاً على مطهريتها كما هو واضح .

وتمتاز هاتان الروايتان بالاطلاق لشمولها لكل ماء قذر حتى ولو كان قد تقذر بالمتنجس .

اللهم الا ان يقال : بانصراف القذارة إلى القذارة العينية وانصرافها عن النجاسة الحكمية ، وعليه ، فالقذر ما كان مبتلى بقذارة عينية لا مطلق ما حكم بنجاسته . ثم على فرض الاطلاق ، فان تم دليل من الخارج على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، شمله الاطلاق المذكور ، فيثبت انه منجس ، وان لم نقل بانفعال الماء القليل بالمتنجس ، فقد يستشكل في فائدة الاطلاق المذكور في الروايتين ، اذ موردهما الماء ، ولا مصداق للماء القذر سوى الماء الملاقي لعين النجس ، وما يمكن ان يتنجس بملاقاة المتنجس ، وهو المضاف مثلاً ، ليس مورداً للروايتين .

---

(١) مضافاً إلى ضعفها بالمعلى بن خنيس ، الذي لم يثبت توثيقه .

(٢) و (٣) الوسائل للحر العاملي باب ٣٠ من ابواب النجاسات ، حديث ٥ ـ ٢ .

ويندفع : بان ظاهر الروايتين ، اعطاء الضابط الكلي في التنجيس وهو ان يكون الماء قذراً ، وانحصار هذا العنوان في خصوص الماء بالملاقي لعين النجس ، لا ينافي تعدد مصاديقه بلحاظ مطلق المائعات ، وشمول الاطلاق لها بعد الغاء خصوصية الماء في مقابل اقسام المائع الأخرى .

الجهة الثانية : في تنجس المائع بالملاقاة للمتنجس ، وهذه عكس الجهة السابقة ، إذ كنا نتكلم عن منجسية المائع المتنجس ، وهنا نتكلم عن تنجس المائع بالمتنجس ، وقد تقدم الكلام عن ذلك تفصيلا في ابحاث المياه من هذا الشرح ، واتضح ان الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجس(١) ، وان غيره من المائعات ، ان قيل بانفعالها فانما تنفعل بملاقاة المتنجس الأول (اي المتنجس بعين النجس)(٢) ، ولا دليل على انفعاله بملاقاة المتنجس الثاني ، لأن مدرك الانفعال بالمتنجس الأول رواية عمار الواردة في دن الخمر ، والدالة على المنع عن وضع الخل فيه قبل ان يغسل وهذا المنع يدل على ان الدن منجس ، وهو متنجس اول ، فلا تقتضي الرواية اكثر من تنجيس المتنجس الأول للمائع .

الجهة الثالثة : في ان المتنجس غير المائع هل ينجس الجامد ؟ونخصص الكلام هنا بالمتنجس الاول (وهو المتنجس بعين النجس) ، واما منجسية المتنجس الثاني (أي المتنجس بالمتنجس) ، فيأتي الكلام عنها في الجهة الرابعة .

ولكن قبل الدخول في بحث هاتين الجهتين بلحاظ روايتهما ، لا بد من الالتفات إلى نكتة ، وهي انه يمكن ان يقال ، بناءاً على مباني جماعة من الفقهاء كالسيد الاستاذ وغيره ، بعدم الحاجة إلى استئناف بحث في هاتين الجهتين ، لكفاية النتائج التي خرجوا بها من الجهتين السابقتين ، للحكم بالتنجيس في هاتين الجهتين وذلك بأحد وجهين :

---

(١) تقدم في الجزء الاول من البحوث ، ص ٣٩٢ ـ ٤٠٧ .
(٢) تقدم في الجزء الاول من البحوث ، ص ١١١ ـ ١١٤ .

الـوجه الأول : ان هؤلاء الاعـلام افترضـوا في الجهة الاولى ، ان المـائع المتنجس ينجس على كل حـال ، وفي الجهة الثـانية ، ان المـاء القليل فضـلاً عن غيـره من المائعـات ، ينفعل بمـلاقاة المتنجس مـطلقـاً ، فـاذا جمعنـا بـين هـذين المبنيين ، نتج : انا لو جعلنا ماءاً قليلاً يلاقي ثوباً متنجساً ، سواء كـان متنجساً أولاً أو متنجساً ثانياً لتنجس الماء القليل ، بحكم ما بنوا عليه في الجهة الثانية من انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس مطلقاً ، ثم ان هذا الماء القليل لو لاقى جسماً طاهراً جامداً كـالقلم لنجّسه ، بحكم مـا بنوا عليـه في الجهة الاولى من تنجيس المـاء المتنجس ، مـع ان هـذا المـاء لم يكتسب نجـاستـه الا من الثـوب المتنجس بحسب الفرض ، فنضم إلى ذلك دعوى اولوية عرفية واضحة ، وهي ان القلم إذا كان يتنجس بملاقاة ذلك الماء ، فهو اولى بالتنجس بملاقاة ما تنجس بـه ذلك الماء ابتداءاً ، اي بملاقاة الثوب ، إذ لا يزيد الفرع على الاصل ، وهـذا معناه ، كفاية نفس تلك النتـائج التي انتهى إليهـا هؤلاء الاعلام في الجهتـين السابقتـين لاثبات التنجيس في هاتين الجهتين ، وهذا البيان لا يـرد على مبـانينا في الجهتـين السابقتين ، الا في خصوص غير الماء من المائعات ، وبالنسبة إلى المتنجس الاول فقط ، حيث يقال : بان متنجساً أولاً لو لاقى مائعاً مضافاً لنجسه ، لما اختير في الجهة الثانية ، وكان المـائع منجسـاً للقلم بالمـلاقاة ، لمـا ذكر في الجهـة الاولى ، فالقلم أولى بان يتنجس إذا لاقى ذلك المتنجس الأول مباشرة .

والتحقيق : ان هذا البيان غير تام ، لاننا ننكر الاولوية المدعاة عـرفاً بـين تنجس القلم بالماء المتنجس ، وتنجسه بما نجس ذلـك الماء ، لأن المـاء ـ والمائـع عموماً ـ ، يتعقل فيه عرفاً نحو اسرعية للتأثير واسراء النجاسة من الجـامد ، كـما هو اسرع في التأثر بـالنجس ، فلا مـانع عـلى هذا الأسـاس من الالتزام بتنجس القلم بالملاقاة للمائع المتنجس ، باعتبار شدة تأثر المائع ومـا فيه من قـوة الاسراء والسريان ، فيما لا يتنجس القلم لو لاقى ما تنجس به ذلك المائع مباشرة ، لكونه جامداً فاقداً لتلك الخصـوصية من النفـوذ والسريـان ، ونظير ذلـك ، أن الجسم الجـامد اليـابس لا يتنجس بملاقـاة العذرة اليـابسة ، ولكنـه يتنجس بملاقـاة الماء

الذي أصابته تلك العذرة .

الوجه الثاني : ان المتنجس الذي نبحث عن كونه منجساً لملاقيه ، ان لم نفترض في حالة الملاقاة رطوبة في احد المتلاقيين ، فلا معنى للبحث عن ذلك ، إذ لا سراية بدون رطوبة حتى من عين النجس ، وإذا افترضنا الرطوبة وأخذنا بعين الاعتبار ما بنى عليه السيد الاستاذ وغيره من الاعلام ، من ان الرطوبة المسرية الدخيلة في التنجيس ، لا بد ان يصدق عليها عنوان الماء ، اي تكون جوهراً عرفاً ، لا عرضاً ومجرد صفة كالرطوبة غير المسرية ، واخذنا بعين الاعتبار ايضاً ما بنوا عليه من انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس مطلقاً ، فينتج ان الرطوبة المفترضة في المقام في احد المتلاقيين ، تكون ماءاً وبالتالي تتنجس بملاقاة المتنجس ، وإذا تنجست نجست الجامد الطاهر من المتلاقيين ، لما بنوا عليه من كون الماء القذر منجساً للجامد مطلقاً ، وهكذا يثبت ان الجامد الطاهر ، متى ما لاقى الجامد المتنجس مع الرطوبة المسرية يحكم بنجاسته ، بدون حاجة إلى استئناف بحث في ذلك ، وإذا لم نبْنِ على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، أجرينا هذا الكلام فيما إذا كانت الرطوبة من غير الماء ، واما إذا لم نشترط في الرطوبة المسرية ان تكون على نحو يصدق عليها عنوان الماء ونحوه ، فلا يتجه هذا البيان رأساً ، لاننا نفترض البحث في الجهة الثالثة والرابعة ، فيما إذا كانت هناك رطوبة مسرية غير واصلة إلى تلك المرتبة ، فلا معنى لتنجسها بما هي رطوبة ، وانما القابل لان يتنجس حينئذ الجسم الجامد الملاقي ، فيقع الكلام عن تنجيس المتنجس له .

وعلى اي حال ، فالكلام الآن يقع في الجهتين الثالثة والرابعة ، اي في تنجيس المتنجس الأول الجامد للجامد ، وتنجيس المتنجس الثاني الجامد وما بعده من الرتب للجامد ، ونلحق بالبحث في الجهة الثالثة المتنجس الأول بالماء المتنجس ، حيث تقدم في الجهة الاولى ان الماء المتنجس ينجس ملاقيه ، فاذا حصلنا على دليل على تنجيس الجامد المتنجس بملاقاة المائع المتنجس ، كان

بنفسه دليلاً على تنجيس الجامد المتنجس الأول بعين النجس ايضاً ، إذ لا يحتمل فقهياً وعرفاً ان يكون المتنجس بالمائع المتنجس اشد تنجيساً وحالاً من المتنجس بعين النجس ، نعم يحتمل الفرق بينه وبين المتنجس الثاني وما بعده من الرتب ، بان يكون تنجسه بالمائع سبباً لمزيد قذارته ، ويشمل البحث فرض وجود الرطوبة في المتنجس ، كما يشمل فرضها في الملاقي له ، خلافاً للسيد الاستاذ ، الذي حصر الكلام بالفرض الثاني ، ونفى الاشكال في التنجيس في الفرض الأول .

والروايات التي يمكن ان يستدل بها على التنجيس في كل من هاتين الجهتين عديدة ، نستعرضها فيما يلي ، مع الاشارة إلى الحدود التي يمكن ان تثبت بكل منها :

فمنها : روايات غسل الاواني ، التي ورد فيها الأمر بغسل الاناء الذي شرب منه الكلب او الخنزير ، او وقعت فيه الميتة ، او غير ذلك[1] ، وهي تختلف في درجة اهتمامها وتأكيدها على الغسل مرة واحدة ، او مرتين ، او ثلاثاً ، او سبعاً ، مع التعفير او بدونه ، حسب اختلاف مراتب القذارات الملاقية للاناء . وقد اعتبر البعض[2] هذه الطائفة ، العمدة في اثبات تنجيس المتنجس الاول .

وتقريب هذه الدلالة : انا لو نظرنا إلى حاق المدلول اللفظي المستفاد من

---

(١) من قبيل معتبرة علي بن جعفر قال: « . . وسألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرات » . الوسائل ، باب ١٣ من ابواب النجاسات ، حديث ١ . ورواية الفضل ابي العباس ، عن ابي عبد الله (ع) في حديث ، انه سأله عن الكلب فقال : « رجس نجس لا يتوضأ بفضله ، واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء » . الوسائل ، باب ٧٠ من ابواب النجاسات ، حديث ١ . ومعتبرة عمار ، عن ابي عبد الله (ع) قال : « . . اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات » . الوسائل ، باب ٥٣ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

(٢) كالسيد الخوئي ـ دام ظله ـ في التنقيح ، الجزء الثاني ص ٢٦٩ .

هذه الطائفة ، فغاية ما يثبت بها ، كون عين النجس منجسة للاناء او للمائع ، وهو بدوره ينجس الاناء ، لان هذه هي مرتبة الاواني التي ورد الأمر بغسلها ارشاداً إلى نجاستها وكيفية تطهيرها ، وليس في ذلك ما يقتضي تنجيس المتنجس الاول الجامد ، ولكن هناك دلالة عرفية اقتضائية يستفاد منها تنجس الجامد بالجامد المتنجس ، وتلك ، هي ان الآنية المتنجسة لو لم تكن منجسة لما يلاقيها ، لم يكن وجه لاهتمام الشارع بغسلها وامره بتطهيرها ، وبيان مراتب هذا التطهير شدة وضعفاً ، لانها لا تقع بنفسها مورداً للاستعمال المشروط بالطهارة ، وانما الذي يقع كذلك ما يلاقيها وما يوضع فيها من طعام ، فلو لم تكن منجسة لكانت تلك الالسنة المختلفة الواردة في تطهيرها لغواً عرفاً ، فصوناً لكلام الشارع عن اللغوية العرفية ، وبدلالة الاقتضاء ، ينعقد ظهور في انها منجسة ، وبذلك يثبت ان المتنجس الاول الجامد منجس ، وهذه هي ميزة روايات غسل الاواني على روايات غسل الثياب والبدن ، حيث ان الغسل هناك واضح الحكمة ، باعتبار وقوع نفس البدن والثوب مورد الاستعمال مشروط بالطهارة حتى لو لم يكن منجساً .

وقد نوقش في هذا الاستدلال بمناقشات لا ترجع إلى محصل ، نقتصر على ذكر اثنتين منها :

الأولى : دعوى احتمال كون النكتة في الأمر بغسل الاواني هو الرجحان النفسي للاكل والشرب من الاواني الطاهرة ، وهذه المناقشة واضحة الفساد ، إذ كيف يمكن ان تكون مثل هذه الاوامر ـ المشددة والمؤكدة والمركوز عرفاً كونها بملاك التخلص عن المحاذير اللزومية ـ ، مجرد استطراق إلى ادب شرعي في نفسه ليس واضحاً ، ولا مركوزاً في الاذهان بعنوانه ، فهذا احتمال عقلي ثبوتي لا عرفي اثباتي .

الثانية : دعوى ان الامر بالغسل ، لعله من اجل تحصيل الاطمئنان

بزوال ما تبقى من اجـزاء عين النجـاسة في الآنيـة ، وهذا الاحتمـال ايضاً غـير عرفي .

اما اولاً : فلأن بعض القـذارات المفروضـة في مورد هـذه الاوامر ، ليس مما تبقى منه اجزاء في الاناء عادة ، من قبيل الميتة الملاقية للاناء مثلاً .

وثانياً : لان بعض هذه الروايات قد أمـرت بالغسـل مراراً ، مـع انه لـو كان النظر إلى مجـرد ازالة عـين النجس واجزائـه ، لا زوال النجاسـة الحكمية ، كفى في ذلك الغسل مـرة واحدة ، حيث لا تبقى الاجـزاء العينية العـرفية عـادة بعد الغسلة الأولى .

وثالثاً : ان هذا على خلاف موضوعية عنـوان الغسل ، الـذي هو الميـزان دائماً لاستفادة النجاسة الحكمية ، فان حمل هذا العنوان على انه مجرد طـريق إلى ازالة الأجزاء العينية ، خلاف المتفاهم العرفي والفقهي .

هذا ، ولكن التحقيق مع ذلك : عدم تمامية الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبـار على منجسيـة المتنجس الاول الجامـد ، وذلك لـوجهين ، يتم احـدهمـا مطلقاً وعلى جميع المباني ، ويتم الآخر على مباني بعض الفقهاء كالسيد الاستاذ ، على الرغم من استدلاله بتلك الطائفة .

امـا الوجـه الأول : فحاصله ، ان اثبـات تنجيس الآنية بهـذه الطائفـة لم يكن بدلالة لفظية كاطلاق او عمـوم حتى يتمسك بـه ، وانما كـان بلحاظ قـرينة الاقتضاء وصون كلام الشارع عن اللغوية العرفية .

ومن الـواضح ، ان قـرينة اللغـوية ودلالـة الاقتضاء ، لا تثبت المنجسيـة المطلقة ، بل مطلق المنجسية ، اي القضية المهملة التي هي في قـوة الجزئيـة ، إذ يكفي ثبوت القضية الجـزئية لاشبـاع هذه الـدلالة ، وعنـدئذ نقـول : ان ثبوت منجسية الآنية في المقام بنحو القضية الجزئية مفروغ عنه ، حيث فرغنـا في الجهة السـابقـة عن ان المـائـع مـطلقـاً ، او خصـوص غـير المـاء المـطلق منـه يتنجس

بالمتنجس ، وانما البحث الآن ، في منجسية المتنجس الجامد للجامد ، فيكفي فائدة لأوامر غسل الآنية، التخلص عن محذور السراية في المائعات التي توضع في الاناء ، ويلاقيها ، والذي هو أمر شائع في استعمالات الأواني في الامراق ونحوها .

الوجه الثاني : لو قطعنا النظر عما تقدم ، وافترضنا ان الآنية في معرض الملاقاة مع الجوامد لا المائعات ، فيمكن القول ايضاً ، بان هذه الروايات لا تدل على ان الآنية تنجس الجامد مطلقاً ، بل تدل على ان التنجيس بمقدار مصحح للفائدة من الأمر بالغسل عرفاً ، ويكفي لذلك افتراض التنجيس في حالة كون الرطوبة في نفس الآنية ، بناءاً على ما نقلناه عن السيد الأستاذ من ان التنجيس في هذا الفرض مفروغ عنه ، فاذا كان مفروغاً عنه حقاً، فليكن هذا المقدار كافياً لاخراج الامر بغسل الآنية عن اللغوية ، فلا موجب لاثبات التنجيس في فرض كون الرطوبة في الملاقي ، الذي أدعي انه هو محل الكلام ، نعم إذا بني على عدم احتمال الفرق بين الصورتين عرفاً ، لم يتم هذا البيان .

ومن جملة الروايات التي قد يستدل بها لاثبات تنجيس المتنجس الجامد ، ما ورد من الأخبار في بيان كيفية غسل الفراش ، من قبيل معتبرة ابراهيم بن ابي محمود قال : « قلت للرضا (ع) : الطنفسة والفراش يصيبهما البول ، كيف يصنع بهما ، وهو ثخين كثير الحشو ؟ قال يغسل ما ظهر منه في وجهه »[(١)] . وتقريب الاستدلال كما تقدم في الطائفة السابقة ، حيث ان الفراش المتنجس لو لم يكن موجباً للتنجيس ، لم يكن هناك موجب للاهتمام بتطهيره .

ويمكن ان يناقش ، بان الحيثية الموجبة للاهتمام لم تذكر في هذه الروايات ، وانما فرغ عن وجود داع للتطهير ، وبينت كيفيته ، فلعله لاجل التحفظ على طهارة مكان المصلي ، وهي ان لم تكن شرطاً في مكان المصلي بعنوانها كما ذهب إلى ذلك فقهاء العامة في الجملة ، فلا شك في كونها ادباً من

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٥ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

الآداب المركوزة في اذهان المتشرعة ، اذ يهتمون بالصلاة في مكان نظيف بقطع النظر عن محذور السراية .

ومن جملة ما يستدل به في المقام ايضاً ، رواية معلّى بن خنيس المتقدمة في الجهة الأولى ، اذا حمل الضمير في قوله : (امر عليه حافياً) ، اي على الطريق لا على الماء ، إذ على الثاني تدل على تنجيس المائع المتنجس كما تقدم ، واما على الاول ، فتدل على تنجيس الجامد ، إما لاستظهار كون المنجس نفس العنوان المأخوذ في السؤال وهو الطريق ، او لاطلاقه لفرض امتصاص الطريق للماء وعدم بقاء عينه مع وجود النداوة .

وقد يعين الاول بقرينة قوله (ع) : (ان الارض يطهر بعضها بعضاً) ، فان هذا التعليل وان كان لا يخلو من اجمال ، ولكن بعد حمله على ان الارض يطهر بعضها ما يتنجس بالبعض الآخر ، يناسب الاحتمال الأول حينئذ ، ولكن إذا احتمل الفرق في تنجيس المتنجس بين فرض الرطوبة فيه أو في ملاقيه ، واولوية الفرض الأول بالتنجيس كما عليه السيد الاستاذ ، بل المفروغية عنه ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية على التنجيس في فرض جفاف المتنجس ورطوبة الملاقي ، وعلى اي حال ، فالرواية ساقطة سنداً ولا يمكن التعويل عليها .

ومن جملة الروايات ، معتبرة الأحول ، عن ابي عبد الله (ع) : « في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ، ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً ، قال : لا بأس ، إذا كان خمسة عشر ذراعاً أو نحو ذلك »[1] . ومثلها روايات اخرى في نفس الباب .

وتقريب الاستدلال بها ، انها دلت على تنجس الرجل بالأرض المتنجسة ، التي عبر عنها بالموضع الذي ليس بنظيف ، وهو عنوان يشمل المتنجس الخالي من عين النجس ، بل طبيعي المتنجس ، ولو بالمتنجس لصدق عنوان (ليس بنظيف) على ذلك جميعاً .

(١) الوسائل ، باب ٣٢ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

ويرد عليه : بعد تسليم أن النظافة هنا في مقابل القذارة الحكمية لا العينية ، أن الرواية سؤالاً وجواباً ، ليست ناظرة إلى أصل سراية النجاسة من المتنجس الجامد إلى ملاقيه إثباتاً ونفياً ، ليتمسك باطلاقها لفرض المتنجس الخالي من عين النجس ، بل قد فرض فيها الفراغ عن سراية النجاسة من الأرض المتنجسة إلى الرجل ، وتمام النظر متجه إلى مسألة مطهرية الأرض النظيفة وحدودها ، ولهذا تصدى الامام (ع) ، إلى بيان الحد الذي يحصل به التطهير .

ومن جملة الروايات ، روايات بلّ القصب التي تقدم الاستدلال بها في الجهة الاولى ، كمعتبرة علي بن جعفر : « سألته عن البواري يبل قصبها بماء قذر ، أيصلى عليه قال : إذا يبست فلا بأس » .

ولا اشكال في دلالتها ـ كما تقدم ـ ، على منجسية المائع القذر ، واما دلالتها على منجسية الجامد المتنجس ، فقد تدعى بتقريب : أن الجواب يدل بمفهومه على البأس في الصلاة على البارية المذكورة مع عدم الجفاف ، ولا وجه لذلك إلا السراية والتنجيس ، لأن الصلاة على البارية أعم من السجود عليها ، فحمل البأس على محذور نجاسة موضع الجبهة ، خلاف اطلاق العنوان ، فتدل الرواية على منجسية البارية .

والتحقيق : ان عنوان : (أيصلي عليه) تارة : يقال بأنه ظاهر في إيقاع الصلاة بتمامها عليه بما فيها السجود . وأخرى : يقال بأنه ظاهر في اتخاذه مكاناً للمصلي ، ومطلق من حيث انه يسجد عليه أو لا .

فعلى الأول : يتعين تقييد اليبوسة في جواب الامام (ع) بالجفاف الناشيء من الشمس ، لئلا يلزم الترخيص في السجود على النجس الجاف ، ومعه يسقط الاستدلال بالمفهوم ، لأن البأس في المفهوم يكون بلحاظ وقوع السجود على النجس .

وعلى الثاني : قد يقال بأن الأمر دائر بين تقييد العنوان المذكور في السؤال بفرض عدم السجود على البارية ، أو تقييد اليبوسة في الجواب باليبوسة

بالشمس ، إذ مع عدم التقييدين يلزم جواز السجود على النجس ، والاستدلال إنما يتم لو قدم التقييد الأول على الثاني ، مع انه بلا موجب ، فيسقط الاستدلال بالرواية .

فإن قيل : ان الرواية لو خليت ونفسها ، تدل منطوقاً على نفي البأس في الصلاة على البارية اليابسة ، سواءاً مع السجود عليها أو بدونه ، وسواءاً كانت اليبوسة بالشمس أو بغيرها ، فهذه صور أربع منفي عنها البأس بالمنطوق ، وتدل مفهوماً على البأس في الصلاة على البارية غير اليابسة ، سواءاً السجود عليها أو بدونه ، وما هو لازم بلحاظ دليل بطلان السجود على النجس ، تقييد اطلاق المنطوق بإخراج صورة واحدة من الصور الأربع ، وهي صورة السجود على البارية مع كون اليبوسة بغير الشمس ، وما هو محط الاستدلال ، اطلاق المفهوم لصورة الصلاة على البارية غير اليابسة من دون سجود عليها ، فلا موجب لسقوط دلالة الرواية .

قلنا : ان عنوان الصلاة على البارية ، ظاهر في الصلاة المشتملة على السجود عليها أيضاً ، لا في مجرد اتخاذها موقفاً ، ولو سلم الاطلاق ، فليس ما ذكر من لزوم الاقتصار في التصرف على إخراج صورة واحدة من الصور الأربع للمنطوق صحيحاً ، لأن هذا معناه أن الصور الثلاث الباقية تحت اطلاق الرواية لا يكون الحكم بنفي البأس فيها ثابتاً بلحاظ عنوان كلي واحد ، بل نفي البأس في صورة الصلاة بلا سجود بلحاظ مطلق الجفاف ، ونفيه في صورة الصلاة مع السجود بلحاظ الجفاف بالشمس ، وليس هذا من التقييد العرفي بشيء ، وهذا بخلاف ما إذا قيدت اليبوسة باليبوسة بالشمس بلحاظ تمام مورد السؤال ، ومعه يسقط الاستدلال .

ومن جملة روايات التنجيس ، معتبرة عمّار وقد جاء فيها : « إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك ، فأصابته الشمس ثم يبس الموضع ، فالصلاة على الموضع جائزة ، وإن أصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان

رطباً فلا يجوز الصلاة حتى ييبس ، وإن كانت رجلك رطبة وجبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر ، فلا تصل على ذلك الموضع حتى ييبس ، وإن كان غير الشمس أصابه حتى ييبس ، فإنه لا يجوز ذلك »(١) .
ولعل هذه الرواية من أقوى روايات الباب ، مع أنني لم أر من أستدل بها في المقام ، وفقرة الاستدلال فيها الجزء الأخير منها ، حيث حكم الامام (ع) بعدم الصلاة على الموضع القذر مع رطوبة الرجل أو غير ذلك ، حتى لو كان الموضع قد يبس ، ولكن بغير الشمس ، ويتعين محذور ذلك في السراية ، وحيث ان المفروض جفاف البول المساوق لزوال عين النجاسة ، فالسراية حينئذ تعني تنجيس المتنجس الخالي من عين النجس إذا كان ملاقيه مرطوباً ، وهو المقصود في المقام ، وهذا الاستدلال تام ، بل يمكن أن يقال بدلالة الرواية على تنجيس المتنجس مطلقاً ولو كان متنجساً بالواسطة ، تمسكاً باطلاق قوله : (أو غير ذلك) .

وبعبارة أخرى: ان المراد: بغير ذلك، ما كان منجساً بالملاقاة، وحيث ان الرواية تثبت بالبيان السابق أن المتنجس الأول ينجس ، فيكون لقوله : (أو غير ذلك) اطلاق للمتنجس الأول ، فيثبت بالاطلاق أن الموضع القذر بملاقاة المتنجس الأول منجس أيضاً ، وهو معنى أن المتنجس الثاني منجس أيضاً ، وهكذا .

ولكن يندفع ذلك : بأن (غير ذلك) ، لا اطلاق فيه للمتنجس الجامد الخالي من عين النجاسة ، لأن الجامع المأخوذ هو القذر ، حيث قال : (قذراً من البول أو غير ذلك) ، وكون الموضع قذراً لا يشمل صورة ملاقاة الموضع لليد المتنجسة الخالية من عين النجاسة حتى لو قيل بالسراية ، لأن السراية الحكمية لا تحقق عنوان القذارة عرفاً ، وحمل القذارة في قوله : (قذراً) على القذارة الحكمية ، عناية محتاجة إلى القرينة ، خصوصاً أن مناسبات العاطف

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٢٩ من أبواب النجاسات ، حديث ٤ .

والمعطوف حين يذكر البول ويقال : (أو غير ذلك) ، تناسب أن يراد ما هو من قبيل البول من القذارات العينية ، ولا أقل من احتمال ذلك بنحو يوجب الاجمال ، وعدم تعين إرادة مطلق النجس من كلمة الغير ، بعد وضوح عدم ارادة الغير على اطلاقه .

ومن جملة الروايات ، ما ورد فيها عن مصافحة الكتابي والأمر بغسل اليد منها[1] . وتقريب الاستدلال بها : أنها إذا حملت على النجاسة الذاتية للكافر كما عليه المشهور ، فهي أجنبية عن محل الكلام ، ولكن لو فرض تقديم ما دل على الطهارة الذاتية ، تعيّن حمل هذه الروايات : إما على أصالة النجاسة العَرَضية في الكافر ، أو على التنزه الاستحبابي ، لاحتمال النجاسة ، وعلى كلا التقديرين يتم الاستدلال في المقام .

أما على الأول : فلأن المتنجس الأول لو لم يكن منجساً ، لم يكن فرض النجاسة العَرَضية للكافر يستتبع نجاسة الملاقي .

وأما على الثاني : فلأن التنزه المذكور معناه عرفاً رعاية احتمال السراية من باب الاحتياط ، للشك في تنجس الكافر دائماً ، فلو لم يكن المتنجس منجساً لم يكن معنى لهذا التنزه .

ويمكن الجواب على ذلك ، بأن هذا فرع أن نستظهر كون المحذور الملحوظ لزومياً أو تنزيهياً هو النجاسة بالمعنى المقصود في المقام ، وأما إذا احتملنا عرفاً ، أن الأمر بالاجتناب وغسل اليد تنزيه بلحاظ حزازة معنوية ، فلا ينعقد للأمر بالغسل ظهور في الارشاد إلى النجاسة ، كي يدل على المقصود في المقام .

وهناك طائفة من روايات مساورة الكتابي ، لا يتطرق إليها هذا الايراد ،

---

(١) من قبيل معتبرة أبي بصير ، عن أحدهما (ع) : « في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني ، قال : من وراء الثوب ، فإن صافحك بيده فاغسل يدك » . الوسائل ، باب ١٤ من أبواب النجاسات ، حديث ٥ .

وهي التي أمر فيها الكتابي نفسه بأن يغسل يده ، كمعتبرة ابـراهيم بن أبي محمود قال : « قلت للرضا (ع) ، الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة ، قال : لا بأس تغسل يديها »[1] . ومعتبرة العيص قـال : « سألت أبـا عبد الله (ع) عن مؤاكلة اليهـودي والنصراني والمجـوسي ، فقال : إذا كان من طعامك وتوضأ فلا بأس »[2] .

فإن الظاهر منها ، خصوصاً الأولى ، التسليم بالسراية والانفعال ، مع أن يد الكتابي ليست عين النجاسة وإلا لم يجب غسلها ، ولا يحتمل أن يكون الأمـر بغسلها بلحاظ الحزازة المعنوية ، لأنها لا ترتفع عن جسم الكافر بالغسل ، فمثل هذه الروايات تدل على منجسية المتنجس .

هذا ولكن يمكن أن يقال : ان غـاية مـا يستفاد منهـا المفروغيـة عن ثبوت محذور السراية في فرض عـدم غسل الكتـابي ليده ، لكن مـا هو هـذا المحذور ، وهل هو منجسيتـه لكل مـا يلاقيـه ، أو لخصوص المـائعات والأطعمـة المائعـة ، والتي هي في معـرض مساورة الجـارية أو المؤاكـل المشارك لـلانسـان في طعـامـه وشرابه ، فلا يمكن اثبات الأول من هذين الوجهين بالتمسك بالاطلاق ، لعـدم تصدي الروايات المذكورة لاثبات التنجيس ليتمسك باطـلاقها لاثبـات التنجيس المطلق ، وإنما يفهم منها أن الجارية أو المؤاكل في معـرض التنجيس ، وإن ذلك هـو نكتة أمـرهما بغسـل اليد ، ويكفي في صـدق هذه المعـرضية كـون المتنجس منجساً للمائع والأطعمة المائعة ، حيث ان خدمة الجارية تستـدعي عادة الاتيـان بماء الوضوء ونحو ذلك ، ومؤاكلة الكتابي تستدعي التناول من كل ما على المائدة المشتملة غالباً على بعض المائعات .

ومن جملة الـروايات ، روايـة حكم بن حكيم ، عن أبي عبـد الله (ع) في حديث كيفية غسل الجنابة ، «قال: فـإن كنت في مكان نـظيف فلا يضـرك أن لا

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ١٤ من أبواب النجاسات ، حديث ١١ .
(٢) الوسائل للحر العاملي ، باب ٥٤ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .

تغسل رجليك ، وإن كنت في مكان ليس بنظيف فاغسل رجليك . . »[١] .

فإن الأمر بالغسل يدل على السراية .

وقد يتمسك باطلاق الرواية لاثبات السراية من مطلق المتنجس ، لأن كل متنجس ليس بنظيف ، ولو كان بالواسطة .

ولكن الانصاف أن هذا الاطلاق غير واضح ، لأن : نظيف ، يقابل القذر ، والقذر : ظاهر فيما كان محلاً للقذارة العينية نفسها[٢] .

ومثلها معتبرة هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت له : اغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه ، وعليّ نعل سندية ، فاغتسل وعليّ النعل كما هي ؟ فقال : إن كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب أسفل قدميك فلا تغسل قدميك »[٣] .

فإن ما يدل عليه بالمفهوم من الأمر بغسل القدمين كاشف عن السراية ، ومقتضى الاطلاق ثبوت السراية حتى مع عدم فعلية نفس البول وملاقاته ، فيدل على السراية من المتنجس الأول .

اللهم إلا أن يقال : ان مثل هاتين الروايتين في مقام البيان من ناحية أن اصابة الماء من خلال غسل الجنابة هل يكفي في التطهير ، أو يحتاج الخبث إلى غسل مستقل بعد الفراغ عن السراية ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق .

ومن جملة الروايات ، معتبرة علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام أنه سأله : « عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ، ويصيبهما البول ، ويغتسل فيهما من الجنابة ، أيصلى فيهما إذا جفا ؟ قال نعم »[٤] .

---

(١) و(٢) الوسائل ، باب ٢٧ من أبواب غسل الجنابة ، حديث ١ ـ ٢ .

(٣) مضافاً إلى ضعفها بالحسين بن الحسن بن ابان .

(٤) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣٠ من أبواب النجاسات ، حديث

وتقريب الاستدلال : أن ظاهر الرواية ، افتراض السائل وجود المحذور في حالة عدم الجفاف ، وإمضاء الامام (ع) لذلك ، وهذا المحذور هو السراية لا السجود على النجس ـ وإلا لم يرتفع بفرض الجفاف بغير الشمس ، ولناسب السؤال عن الصلاة عليه لا فيه ـ ، فيدل على أن الأرض المتنجسة تنجس بدن المصلي في حالة عدم الجفاف .

ولكن يمكن أن يقال : ان كلام الامام عليه السلام ، لو كان قد أناط الجواز بالجفاف على نحو يكون له مفهوم دال على عدم الجواز مع الرطوبة ، وفرض شمول الرطوبة للنداوة العرضية ، وعدم اختصاصها بالرطوبة العينية ، لتم الاستدلال باطلاق المفهوم على أن المتنجس الخالي من عين النجس منجس ، ولكن الملحوظ أن كلام الامام (ع) ليس له مفهوم ، وإنما حكم بالجواز في فرض سؤال السائل وهو فرض الجفاف ، ولم يكن بلسان الجملة الشرطية ليكون له مفهوم ، غاية الأمر أنه يستظهر منه إمضاء الامام لما يظهر من الراوي من وجود محذور في فرض عدم الجفاف ، وهذا المحذور المستظهر ، قابل للحمل على سراية النجاسة إلى المصلي من نفس الرطوبات البولية والمائية إذا كانت بنحو لها عينية عرفاً .

ومن جملة الروايات ، مرسلة محمد بن اسماعيل ، عن أبي الحسن (ع) : «في طين المطر، أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام، إلا أن يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر ، فإن أصابه بعد ثلاثة أيام فاغسله ، وإن كان الطريق نظيفاً لم تغسله »[1] .

وفقه الرواية ، أن الطين يطهر بنزول المطر طهارة واقعية ، وكلما أصاب الثوب بعد نزول المطر إلى ثلاثة أيام يبنى على طهارته إلا أن يعلم بقذارته ، وأما بعد ذلك ، فباعتبار معرضيته الشديدة للتنجس ، يعتبر الأصل هو النجاسة إلا أن يعلم نظافته .

---

(١) الوسائل ، باب ٧٥ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

وكيفية الاستدلال بها في المقام واضح ، فإنه أمر بغسل ملاقي الطين بعد ثلاثة أيام ، وفرضه هو فرض عدم عين النجس عليه ، وإلا لم يكن هناك فرق بين الأيام الثلاثة وما بعدها ، وليس ذلك إلا لأن المتنجس ينجس ملاقيه . والرواية مطلقة تشمل المتنجس الثاني وما بعده ، حيث انها تدل على تنجيس الطين وهو متنجس أول على أقل تقدير ، فيكون فرض تنجس الطين بالمتنجس الأول مشمولاً لاطلاق قوله : إلا أن يعلم أنه قد نجسه شيء ، وهذا يعني أن الطين المتنجس بالمتنجس يكون منجساً .

ولكن الرواية لا يمكن التعويل عليها حتى لو تمت دلالتها ، لسقوط سندها بالارسال .

ومنها أيضاً معتبرة عمار بن موسى قال : « سُئِل أبو عبد الله (ع) عن الحائض تعرق في ثوب تلبسه ؟ فقال ليس عليها شيء الا أن يصيب شيء من مائها أو غير ذلك من القذر ، فتغسل ذلك الموضع الذي أصابه بعينه »[1] .

والاستدلال بقوله : (من مائها ـ أي دم الحيض ـ أو غير ذلك من القذر) ، بناءاً على اطلاق عنوان القذر للنجاسات الحكمية ، وعدم اختصاصه بالقذارة العينية ، فيدل عندئذٍ على منجسية كل متنجس يصيب البدن أو الثوب .

ولكن الاطلاق المذكور محل الاشكال ، لظهور القذر في القذارة العينية ، خصوصاً مع ملاحظة مناسبات العاطف والمعطوف ، لوضوح أن المقصود من الغير ، ليس مطلق الغير ، بل الغير المشترك مع دم الحيض في جامع ملحوظ يعين بالمناسبات المذكورة .

ومن قبيل هذه الرواية ، مرسلة حماد بن عثمان ، عن أبي عبد الله (ع) : « في الرجل يصلي في الخف الذي قد أصابه القذر ؟ فقال إذا كان ما لا تتم فيه الصلاة فلا بأس »[2] . بناءاً على اطلاق القذر للنجاسات الحكمية ،

(١) الوسائل ، باب ٢٨ من أبواب النجاسات ، حديث ٥ .
(٢) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣١ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ .

فيدل على تنجس الخف بالمتنجس .

غير أن الاطلاق المذكور ليس واضحاً، مضافاً إلى عدم إمكان التمسك بالاطلاق في هذه الرواية حتى لو تم في نفسه ، لعدم كونها في مقام بيان سراية النجاسة من القذر إلى الخف ليتمسك باطلاقها ، وإنما فرغ فيها عن السراية ، وكان النظر سؤالاً وجواباً متجهاً إلى مانعية وقوع الصلاة مع الخف المفروغ عن نجاسته . هذا على أن الرواية ساقطة سنداً بالارسال .

ومن جملة الروايات أيضاً ، معتبرة زرارة ، التي يستدل بها على الاستصحاب في الأصول قال : « قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني . . الخ »[1] . وذلك تمسكاً باطلاق كلمة : الغير في قوله : (دم رعاف أو غيره) الشامل لمطلق النجاسات .

ويرد عليه :

أولاً : أن كلمة الغير معطوف على الرعاف لا على الدم ، والمقصود دم رعاف أو دم غير الرعاف ، وليس المقصود الدم أو غير الدم ، ولهذا عطف المني على ذلك ، ولا أقل من احتمال كون الغير معطوفاً على هذا النحو فلا يبقى اطلاق .

وثانياً : ان مناسبات العاطف والمعطوف تمنع عن فعلية الاطلاق المذكور كما تقدم .

وثالثاً : أن الرواية ليست مسوقة لبيان السراية وحدودها ، وإنما فرغ عن ذلك وكان النظر إلى حدود المانعية .

ومنها : معتبرة محمد بن مسلم قال : « سألت أبا جعفر (ع) عن آنية

---

(١) الوسائل ، باب ٣٧ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .

أهل الذمة والمجوس ، فقال : لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر »[١] . وفي هذه الرواية ثلاثة من النواهي ، فقد يستدل بالنهي الأول بدعوى حمله على محذور حرمة أكل النجس ، واطلاقه لفرض كون المأكول جامداً ، فإن ذلك يدل حينئذٍ على أن الآنية منجسة للجامد ، ولا موجب لذلك إلا تنجيس المتنجس ، وقد يستدل بالنهي الأخير بنفس التقريب .

ومثل هذه الرواية ، أو أحسن منها ، معتبرة أخرى لمحمد بن مسلم ، عن أحدهما (ع) قال : « سألته عن آنية أهل الكتاب ، فقال : لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير »[٢] . فإنها واضحة في النظر إلى محذور النجاسة ، وان النهي قد صدر بهذا الملاك ، لا بلحاظ حزازات معنوية ، فاطلاق هذا النهي لفرض كون الطعام جامداً يكشف عن كون الآنية المتنجسة تنجس الجامد ، ولا فرق في ذلك بين أن يحمل النهي على كونه واقعياً ، أو يحمل - كما هو الظاهر - ، على النهي الظاهري أو التنزيهي ، بلحاظ معرضية أوانيهم للخمر والدم والميتة ، إذ لو لا تنجيس المتنجس لم يكن لهذه المعرضية أثر ، غير أن المتيقن من الدلالة المذكورة هو تنجيس المتنجس الأول ، ولا اطلاق فيها للمتنجس الثاني وما بعده ، لأن قوله مثلاً : (إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير) ، سواءاً أريد به فعلية وقوع ذلك ، أو كونه في معرض الوقوع ، ناظر إلى تنجس الاناء بالنجاسات العينية ، ولا يشمل حالة ملاقاة الاناء للمتنجس الجامد الخالي من عين النجاسة .

ومن جملة الروايات ، معتبرة علي بن جعفر إذ : « سأل اخاه (ع) عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال : إذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء

---

(١) الوسائل ، باب ١٤ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .
(٢) الوسائل للحر العاملي ، باب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرمة ، حديث ٦ .

الحمّام ، الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل »[١] .

وتوضيح الحال في تقريب الاستدلال اثباتاً ونفياً ، انا إذا بنينا على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، فلا يصح الاستدلال بهذه الرواية في المقام ، حيث لم يفرض فيها ملاقاة النصراني للحوض نفسه ، وانما القدر المتيقن هو ملاقاته للماء الذي يستعمل من الحوض ، فلعل الأمر بغسل الحوض باعتبار تنجس الماء بملاقاة النصراني النجس بحسب الفرض ، وتنجيس الماء للحوض ايضاً ، ثم تنجس الماء الذي يريد المسلم الاغتسال منه بالحوض المتنجس ، حيث افترضنا انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، فلا يستكشف من امر الامام (ع) بغسل الحوض انه لدفع محذور منجسية نفس الحوض لبدن المسلم ، لكي يثبت تنجيس الجامد المتنجس للجامد .

وإذا بنينا على نجاسة اهل الكتاب ذاتاً ، وانكرنا انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، امكن الاستدلال بالرواية على منجسية الجامد المتنجس للجامد ، إذ لا يبقى وجه لامر الامام (ع) بغسل الحوض ـ الذي هو متنجس ـ ، الا انه قد يلاقي بدن المسلم وينجسه ، فيثبت ان المتنجس بعين النجس او بالمائع المتنجس منجس ، ولا يشمل ذلك المتنجس الثاني .

وإذا بنينا على عدم نجاسة الكتابي ذاتاً ، وقلنا بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس كما هو الصحيح ، فيتعين حمل الامر بغسل الحوض في المقام على ضرب من التنزه والاستحباب ، لان الكافر حتى لو فرضت نجاسته العرضية ، لا موجب لتنجس الحوض به ، إذ لم يفرض في الرواية ملاقاته لحيطان الحوض مباشرة ، وماء الحوض لا ينفعل بملاقاة الكافر بحسب الفرض ، فلا موجب ايضاً لتنجيسه لنفس الحوض .

ومن جملة الروايات ، رواية علي بن جعفر ، عن اخيه موسى (ع) قال :

---

(١) الوسائل ، باب ١٤ من ابواب النجاسات ، حديث ٩ .

« سألته عن اكسية المرغزي والخفاف تنقع في البول أيصلى عليها ؟ قال : إذا غسلت بالماء فلا بأس »[1] .

فانها تدل على البأس في فرض عدم الغسل ، ومقتضى اطلاقها ثبوت البأس في فرض الجفاف ايضاً ، وليس هذا البأس بلحاظ السجود إذ لا يجوز السجود على الكساء على كل حال ، ولا بلحاظ اعتبار طهارة موقف المصلي ، لما دل على عدم اعتبار ذلك ، فيثبت ان البأس بلحاظ السراية ، ولو سلم هذا فهو غير مفيد ، لان الرواية ضعيفة سنداً بعبد الله بن الحسن .

هذه تمام الروايات التي يمكن الاستناد إليها في اثبات تنجيس المتنجس ، لم نترك منها الا ما ذكرنا اختها التي تشترك معها في نكتة الاستدلال والدلالة .

واتضح من مجموع ذلك ، ان بالامكان الحصول على دليل في بعض تلك الروايات على تنجيس المتنجس الأول الجامد للجامد ، ولا اقل من موثقة عمار الواردة في الصلاة على الموضع القذر ، ومعتبرتي محمد بن مسلم الواردتين في النهي عن الاكل في آنية اهل الكتاب التي يأكلون فيها الميتة والدم والخمر .

ويبقى البحث عن التنجيس في حالات اخرى ، على ضوء ما تقدم من الروايات .

الحالة الاولى : ان المائع المتنجس بالمتنجس هل ينجس ، بعد الفراغ عن منجسية المائع المتنجس بعين النجس ، على ما تقدم في صدر المسألة .

وحاصل الكلام في ذلك : ان الدليل اللفظي على منجسيته ينحصر في احد طريقين :

الأول : الاستدلال بروايات بل القصب بالماء القذر ، بناءاً على دعوى ان عنوان الماء القذر يصدق على مطلق المائع المتنجس . وقد عرفت الاشكال فيها ،

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٧١ من ابواب النجاسات ، حديث ٢ .

وان القذارة عرفاً ظاهرة في القذارة العينيـة ، وتعميمها للنجـاسة الحكميـة يحتاج إلى عناية .

الثاني : التمسك برواية علي بن جعفر المتقدمة ، الواردة في الاغتسال مـع النصراني في الحمام ، بناءاً على احـد تقديـراتها السـابقة ، وهـو ما اذا بنينـا على نجاسة النصـراني عرضـاً لا ذاتاً ، وعـلى انفعال المـاء القليل بمـلاقاة المتنجس ، حيث يكون الماء في الحوض متنجساً بالمتنجس ـ وهو بدن الكتابي ـ ، والمفـروض انه نجس الحوض ، وهذا الطريق غير كامل لما تقدم .

فينحصر اثبات المنجسية بعد عدم تمامية هذين الطريقين ، في الرجوع إلى الاجمـاعـات المنقـولـة ، والشهـرات المستفيضـة الـواردة في ان المـائـع المتنجس منجس ، الامر الذي يوجب الحكم بمنجسية المـائع المتنجس بـالمتنجس ولو عـلى مستوى الاحتياط الوجوبي .

الحالة الثانية : ان المتنجس الاول بـالمائـع المتنجس بعين النجس ، هـل يكون منجساً كالمتنجس الأول بعين النجس ام لا ؟ .

قد يستدل على التنجيس بروايات بل قصب البـارية بمـاء قذر ، بنـاءاً على ان المحذور الملحوظ هو السراية ، وبروايـة معلى بن خنيس[١] في الخنـزير الـذي يخـرج من الماء فيسيـل منه المـاء على الـطريق فيمر عليـه حـافيـاً ، فـان الارض المفروضة فيها متنجس اول بالماء المتنجس بعين النجس ، فلو ثبت بالروايـة كون الارض منجسة ، كانت من ادلة المقام ، لكنها ساقطة سنداً[٢] .

وقـد يستدل بمعتبـرة عمار السـابقة ، الـواردة في الموضـع القـذر بـالبـول وغيره ، بدعوى شمول الغير لغسالة الجنب ، لان العادة كانت جارية على اتخـاذ مثـل ذلك المكـان مغتسلاً ايضـاً ، وقد عـطفت الغسـالـة عـلى البـول في بعض

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣٢ من ابواب النجاسات ، حديث ٣ .
(٢) باعتبار عدم ثبوت وثاقة المعلى بن خنيس .

الروايات (١) ، وغسالة الجنب ماء متنجس ، والارض متنجسة بها ، وقد حكم بانها منجسة .

وكذلك معتبرة علي بن جعفر المتقدمة في الاغتسال مع النصراني في الحمام على بعض التقادير ، كما اذا بني على نجاسة الكتابي ذاتاً ، وعلى عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ، حيث ينحصر وجه الأمر بغسل الحوض في تنجسه بملاقاة الماء الملاقي للكافر النجس .

الحالة الثالثة : انه اذا قيل بالتنجيس في الحالة الاولى ، وان المائع المتنجس بالمتنجس ينجس ، فهل ان المتنجس المباشر بهذا المائع منجس ايضاً أم لا ؟ .

والصحيح ، ان اثبات منجسيته موقوف على احد امرين : إما الاطلاق في عنوان : ماء قذر ، الوارد في روايات البارية ، او التمسك بمعتبرة علي بن جعفر ، الواردة في الاغتسال مع الكتابي في الحمام ، وكلا الطريقين غير ثابتين .

الحالة الرابعة : انه بعد الفراغ عن ان المتنجس الأول الجامد ينجس ، نتكلم عن الجامد الذي تنجس به وانه هل يكون منجساً لملاقيه ام لا ؟ .

والصحيح : انه لا دليل على كونه منجساً ، لان جميع الروايات التي اثبتت بها تنجيس المتنجس الأول ، لا اطلاق فيها للمتنجس الثاني ، كما تقدمت الاشارة إلى ذلك لدى التعرض لها(٢) .

وقد يتوهم : التعامل مع قضية تنجيس المتنجس المستفادة من الروايات

---

(١) من قبيل رواية عمر بن يزيد قال : « قلت لابي عبد الله (ع) . اغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة ، فيقع في الاناء ما ينزو من الأرض . فقال : لا بأس » . الوسائل ، باب ٩ من ابواب الماء المضاف ، حديث ٧ .

(٢) لان ما تم سنداً ودلالة على تنجيس المتنجس الاول لا اطلاق فيها للمتنجس الثاني ، وهي معتبرة عمار ، ومعتبرتا محمد بن مسلم المتقدمتان ، وما تم دلالة على تنجيس المتنجس الاول والثاني ، لم يتم سنداً ، كمرسلة محمد ابن اسماعيل .

المذكورة ، كما يتعامل مع قضية حجية الخبر ، فكما ان هذه القضية تثبت بشمولها للخبر الواصل الينا فرداً جديداً من موضوعها ، وهو الخبر المنقول به ، فتشمله الحجية وهكذا . كذلك قضية تنجيس المتنجس ، تحقق بتطبيقها على ملاقي المتنجس الأول فرداً جديداً من موضوعها متمثلاً في هذا الملاقي ، فتشمله القضية نفسها وهكذا .

وهذا التوهم واضح البطلان ، لان الاشكال ليس ثبوتياً ليقال : بامكان تصويره بالقضية الحقيقية التي يكون لها تطبيقات طولية ، وانما هو اثباتي ، بمعنى ان الروايات السابقة لا يستفاد منها كون طبيعي المتنجس منجساً ، بل المتيقن من مواردها كون المتنجس بعين النجس منجساً ، وهذا المعنى يجعل من ملاقي المتنجس المذكور متنجساً ، لا متنجساً بعين النجس ليدخل في نطاق القدر المتيقن .

ولا يبقى بعد ذلك الا دعوى كون تنجيس طبيعي المتنجس لما يلاقيه معقداً لإجماع قطعي تعبدي ، وهي مدفوعة بعدم ثبوت مثل هذا الاجماع في المتقدمين من علمائنا ، بعد وضوح عدم تعرض كثير من كلماتهم لتنجيس المتنجس ، وورود بعض الكلمات الدالة ظهوراً أو صراحة على ما ينافي كلية تنجيس المتنجس ، من قبيل كلمات الشيخ الطوسي في الخلاف ، وابن ادريس في السرائر .

فقد قال الشيخ في الخلاف في احكام ماء الغسالة (إذا اصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء ، فانفصل الماء عن المحل واصاب الثوب او البدن ، فانه ان كانت من الغسلة الأولى فانه نجس ويجب غسل الموضع الذي اصابه ، وان كانت من الغسلة الثانية لا يجب غسله . . . دليلنا على القسم الأول ، انه ماء قليل معلوم حصول النجاسة فيه .فوجب ان يحكم بنجاسته . . . والذي يدل على القسم الثاني ، ان الماء على اصل الطهارة ونجاسته تحتاج إلى دليل . . .)[1] .

(١) الخلاف للشيخ الطوسي ، المجلد الأول ، ص ٤٨ ـ ٤٩ ، مسألة ١٣٥ .

ومراده بالغسلة الأولى ، ما لاقى عين النجاسة ، بقرينة قوله في مقام تعليل نجاستها : (معلوم حصول النجاسة فيه) ، ومراده بالغسلة الثانية ، ما لم يلاق عين النجس ، وقد علل طهارته بعدم الدليل على النجاسة ، فلو كانت قاعدة تنجيس المتنجس ثابتة بنحو كلي ، لكانت هي الدليل .

وقال ابن ادريس في السرائر في باب غسل الأموات : (وكذلك إذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ، ثم افرغ في ذلك الاناء قبل غسله مائع ، فانه لا ينجس ذلك المائع ، وان كان الاناء يجب غسله ، لانه لاقى جسد الميت ، وليس كذلك المائع الذي حصل فيه ، لانه لم يلاق جسد الميت ، وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الاحكام بغير دليل ، والأصل في الأشياء الطهارة إلى أن يقوم دليل قاطع للعذر ، وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت ، لأن هذه نجاسات حكميات وليست عينيات . . . الخ)[1] .

وهذا الكلام واضح في ان النجس الحكمي ليس منجساً، وبيان ابن ادريس لذلك باللحن الذي صدر منه ، مع عدم الاشارة إلى اي خلاف في المسألة ، لا يلائم اطلاقاً كون تنجيس المتنجس امراً مركوزاً ومعقداً للاتفاق من سلفه من الفقهاء ، واذا لوحظ اضافة إلى ذلك ، ان جملة من الفقهاء المتقدمين تعرضوا في احكام النجاسات لكيفية التنجيس وانحائه ، واقتصروا على بيان التنجيس الحاصل من ملاقاة عين النجس ، ولم يشيروا إلى ما سوى ذلك ، لم يعد بالامكان دعوى الجزم بالاجماع من قبل فقهائنا المتقدمين على تنجيس المتنجس ، كيف وأصل السراية الحكمية وتنجس المتنجس ليس محلاً للاجماع فضلاً عن تنجيسه ، حيث ذهب السيد المرتضى إلى كفاية المسح والازالة لعين النجس ، ومحل الكلام في المقام انما هو المتنجس الخالي من عين النجس بمسح ونحوه ، فهذا اذن يعتبر طاهراً في نظر السيد المرتضى على ما توحي به طريقة استدلاله على حصول التطهير بالمضاف ، فاذا لم تكن نجاسته الحكمية معقداً

---

(١) السرائر لابن إدريس ص ٣١ .

للاجماع ، فكيف يكون تنجيسه كذلك ؟ .

هذا كله في تحقيق حال ادلة التنجيس ومقدار اقتضائها .

ويقع الكلام بعد ذلك ، في الروايات التي قد يدعى دلالتها على عدم التنجيس وهي عديدة .

منها : معتبرة حكم بن حكيم : «انه سأل ابا عبدالله (ع) فقال له : أبول فلا اصيب الماء ، وقد اصاب يدي شيء من البول فامسحه بالحائط وبالتراب ، ثم تعرق يدي فأمسح (فأمس) به وجهي او بعض جسدي ، او يصيب ثوبي : قال لا بأس به »[1] .

وتقريب الاستدلال بها : انها قد فرضت اليد متنجسة بالبول وحكمت بعد ذلك على ملاقيها بالطهارة ، وهذا يقتضي عدم تنجيس المتنجس ، سواء استظهر اختصاص السؤال بفرض كون العرق في نفس محل اصابة البول لليد او لا ، اما على الأول فواضح ، واما على الثاني ، فللتمسك باطلاق الجواب لفرض ما إذا علم بذلك ، وبهذا يظهر انه لا موجب للمناقشة في دلالة الرواية ، بانه لم يفرض في الرواية كون العرق والبول في محل واحد من اليد ، فيكون الحكم فيها بطهارةالملاقي من جهة القاعدة ، إذ يكفي فرض وجود الاطلاق في الرواية لصورة العلم بوحدة محل العرق والبول ، كما لا موجب للمناقشة في دلالة الرواية بامكان نظرها إلى مطهرية المسح ، لوضوح ظهور السؤال في ان النظر ليس إلى ذلك ، بل إلى السراية ، والا لما كان هناك موجب لافتراض ملاقاة اليد للثوب او الوجه مثلاً ، مع ان حكم اليد بنفسه محل الابتلاء ، فدلالة الرواية في نفسها لا بأس بها ، ولكنها بالاطلاق او بما يشبهه ، فتكون قابلة للتقييد بلحاظ ادلة تنجيس المتنجس الأول ، فتحمل في مقام الجمع على صورة الشك في وحدة محل العرق والبول .

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٦ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

ومنها : ما رواه الشيخ (قدس سره) ، في التهذيب والاستبصار ، بسنده إلى علي بن مهزيار ، قال : كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل ، وأنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك انه اصابه ، ولم يره ، وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله ، وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه ، ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى ، فأجابه بجواب قرأته بخطه : أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق، فإن حققت ذلك كنت حتيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ، ما كان منهن فمن وقتها ، وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها ، من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة الا ما كان في وقت ، واذا كان جنباً ، او صلى على غير وضوء ، فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته ، لأن الثوب خلاف الجسد ، فاعمل على ذلك ان شاء الله »[1] .

وفقه الرواية : ان الامام (ع) اعطى حكمين كليين : احدهما : ان من صلى مع الحدث الاكبر او الاصغر ، وبعد ذلك التفت ، يجب عليه اعادة الصلاة في الوقت وقضاؤها في خارجه . والثاني : أن من صلى مع الخبث ثم التفت بعد ذلك ، فلا يقضي اذا التفت بعد خروج الوقت ، ولكن يعيد اذا التفت في الوقت . وهذا الحكم وان كان مطلقاً يشمل صورتي الجهل والنسيان ، ولكن يقيد باخراج صورة الجهل منه ، بقرينة ما دل على عدم وجوب الاعادة على الجاهل[2] ، فيختص الحكم الثاني في الرواية بالنسيان كما هو مورد سؤال الراوي . ثم انه (ع) ، حكم بان سليمان داخل تحت الحكم الثاني دون الأول ، لأنه قد صلى مع الوضوء ، فالعيب في صلاته ليس الحدث بل الخبث ، فيشمله الحكم الثاني .

---

(١) الوسائل للبحر العاملي ، باب ٤٢ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

(٢) من قبيل معتبرة عبد الله بن سنان قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل اصاب ثوبه جنابة أو دم ، قال : ان كان قد علم انه اصاب ثوبه جنابة او دم قبل ان يصلي فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى ، وان كان لم يعلم به فليس عليه اعادة . . » .
الوسائل ، باب ٤٠ من ابواب النجاسات ، حديث ٣ .

هذا فقه الرواية ، واما كيفية الاستدلال بها في المقام فتوضيحها : انه اذا بنينا على اشتراط طهارة الأعضاء في صحة الوضوء كما يشترط طهارة ماء الوضوء ، فهذه الرواية تكون مجملة لا بد من رد علمها إلى اهلها ، لان وضوء السائل المفروض في موردها باطل على هذا التقدير ، فيدخل تحت الحكم الأول لا الثاني .

واما اذا بنينا على عدم اشتراط طهارة اعضاء الوضوء في صحته ، كانت الرواية واضحة في مدلولها ، وينفتح مجال للاستدلال بها على عدم تنجيس المتنجس ، ويتحصل من كلمات السيد الاستاذ في المقام تقريبان للاستدلال بالرواية[1] .

التقريب الأول : **انه لو كان المتنجس ينجس** ، تنجس الماء بالملاقاة للعضو المتنجس حال الوضوء ، فيبطل الوضوء ، ويندرج السائل تحت الحكم الأول ، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن الموضع المتنجس منجساً ، اذ يصح الوضوء حينئذ لبقاء الماء على طهارته ، غاية الأمر ، ان العضو نجس فيندرج تحت الحكم الثاني كما هو صريح الرواية .

وهذا التقريب لا يجدي في المقام ، لأن غايته ان المتنجس لا ينجس الماء، فتكون الرواية من أدلة عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس، وتلك مسألة غير ما نبحث عنه من تنجيس المتنجس للجامد ، ولا ملازمة بين المسألتين بحسب المدارك والمباني ، فلا تكون الرواية دليلاً على عدم تنجيس المتنجس للجامد .

التقريب الثاني : ان الرواية تفرق بين ما صلاه بذلك الوضوء وما صلاه بوضوء آخر فيعيد في الأول دون الثاني ، وهذا لا يمكن توجيهه الا على القول بعدم تنجيس المتنجس ، لانه لو قيل بالتنجيس ، فاعضاء الوضوء متنجسة

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي الجزء الثاني ، ص ٢٩١ ـ ٢٩٤ .

بالملاقاة مع الكف المتنجسة بالبول ، وعليه تجب الاعادة حتى للصلاة التي صلاها بوضوء آخر لوقوعها مع النجاسة الخبثية ، لان الكف إذا افترضنا طهارتها بعد الوضوء الثاني لتعدد الغسل بالنسبة إليها مثلاً ، فماذا نفترض بالنسبة إلى سائر الأعضاء التي تنجست ولا تزال باقية على النجاسة بعد الوضوء الثاني ايضاً ، فعدم وجوب اعادة ما صلاه بوضوء آخر ، دال على عدم تنجيس المتنجس .

وهذا التقريب غير تام ، فإننا نستطيع ان نجري مع هذا التصور ، ومع ذلك نوجه الرواية بدون الالتزام بعدم تنجيس المتنجس ، وذلك باعتبار ان سائر اعضاء الوضوء ، وإن افترضنا تنجسها وبقائها على النجاسة حتى بعد الوضوء الثاني ، ولكن مع هذا لا تجب اعادة الصلاة على المكلف ، لأن هذه النجاسة مجهولة وليست منسية كما في نجاسة الكف ، فإن ملاقي النجس المنسي نجس مجهول لا منسي ، ولا تجب الاعادة حينئذ للتفصيل بين الجاهل والناسي كما تقدمت الاشارة إليه ، وعليه فالتفصيل بين ما اتى به المكلف مع الوضوء الأول وما أتى به مع وضوء مجدد في محله ، فإن الصلاة في الحالة الأولى تقع مع نجاسة الكف المنسية فنجب الاعادة ، بينما الصلاة في الحالة الثانية والتي تطهر فيها الكف بحسب الفرض ، تقع مع نجاسة سائر الاعضاء المجهولة فلا تجب اعادتها ، كما هو المقرر في محله .

واما سند الرواية ، فقد اعترض عليه السيد الاستاذ بالاضمار ، وحيث ان الاضمار ليس من علي بن مهزيار وامثاله من الكبار ، بل من سليمان بن رشيد الذي لا يأبى شأنه وحاله عن الرواية عن غير الامام ، فلا طريق إلى اثبات أن المكاتبة كانت مع الامام ، ومجرد اعتقاد علي بن مهزيار بذلك ليس حجة[1] .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الإمام الخوئي الجزء الثاني ص ٢٩٤

ويرد عليه :

أولاً : أن علي بن مهزيار ـ بعد الاعتراف بأنه كان يعتقد بأن المكاتبة مع الامام ـ ، يكون قوله : (وقد قرأته بخطه) ، شهادة بأنه رأى خط الامام (ع) ، وتجرى فيها اصالة الحس فتكون حجة ، واحتمال أن يكون الضمير في كلمة : (بخطه) راجعاً إلى سليمان بن رشيد خلاف الظاهر جداً ، إذ لا أثر للتأكيد على كونه قد رآه بخط سليمان ، مع أن سياق التعبير ظاهر في أن التأكيد المذكور لأجل نكتة . ولولا هذه الشهادة من علي بن مهزيار بأن المكاتبة بخط الامام ، لكانت الرواية ساقطة سنداً ، بقطع النظر عن اضمارها من قبل سليمان بن رشيد ، لأن سليمان هذا لم يثبت توثيقه .

وثانياً : إن ما ذكره من التفصيل في اضمار رواة الشيعة غير تام ، لأن الاضمار من قبلهم عموماً غير مضر ، لأن العهد النوعي يعيّن مرجع الضمير حينئذ في الامام عليه السلام ، لأن الاتيان بالضمير المساوق للتعيين ، والذي لا يستغني عن ذكر مرجعه اثباتاً ، ظاهر عرفاً في رجوعه إلى مرجع هناك دال عليه في مقام التخاطب . ومع الاطلاق وعدم التنصيص ، لا يوجد ما يصلح أن يكون دالاً على المرجع سوى العهد النوعي ومعهودية كون الامام هو المرجع في الأحكام .

والحاصل : أن فرض عدم المرجع رأساً في مقام الاثبات خلاف طبع الضمير عرفاً ، وفرض مرجع غير الامام متعذر ، لعدم وجود دال اثباتي عليه ، بخلاف فرض مرجعية الإمام ، واحتمال وجود دال على مرجعية غير الإمام وقد حذفه الناقل للرواية عن الراوي ، مدفوع : باصالة الامانة في الناقل الثقة ، وعدم حذف ما له دخل في المقصود .

ومن جملة الروايات ، معتبرة العيص بن القاسم قال : (سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر ، وقد عرق ذكره وفخذاه ، قال يغسل ذكره وفخذيه . قال : وسألته عمن مسح ذكره

بيده ثم عرقت يده فأصابه ثوبه يغسل ثوبه ؟ قال : لا »[١] .

والفقرة الأولى ظاهرة في تنجيس المتنجس ، للأمر بغسل فخذه . والفقرة الثانية هي موضع الاستدلال ، لظهورها في عدم سراية النجاسة إلى الثوب ، ومن هنا قد يدعى التعارض بين الفقرتين .

وتفصيل الكلام ، أن السؤال الوارد في الفقرة الثانية يحتمل فيه بدواً ثلاثة احتمالات :

الأول : أن يكون المقصود بقوله : يمسح ذكره بيده ، مسحه للاستنجاء من البول وازالته نظير مسحه بالحجر الوارد في الفقرة الأولى ، وعلى أساس هذا الاحتمال يترتب امران : أحدهما : تمامية الاستدلال بهذه الفقرة على عدم تنجيس المتنجس ، والآخر : وقوع التعارض بين الفقرتين .

الثاني : وهو الاحتمال الذي ابداه السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ في مقام مناقشة الاستدلال بها[٢] ، أن يكون المقصود من المسح بيده مجرد المماسة للذكر ، لا المسح الاستنجائي المزيل للبول ، ويكون الداعي إلى السؤال احتمال أن تكون مماسة اليد للذكر توجب نجاستها ، نظير ما توهمه بعض العامة من أن مس الذكر يوجب انتقاض الطهارة الحدثية ، ويترتب على هذا الاحتمال أمران : احدهما : أن الفقرة الثانية لا دخل لها بمسألة تنجيس المتنجس . والآخر : أنه لا تعارض بين الفقرتين .

الثالث : أن يكون السؤال في الفقرة الثانية متفرعاً على السؤال في الفقرة الأولى ، بمعنى أنه بعد أن مسح ذكره بحجر ، وعرق ذكره مسحه بيده ، ثم لاقت يده وهي مرطوبة ثوبه ، ويترتب على هذا الاحتمال أمران : احدهما : أن الفقرة الثانية تكون دليلاً على أن المتنجس الثاني لا ينجس ، لأن اليد بموجب هذا الاحتمال لاقت الذكر بعد ازالة البول عنه بالحجر ، فهي من المتنجس

(١) صدر الرواية في : الوسائل ، باب ٣١ من أبواب احكام الخلوة . وذيلها : في باب ٦ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ .

(٢) التنقيح تقريراً لبحث الإمام الخوئي الجزء الثاني ، ص ٢٨٨ .

الثـاني ولا يتنجس بها الثـوب . والآخر : أنـه لا تعارض بـين الفقـرتـين ، لأن الأولى تـدل عـلى تنجيس المتنجس الأول ، والثـانيـة تـدل عـلى عـدم تنجيس المتنجس الثاني .

والمتعين من هذه الاحتمالات الأول ، لأن الأخيرين مخالفان للظهور .

امـا نكتـة مخـالفة الاحتمـال الثاني للظهـور ، فلأن الملحـوظ للسائـل من السؤال في الفقرة الثانيـة لو كـان هو الاستفهـام عن تنجس اليد بمـاسة الـذكر تعبـداً ، لما كـان هناك معنى لافتـراض ملاقـاة اليد للثـوب ، وصيـاغـة السؤال بلسـان هل يغسـل ثوبـه ، فإن السؤال عن نجـاسة شيء بـافتـراض مـلاق له ، والاستفهام عن حكم الملاقي ، انما يسوغ عرفاً ، فيـما إذا كان ذلـك الشيء المراد الإستفهـام عن نجاستـه ليس من البدن والثيـاب ونحوهمـا ، مما تكـون طهـارتـه ونجـاسته متعلقـاً للتكليف مباشـرة ، من قبيل مـا إذا أريد السؤال عن نجـاسة الكلب أو الثعلب أو الهـرة ، فـإنه يحسن حينئـذ أن يفرض اصـابة الثـوب له ، وصياغة السؤال عن نجاسة تلك الحيوانات ، بلسان أنه هل يغسل ثوبه أو لا ، لأن نجـاستها ليست متعلقـاً للتكليف مباشـرة ، وأما إذا كـان محط السؤال عن النجاسة نفس البدن كيد الإنسان مثلاً ، فـلا معنى عرفـاً لافتراض مـلاقاة اليـد للثـوب ، والسؤال عن نجاسـة اليد بلسـان أنه هـل يغسل الثـوب الملاقي لهـا أوْلا ، بعـد أن كان غسـل نفس اليـد وتـطهيـرهـا واجبـاً مبـاشـراً عـلى تقـديـر نجاستها ، وعليه ، فحيث فرض السـائل في المقـام اصابـة اليد للثـوب ، وسأل عن غسل الثوب مع أن اليد بنفسها مطلوبة الطهارة ، دل ذلك على أن الملحوظ في السؤال ليس استعـلام حال اليـد بل حـال الثوب بعـد الفـراغ عن نجـاسـة اليد ، فلا معنى لحمل السؤال على الاحتمال الثاني .

واما الاحتمال الثالث، فهو خلاف الظاهر، لظهور السؤال الثاني في كونه سؤالاً مستقـلاً لا تفريعـاً على الفـرضية المـذكورة في السؤال الأول، فـإن هـذا التفريع مؤونة زائدة ، ومـع عدم نصب قـرينة عليـه ، يكون الـظاهر استقـلالية السؤال الثـاني عن الأول ، وعليـه ، فتتم دلالـة الفقـرة الثـانيـة عـلى عـدم

التنجيس ، وتكون معارضة بالفقرة الأولى على حد معارضتها بسائر روايات التنجيس ، لأن كلا من الفقرتين تمثل كلاماً مستقلاً نسبته إلى الآخر نسبة المنفصل .

ومن الروايات ، رواية حفص الأعور قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف ، يجعل عليه الخل قال : نعم » .[1] فالدن متنجس وقد حكم بأنه لا ينجس الخل .

وقد ناقش السيد الأستاذ (دام ظله) ، في الدلالة تارة : باجمال الرواية لاحتمال نظرها إلى عدم نجاسة الخمر ، وأخرى : بأنها مطلقة من حيث غسل الدن قبل وضع الخل وعدمه ، والاستدلال إنما هو بلحاظ هذا الاطلاق لفرض عدم الغسل ، مع أنه مقيد بالروايات الدالة على تنجيس المتنجس ، بما فيها معتبرة عمار الواردة في دن الخمر قال : « سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خل او ماء كامخ أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلا بأس . . »[2] . ومع تقييده بالغسل ، لا يمكن الاستدلال برواية حفص الأعور على عدم تنجيس المتنجس[3] .

ويرد على المناقشة الأولى : أن هذا الاجمال يرتفع بضم دليل نجاسة الخمر إلى الرواية ، فالرواية تدل على الجامع بين طهارة الخمر وعدم تنجيس المتنجس ، ودليل نجاسة الخمر ينفي الفرد الأول فيتعين الثاني .

ويرد على المناقشة الثانية : بأن ذلك ليس تقييداً ، بل هو الغاء للعنوان الذي أخذه الراوي ، حيث سأل عن مسوغية التجفيف لوضع الخل في دن الخمر ، وتقييده بالغسل معناه الغاء دخل التجفيف رأساً ، إذ مع الغسل لا

---

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٥١ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ .
(٢) الوسائل ، باب ٥١ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .
(٣) التنقيح تقريراً لبحث الإمام الخوئي الجزء الثاني ، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١ .

محصل للتجفيف ، وبدونه لا يكفي التجفيف وهو معنى الالغاء ، وليس هذا من التقييد العرفي .

اللهم إلا أن يلتزم بأن التجفيف لازم في الدن ولا يكفي الغسل ، لأن الخمر ينفذ فيه ويتسرب إلى أعماقه فلا بد من التجفيف والغسل معاً .

ولكن التقييد حينئذ معناه أن مراد الإمام كان بيان نفي لبأس في صورة اجتماع التجفيف والغسل معاً ، فقد يبعد ذلك بأن يقال : ان هذه الصورة ليست منشأً للاشكال عادة عند السائل ، وإنما حيثية سؤاله هي أن التجفيف يكفي أو لابد من الغسل ، فالجواب بـ (نعم) ، مساوق للافتاء بالكفاية ، ولا يقبل التقييد بالغسل ، وعلى أي حال ، فلا تعويل على الرواية حتى لو تمت دلالتها لضعف سندها[1] .

ومنها : معتبرة حنان بن سدير قال : « سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله (ع) فقال : اني ربما بلت فلا اقدر على الماء ويشتد ذلك عليّ ، فقال : إذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك ، فإن وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك »[2] . وتقريب الاستدلال بها : أن المشكلة الملحوظة للسائل هي خروج البلل المشتبه المحكوم عليه بكونه بولاً ونجساً حيث لم يفرض الاستبراء ، ومن الواضح ، أن الطريقة التي اقترحها الامام عليه السلام لا يمكن أن تدفع المشكلة من ناحية النجاسة ، إلا إذا قيل بعدم تنجيس المتنجس ، إذ لولا ذلك لكان وضع ماء الريق على الذكر المتنجس ، موجباً لاتساع النجاسة وسرايتها ، فتدل الرواية على عدم تنجيس المتنجس .

وقد يقال : ان المشكلة الملحوظة للسائل ، ليست هي ما ذكر ، بل هي مشكلة محفوظة حتى مع فرض الاستبراء ، وحاصلها الابتلاء بخروج الحبائل ،

---

(١) باعتبار أن حفص الأعور لم تثبت وثاقته .

(٢) الوسائل ، باب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، حديث ٧ .

وحيث ان الموضع متنجس فبخروجها تتنجس وتوجب سراية النجاسة ، وعلى هذا تكون الرواية مبنية على تنجيس المتنجس .

ويقرب هذا الافتراض الثاني في تفسير الرواية بأمرين : أحدهما : أن المشكلة لو كانت بلحاظ الرطوبة المشتبهة ، لكان المناسب بالامام (ع) تعليم الاستبراء بدلاً عن تلك الطريقة الغريبة . والآخر : أن ظاهر قول السائل : فلا اقدر على الماء ، دخل عدم وجدان الماء في المشكلة ، ولا يتم ذلك إلا على الافتراض الثاني في تفسيرها .

ويمكن دفع الأمر الأول : بأن عدول الإمام (ع) عن تعليم الاستبراء إلى الطريقة الأخرى ، لعله باعتبار شمول فائدتها حتى لحالة من يعلم بأن ما يخرج منه بول ، كما فيمن هو مبتلى بتقاطر البول احياناً .

ويمكن دفع الأمر الثاني : بأن دخل عدم وجدان الماء لعله من أجل أن التطهير بالماء يؤدي نفس المهمة التي يتوسل بماء الريق لادائها ، وعلى أي حال ، فإن كان في ذلك شيء من التقريب للافتراض الثاني للمشكلة ، ففي مقابله قوة ظهور كلام الإمام في كون ماء الريق يوضع على نفس مخرج البول من الذكر ، فإنما يلائم الافتراض الأول للمشكلة ، واما الافتراض الثاني لها ، فيستدعي أن لا يوضع ماء الريق إلا على الموضع الطاهر من الذكر ، لا على مخرج البول ، مع أن التقييد بذلك خلاف ظاهر الرواية جداً ، ولا يؤدي الغرض غالباً ، إذ الغالب في الحبائل أن يحس بها في نفس الموضع المتنجس .

ومنها : رواية سماعة قال : قلت لأبي الحسن موسى (ع) : إني أبول ثم اتمسح بالأحجار فيجيء مني البلل ما يفسد سراويلي قال : ليس به بأس »[1] .

وتقريب الاستدلال : أن المتنجس لو كان منجساً ، لكان في مجموع البلل بأس ، لأن البلل المذكور يوجب حينئذ سراية النجاسة من الموضع المتنجس ،

(١) الوسائل ، باب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، حديث ٤ .

بخلاف ما لو قيل بعدم تنجيس المتنجس ، وحملت الرواية على ما بعد الاستبراء ، إما بمقيد منفصل[1]، إذا فرض اطلاقها ، كما في الاستبصار وبعض نسخ التهذيب ، أو بمقيد متصل ، كما ورد ذلك في الصيغة المنقولة في بعض نسخ التهذيب الأخرى[2].

وقد يعترض على ذلك بعدة وجوه :

الأول : ابراز احتمال أن يكون نظر السائل إلى جهة الحدث وناقضية البلل الخارج للوضوء . وفيه : أنه لو كان النظر إلى ذلك ، لم تكن حاجة لما افترضه الراوي من التمسح بالحجر ، فإن ظاهره دخل ذلك في منظوره ، ودخله إنما يكون بلحاظ الخبث لا الحدث .

الثاني : ابراز احتمال أن يكون نفي البأس بلحاظ الحكم بطهارة موضع البول بالمسح ، فيكون اجنبياً عن محل الكلام . والغريب ، أن السيد الاستاذ ذكر هذه الرواية هنا[3] ، فناقش بابداء احتمال كونها ناظرة إلى مطهرية المسح ، وذكرها في مسائل الاستنجاء[4] دليلاً على مطهرية المسح ، وناقش في ذلك بابداء احتمال كونها ناظرة إلى عدم تنجيس المتنجس ، مع أنه على فرض الاجمال وتساوي الاحتمالين ، تقع الرواية طرفاً للمعارضة مع المجموع المركّب مما دل على تنجيس المتنجس وعدم كفاية المسح في تطهير موضع البول ، ولا بد من

---

(١) من قبيل معتبرة حفص بن البختري ، عن أبي عبد الله (ع) : « في الرجل يبول قال : ينتره ثلاثاً ، ثم إن سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي » . الوسائل ، باب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، حديث ٣ .

(٢) فقدت وردت فيها هكذا : « اني ابول ثم امسح بالأحجار فيجيء مني البلل ما يفسد سراويلي بعد استبرائي ، قال : ليس به بأس » . راجع التهذيب للشيخ الطوسي ، الجزء الأول ، حديث ١٥٠ .

(٣) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٨٦ ـ ٢٨٨ .

(٤) التنقيح تقريراً لبحث الإمام الخوئي ، الجزء الثالث ، ص ٣٨٨ .

ادخالها في الحساب في مقام علاج التعارض .

ولكن التحقيق : أن حملها على مطهرية المسح خلاف الظاهر ، لأن السائل لو كان نظره إلى السؤال عن مطهرية المسح ، لم يكن هناك وجه عرفي لافتراض خروج البلل بمقدار يفسد سراويله ، بل مجرد افتراض أنه بال وتمسح بحجر يكفي لابراز ما يراد الاستعلام عنه ، حيث ان طهارة موضع البول بالمسح وعدمها داخل في محل الابتلاء مباشرة ، فلا معنى للسؤال عن مطهرية المسح لشيء من بدنه ، بلسان أنه لو وقعت عليه رطوبة فهل ينجس أوْلا ؟ فهذا اللسان ظاهر في أن الحيثية المستعلم عنها لا يتم افتراضها إلا بذلك ، فيتعين حمل الرواية بالظهور العرفي على النظر سؤالاً وجواباً إلى تنجيس المتنجس ، بعد الفراغ عن بقاء النجاسة في الموضع الممسوح .

الثالث : المناقشة في سندها بما عن السيد الاستاذ ، من ضعفها بالحكَم بن مسكين ، والهيثم بن أبي مسروق النهدي ، لعدم ثبوت توثيقهما[1] ، مع أنه ينبغي توثيقهما على مبناه ، لورودهما معاً في أسانيد كامل الزيارات[2] ، غير أن ذلك لا يكفي عندنا ، ولكن يمكن مع هذا توثيق الحَكم من مسكين بنقل اكثر الثلاثة عنه[3] .

وأما الهيثم بن أبي مسروق ، فلا يوجد توثيق واضح له ، نعم ذكر الكشي عن حَمْدَويه أنه قال : « لأبي مسروق ابن يقال له الهيثم سمعت أصحابي يذكرونهما كلاهما فاضلان»،[4] والفضل في نفسه وإن كان لا يستلزم التوثيق،

---

(١) التنقيح الجزء الثاني ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٢) فقد وقع الحكم بن مسكين في سند الحديث ٢ من باب ٢٨ من كامل الزيارات وذكر ذلك نفس السيد الخوئي (دام ظله) في معجم الرجال الجزء السادس ص ١٧٩ ووقع الهيثم بن أبي مسروق في سند الحديث ٣ من باب ٧٠ منه .

(٣) فقد روى عنه ابن أبي عمير في الوسائل باب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث ١١ وروى عنه احمد بن محمد بن أبي نصر في الوسائل باب ٣٠ من أبواب نكاح العبيد حديث ٨ .

(٤) تنقيح المقال للمامقاني المجلد الثالث ، ص ٣٠٥ .

لكن لا يجري عليه جميع احكام النجس ، فاذا تنجس الاناء بالولوغ يجب تعفيره ، لكن اذا تنجس اناء آخر بملاقاة هذا الاناء ، أو صب ماء الولوغ في اناء آخر لا يجب فيه التعفير وان كان احوط ، خصوصاً في الفرض الثاني ، وكذا اذا تنجس الثوب بالبول وجب تعدد الغسل ، لكن اذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدد(١) ، وكذا اذا تنجس شيء بغسالة البول بناءاً على نجاسة

ولكن قد يستظهر ذلك في امثال المقام ، فإن تم هذا صح سند الرواية ، وإلا سقطت عن الاعتبار .

وإذا تم بعض ما يستدل به من روايات لنفي تنجيس المتنجس ، وبعض ما يستدل به لاثبات التنجيس ، وقعت المعارضة بين الطائفتين ، فإن كانت دلالة احداها بالاطلاق(١) دون الأخرى ، قيد الاطلاق بالطائفة الأخرى ، ولكن يوجد في كل من الطائفتين ما يكون دلالته على المستدل به عليه بالخصوصية لا بالاطلاق(٢) .

وقد يجمع بحمل الروايات الظاهرة في التنجيس على التنزه والكراهة ، ولكنه لا يلائم بعض تلك الروايات ، كمعتبرة عمار التي تصرح بأن الصلاة في المكان المتنجس مع الرطوبة غير جائزة ، فإن حمل عدم الجواز على مجرد التنزه ليس عرفياً ، والظاهر أن التعارض مستحكم ، فإذا ثبت أن موقف العامة على العموم مطابق لمفاد الطائفة الدالة على عدم تنجيس المتنجس الأول ، كان ذلك مرجّحاً لما دل على التنجيس ، وإلا تعارضت الطائفتان ، وكان المرجع هو الأصول المؤمِّنة .

(١) سراية النجاسة من نجس إلى ملاقيه ، لا تستلزم سراية سائر أحكامه

---

(١) كما في معتبرة حكم بن حكيم المتقدمة .

(٢) كما في معتبرة حنان بن سدير المتقدمة .

الغسالة ، لا يجب فيه التعدد .

إليه ، كوجوب التعفير ، والتعدد ونحو ذلك ، فلا بد من ملاحظة حال تلك الاحكام الاضافية وذلك على مراحل .

الأولى : ملاحظتها بلحاظ دليل ثبوتها ليرى هل له اطلاق للملاقي أو لا ، أما دليل وجوب التعدد في المتنجس بالبول ، فلا اشكال في عدم اطلاقه في نفسه للمتنجس بهذا المتنجس ، لعدم صدق العنوان المأخوذ في موضوع رواياته[1] عليه ، إذ أمر بالتعدد في غسل ما أصابه البول ، ولا يصدق ذلك إلا على المتنجس الأول .

وأما دليل وجوب التعفير[2] ، فعدم شموله للمتنجس بنفس إناء الولوغ واضح ، وأما عدم شموله للاناء الذي صب فيه ماء الولوغ فهو أيضاً مقتضى الجمود على حاق اللفظ ومورده ، حيث ان مورده الاناء الذي شرب منه الكلب ، وهذا العنوان لا يصدق على الاناء الثاني بصب ماء الولوغ فيه ، فلو احتمل عرفاً مدخلية هذا العنوان في الحكم ، لزم الاقتصار على مورده ، نعم إذا ألغي احتمال مدخلية هذا العنوان بمناسبات الحكم والموضوع عرفاً ، وقيل بأن العرف يفهم من الدليل أن مناط الحكم في الاناء تنجسه بماء الولوغ لا بملاقاة الكلب مباشرة ، ولا بصدق عنوان شرب الكلب منه ، أما الأول : فلأن ملاقاة الكلب للاناء لم تفرض في الرواية . وأما الثاني : فلأن هذا عنوان انتزاعي ، وسراية النجاسة لا تكون عرفاً إلا بالملاقاة ، فالمناط المذكور محفوظ في الاناء الثاني أيضاً فيشمله الحكم .

---

(١) من قبيل معتبرة محمد ، عن أحدهما (ع) قال : « سألته عن البول يصيب الثوب ، قال : اغسله مرتين » . الوسائل ، باب ١ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .

(٢) من قبيل رواية الفضل أبي العباس ، عن أبي عبد الله (ع) في حديث أنه سأله عن الكلب فقال : « رجس نجس لا يتوضأ بفضله ، وأصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ، ثم بالماء » . الوسائل للحر العاملي ، باب ٧٠ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .

الثانية : ملاحظته بلحاظ دليل السراية ، بأن يدعى أن المستظهر منه أن السراية ليست من باب التأثير والعلية ، بل من باب الانتشار والتوسع ، فتكون نجاسة المتنجس الجديد عين نجاسة المتنجس الأول ، فيشملها اطلاق الأدلة الواردة في المتنجس الأول .

والصحيح : أن الاستظهار المذكور بلا محصل ، بل وغير نافع أيضاً ، حتى لو تعقلناه ، لأن مجرد كون النجاسة الجديدة انتشاراً للنجاسة الأولى يكفي لاثبات أحكامها لها ، لأن احتمال اختصاص تلك الأحكام بمرتبة معينة من وجود تلك النجاسة موجود عقلاً وعرفاً .

الثالثة : بعد فرض عدم الاطلاق في دليل وجوب التعدد والتعفير ، يلاحظ أنه هل يوجد اطلاق يقتضي كفاية الغسل مرة واحدة أو لا ، سواء تمثل هذا الاطلاق في اطلاقات فوقانية للأوامر بالغسل[1] ، أو في اطلاق في خصوص دليل تطهير المتنجس بالمتنجس ، كما في معتبرة العيص المتقدمة ، حيث قال: يغسل ذكره وفخذيه ، فإن مقتضى اطلاقه كفاية المرة في الذكر والفخذ ، والتقييد بالتعدد في الأول لا يمنع عن التمسك بالاطلاق بلحاظ الفخذ الذي هو متنجس بالمتنجس ، وتتمة الكلام في ذلك تأتي في بحث المطهرات إن شاء الله تعالى .

الرابعة : ملاحظة نفس دليل السراية ليرى انه هل له اطلاق ازماني يقتضي في نفسه بقاء النجاسة ، بحيث يرجع إليه عند الشك في ارتفاعها بالغسلة الواحدة أو لا ، ولا شك في عدم الاطلاق المذكور إذا كان الدليل هو

---

(١) من قبيل معتبرة ابراهيم بن أبي محمود قال : « قلت للرضا (ع) : الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو؟ قال : يغسل ما ظهر منه في وجهه » . الوسائل ، باب ٥ من أبواب النجاسات ، حديث ١ . ورواية محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الكلب يشرب من الاناء قال : اغسل الاناء . . » الوسائل ، باب ١٢ من أبواب النجاسات ، حديث ٣ .

(مسألة ـ ١٢) قد مر انه يشترط في تنجيس الشيء بالملاقاة تأثره ، فعلى هذا لو فرض جسم لا يتأثر بالرطوبة اصلاً ، كما إذا دهن على نحو إذا غمس في الماء لا يتبلل اصلاً ، يمكن أن يقال انه لا يتنجس بالملاقاة ولو مع الرطوبة المسرية ، ويحتمل أن تكون رجل الزنبور والذباب والبق من هذا القبيل[1] .

(مسألة ـ ١٣) الملاقاة في الباطن لا توجب التنجس ، فالنجاسة الخارجة من الانف طاهرة وان لاقت الدم في باطن الانف ،

الاجماع ، بل قد يقال بعدمه في الأدلة اللفظية أيضاً إذا تمت ، لأن ارتكازية وجود المطهر في الجملة ، تكون قرينة على أن النظر في أدلة السراية إلى بيان حدوث النجاسة على نحو تحتاج إلى مطهر ، وليس لها نظر إلى بقائها في موارد الشك في المطهرية .

الخامسة : بعد فرض عدم الاطلاق في دليل السراية أيضاً ، تنتهي النوبة إلى الأصول العملية ، فيرجع إلى استصحاب النجاسة إذا قلنا به في الشبهة الحكمية كما هو الصحيح ، وإلا جرت قاعدة الطهارة لو قيل بشمول دليلها في نفسه لموارد الشك في بقاء النجاسة ، وقد تكرر منا منعُ ذلك[1] ، وأن قاعدة الطهارة لا تشمل موارد الشك في بقاء النجاسة ، بقطع النظر عن حكومة الاستصحاب عليها .

(١) أما الكبرى ، وهي اشتراط السراية بالرطوبة المسرية المؤثرة فقد تقدم تحقيقها ، وأما الصغريات التي ادعي أنها غير واجدة للشرط ، فهذه الدعوى فيها محل اشكال بل منع ، نعم الدهن إذا كان جامداً ومحيطاً بالجسم فهو مانع

---

(١) كما في الجزء الثاني من البحوث ص ٢٠٦ .

نعم لو ادخل فيه شيء من الخارج ولاقى الدم في الباطن ، فالاحوط فيه الاجتناب[1] .

عن أصل الملاقاة كما هو واضح .

(١) وقد تقدم تحقيق الكلام في أنحاء الملاقاة من حيث كون المتلاقيين داخليين معاً، أو كان النجس منهما داخلياً، أو كان الملاقي الطاهر منهما داخلياً ، أو كانا معاً خارجيين وحصلت الملاقاة في الداخل ، فراجع أحكام هذه الأنحاء مفصلاً في الجزء السابق من هذا الشرح[1] .

---

(١) الجزء الثالث من البحوث ص ٣٩ ـ ٤٤ .

فصـــل

يشتـرط في صحة الصـلاة : واجبـة كـانت أو منـدوبـة ، ازالـة النجاسة عن البدن ، حتى الظفر والشعر واللبـاس[١] .

---

(١) لا إشكال في اعتبار الطهارة من الخبث في الصلاة على وجه الاجمال ، نصاً وإجماعاً ، بل ضرورة ، والروايات الدالة على ذلك بشكل وآخـر متواتـرة ، وإنما الكلام في تحقيق جهات :

الجهة الأولى : في أنه هـل يعتبر الـطهارة من كـل أنواع النجـاسات ، أو يختص هذا الحكم ببعضها دون بعض ، قد يقال : بأن الروايات الواردة في مقام بيان اعتبار الطهارة قد جاءت في موارد متفرقة ، ولا يستفاد منها التعميم المذكور إلا بضم الاجماع .

وقـد تصدى السيـد الأستـاذ (دام ظله) ، إلى إثبـات التعميم بـالـدليـل اللفظي[١] ، وذلك بلحاظ عدة روايات :

منهـا : معتبرة زرارة المعـروفـة في بحث الاستصحـاب ، والتي جـاء فيهـا

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٤ .

قال : (قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلّمت أثره . . الخ)[١] .

والاستدلال باطلاق قوله : (أو غيره) ، بناءاً على رجوع الضمير إلى دم الرعاف ، لا إلى كلمة : رعاف ، فإن غير دم الرعاف يشمل سائر النجاسات .

والصحيح : انه لا يمكن الاستدلال بهذا الاطلاق على كل حال ، لأن الكلمة واردة في كلام الراوي في مقام السؤال ، والسؤال لم يكن متجهاً إلى أصل اعتبار الطهارة وحدوده ليكون للسؤال اطلاق لسائر أنواع النجاسات ، بل السائل بعد افتراض الاعتبار ، متجه للاستعلام عن حال الصلاة التي وقعت مع ما لا يجوز من النجاسة ، فلا اطلاق في الكلام من الجهة المبحوث عنها في المقام .

وقد كان الأفضل الاستشهاد من تلك الرواية بفقرة أخرى ، وهي قوله : « تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك » .

وذلك بدعوى : أن قوله : حتى تكون على يقين من طهارتك ، يدل على أن اللازم في الصلاة تحصيل الطهارة بعنوانها ، لا التخلص من هذا النجس بالخصوص أو ذاك .

ومنها : معتبرة زرارة ، عن أبي جعفر (ع) قال : « لا صلاة إلا بطهور ، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار ، بذلك جرت السنة عن رسول الله (ص) ، وأما البول ، فإنه لا بد من غسله »[٢] . وتقريب الاستدلال بها : أن المراد بالطهور في صدرها ما يعم الطهارة الخبثية ، بقرينة الذيل ، فتدل على أن الطهارة على الاطلاق معتبرة .

---

(١) الوسائل ، باب ٧ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ .

(٢) الوسائل للحر العاملي ، باب ٩ من أبواب احكام الخلوة ، حديث ١

ويرد عليه : أن كلمة : (طهور) ، إذا كانت بمعنى المصدر ، أي الطهارة ، تمَّ ما أفيد ، ولكن إذا كانت بمعنى آلة التطهير ، أي أنه لا صلاة إلا بمطهر، كما جاءت بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماءاً طهوراً﴾[1] ، عند من استدل بها على المطهرية ، فلا يستفاد من الرواية اعتبار الطهارة من كل أنواع النجاسات في الصلاة ، وإنما تفيد أن كل مصلٍّ لا بد له من استعمال الماء المطهر ، ويكفي في هذه اللأبدية لزوم التخلص من قذر البول والغائط عند الاستنجاء .

ومما يشهد على أن كلمة طهور في الرواية بهذا المعنى ، ما ورد في ذيل الحديث من قوله : « ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار » ، فإن المجزي لا بد من مجز عنه ، وليس هو الطهارة ، لأن الأحجار لا تجزي عنها ، وإنما تحققها ، بل هو الماء المطهر ، فإن الأحجار تجزي عنه ، وهذا يعني أن قوله في صدر الحديث : « لا صلاة إلا بطهور » ، بمعنى لا صلاة إلا باستعمال ماء مطهر .

ومنها : ما دل من الروايات على العفو عن النجاسة في اللباس إذا كان مما لا تتم به الصلاة وحده ، حيث تدل بالمفهوم على عدم جواز النجاسة مطلقاً في غير ذلك .

وهذا أيضاً لا يخلو من اشكال ، لأن بعض روايات تلك المسألة ساقطة سنداً ، كمرسلة حماد بن عثمان[2] ، وبعضها وإن تم سنده ، إلا أن لسانه لسان الاستثناء من دليل المانعية ، ومتمحض في بيان المستثنى وليس متعرضاً للمستثنى منه مباشرة ليتمسك باطلاقه من هذه الناحية ، كما في معتبرة زرارة[3] ، عن أحدهما (ع) ، فلاحظ . وتتمة الكلام في روايات تلك المسألة وتحقيقها تأتي في محله .

---

(١) الفرقان / ٤٨ .

(٢) و(٣) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣١ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ ـ ١ .

ومنها : حديث : « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة »[1] ، حيث ذكر الطهور في الخمسة وهو يشمل الطهارة الخبثية باطلاقه ، ثم استشكل في هذا الاطلاق ، لأن ظاهر ذيل الحديث أن الخمسة مما فرض في الكتاب ، والطهارة الخبثية لم تفرض في الكتاب .

ويرد على التمسك باطلاق الطهور : ان حديث : لا تعاد ، ليس بنفسه من أدلة الجزئية أو الشرطية ليتمسك باطلاقه من هذه الناحية ، وإنما هو ناظر إليها ووارد بعد افتراضها في مقام التمييز بين ما يكون الاخلال به نسياناً أو جهلاً موجباً للبطلان ، وما لا يكون كذلك ، ولهذا كانت له الحكومة على تلك الأدلة .

فكل هذه الوجوه لاثبات التعميم غير تامة ، فلا بد من الرجوع إلى وجوه أخرى ، وبالامكان أن نذكر الوجوه التالية في المقام لاثبات التعميم ، فإن لم تتم جميعاً فبعضها تام .

فمنها : معتبرة عمار السابقة التي جاء فيها : « إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك . . » إلى أن يقول : « وإن كان غير الشمس اصابه حتى ييبس فإنه لا يجوز ذلك » ، أي الصلاة عليه مع رطوبة في البدن توجب السراية .

وتقريب الاستدلال بها واضح ، حيث يستفاد منها ان الموضع القذر بالبول أو غيره من القذارات ، لا يجوز الصلاة عليه مع وجود الرطوبة المسرية تحفظاً على الطهارة المعتبرة في الصلاة ، وهذا يدل باطلاقه على عدم جواز الصلاة مع نجاسة البدن مهما كان سببها ، ويشمل النجاسة السارية من المتنجس أيضاً لأنها مورد الرواية ، فهذه الرواية أحسن وجه لاثبات التعميم المطلوب .

---

(١) كما ورد في معتبرة زرارة المذكورة في الوسائل ، باب ٣ من أبواب الوضوء ، حديث ٨ .

ومنها : رواية خَيْرَانَ الخادم التي جاء فيها : « كتبت إلى الرجل (ع) أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلّى فيه أم لا ، فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه . . » ، إلى أن يقول فيها الامام (ع) : « لا تصلِّ فيه فإنه رجس »[1] .

والاستدلال بالفقرة الأخيرة منها ، حيث انه علل الحكم بالمنع بأنه رجس ، ومقتضى قانون التعليل ، استفادة كبرى مانعية كل نجس في الصلاة .

ولكن يشكل ، مضافاً إلى ضعف السند بسهل ، أن الرجس مرتبة شديدة من الخباثة لا تطلق على كل متنجس ، فلا يستفاد المطلوب من كبرى التعليل .

ومنها : معتبرة علي بن جعفر السابقة قال : « سألته عن البواري يبل قصبها بماء قذر ، أيصلى عليه ؟ قال : إذا يبست فلا بأس » .

بناءاً على أن النظر في البأس إلى محذور السراية لا السجود على النجس ، فيدل على أن سراية النجاسة إلى البدن أو الثوب محذور في الصلاة ، ولما كان عنوان القذر يشمل ما تقذر بأي عين من الأعيان النجسة ، ثبت التعميم المطلوب .

ومنها : معتبرة العلا ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى أن يغسله . . الخ »[2] .

والاستدلال بها مبني على دعوى أن الظاهر من عبارة السائل ، أن المركوز في ذهنه أن النجاسة بعنوانها لا بما هي نجاسة من هذا بالخصوص أو من ذاك مانعة عن الصلاة ، وسكوت الامام عن ذلك يدل على إمضاء هذا الارتكاز فيدل على التعميم .

---

(١) الوسائل ، باب ١٣ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ .
(٢) الوسائل ، باب ٤٢ من أبواب النجاسات ، حديث ٣ .

وفيه : أن استفادة كون المركوز لدى السائل مانعية النجاسة بنحو الموجبة الكلية من اطلاق كلامه محل اشكال ، لأنه لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية ، وإنما كان السائل والمسؤول قد فرغا عن مانعية النجاسة ، واتجها إلى حال نسيان تلك النجاسة المانعة .

ومنها : معتبرة عبد الله بن سنان قال : « سأل أبي أبا عبد الله (ع) وأنا حاضر ، إني اعير الذمي ثوبي » ، إلى أن يقول الامام (ع) : « حتى تستيقن أنه نَجَّسه »(1) .

فإنه يدل بمفهوم الغاية ، انه إذا استيقنت بالنجاسة فلا تصلِّ فيه ، واطلاقه شامل لكل أنواع النجاسة ، ولا اشكال في صحة هذا الاشعار ، ولكن الدلالة قد يتأمل فيها بدعوى : أن الرواية مسوقة لبيان حكم الشك ومدى إمارية حيازة الكتابي للثوب على النجاسة ، وليست في مقام البيان من ناحية أصل الحكم الواقعي في المانعية ، ليتمسك باطلاقها من هذه الناحية .

ومنها : معتبرة عمار ، في الرجل إذا قص أظفاره بالحديد ، أو جز شعره ، أو حلق قفاه ، فإن عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلي ، سُئِلَ : فإن صلّى ولم يمسح من ذلك بالماء ، قال : يعيد الصلاة لأن الحديد نجس . . . »(2) .

والاستدلال بالكبرى المقدرة في التعليل ، حيث صرح فيه بالصغرى ، وقدرت الكبرى وهي أن كل نجس يجب الاجتناب عنه في الصلاة ، وهذه الرواية أحسن حالاً من رواية خَيْرَان ، إذ الموضوع في الكبرى النجس لا الرجس ، وأما تطبيق الكبرى على الحديد ، فهو إما جِدّي ، وإما عِنائي ، وإما صوري ، وعلى كل حال ، فلا موجب لرفع اليد عن دلالة الكبرى على

---

(1) الوسائل ، باب ٧٤ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .

(2) الوسائل ، باب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء ، حديث ٥ .

المطلوب ، ما على الأول فواضح ، وأما على الأخيرين ، فلأن تطبيق كبرى لزومية جِدّية على فرد عنائي أو صوري لا يضر بظهورها في اللزوم والجِدّية .

ومثل هذه الرواية ، رواية موسى بن اكيل النميري أيضاً ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « . . . لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد فإنه نجس ممسوخ »[1] .

لكن هناك فارقان : أحدهما : أن رواية عمار تامة سنداً وهذه ضعيفة بالارسال ، والآخر : أن التعليل في هذه الرواية ورد فيه قيد زائد وهو أنه ممسوخ ، فلا بد اما من القول بأن عطف الممسوخ على النجس ، من باب عطف ملاك على ملاك ، أو الالتزام بالتعميم في حدود اجتماع الصفتين ، فلا يفيد المطلوب .

ومنها : التمسك بنفس الروايات المتفرقة الواردة في المواضع الخاصة[2] ، فإنها بعد

---

(١) الوسائل ، باب ٣٢ من أبواب لباس المصلي ، حديث ٦ .

(٢) وهي ثلاث طوائف : الأولى : تدل على عدم جواز الصلاة في الثوب المتنجس ، ووردت في البول والعذرة والمني والدم والخنزير والخمر والكافر ـ على القول بنجاسته ـ فمثلاً في البول والمني ، معتبرة محمد بن مسلم : (الوسائل ، باب ١٦ من ابواب النجاسات ، حديث ٢) وفي العذرة ، معتبرة عبد الرحمان بن أبي عبد الله : (الوسائل ، باب ٤٠ من ابواب النجاسات ، حديث ٥) ، وفي الدم ، معتبرة سماعة : (الوسائل ، باب ٤٢ من ابواب النجاسات ، حديث ٥) وفي الخنزير ، معتبرة علي بن جعفر : (الوسائل ، باب ١٣ من ابواب النجاسات ، حديث ١) وفي الخمر ، معتبرة علي بن مهزيار : (الوسائل ، باب ٣٨ من ابواب النجاسات ، حديث٢) وفي الكافر ، معتبرة علي بن جعفر : (الوسائل ، باب ١٤ من ابواب النجاسات ، حديث١٠) والثانية : تأمر بغسل ما يصيبه النجس من دون ذكر الصلاة ، فلتتميم الاستدلال بها على شرطية الطهارة في الصلاة ، لا بد من اضافة المطلب الذي ذكره السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ ، ووردت في الميتة والكلب وعرق الجلّال ، فمثلاً في الميتة ، معتبرة الحلبي : (الوسائل ، باب ٣٤ من ابواب النجاسات ، حديث ٢) وفي الكلب ، معتبرة الفضل ابي العباس : (الوسائل ، باب ١٢ من ابواب النجاسات ، حديث ١) ، وفي عرق الجلال ، معتبرة هشام بن سالم : (الوسائل ، باب ١٥ من ابواب النجاسات ، حديث١) . وقد يتوهم ورود روايات في

جمعها وضم بعضها إلى بعض ، نلاحظ انها تستوعب كل النجاسات العشر المعروفة ، وكذلك المتنجس ، بحيث لا يبقى بعد ذلك ما هو خال من الدليل .

غير ان هذا موقوف على التسليم بمطلب : وهو ان الامر بغسل الثياب واللباس ظاهر عرفاً في اعتبار تطهيرها في الصلاة ، لان مجرد نجاستها بما هي حكم وضعي ، لا معنى لها عرفاً ولا موجب للاهتمام بازالتها وغسل الثوب منها ، فالامر بالغسل ، وان كان ارشاداً إلى النجاسة ، ولكنه ظاهر عرفاً في ان النجاسة محذور يهتم بازالته بالغسل ، والمحذور المتبادر في باب الطعام هو الاكل ، والمحذور المتبادر في مثل الثياب هو الاستعمال فيما هو مشروط بالطهارة ، فباعمال هذه النكتة العرفية في روايات الباب ، نستطيع الحصول على اطلاق اعتبار الطهارة من كل انواع النجاسات ، إما بلسان النهي عن الصلاة في النجس ،أو بلسان الامر بغسل الثوب المتنجس .

ومنها : التمسك بما دل على عدم جواز الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب الناشئة من ملاقاة المتنجس ببعض الاعيان النجسة ، بدعوى ان ذلك يدل بالاولوية العرفية على مانعية نجاسة البدن أو الثوب الناشئة من ملاقاة اي عين من الاعيان النجسة ، إذ لا يحتمل عرفاً كون المتنجس بعين نجسة اشد من عين اخرى من الأعيان النجسة ، لارتكازية كون النجس العيني اشد من النجس العرضي ، ومثال ذلك ، معتبرة علي بن جعفر : « انه سأل اخاه موسى بن

= الميتة والكلب تدرجها في الطائفة الاولى ، وهي رواية ابي القاسم الصيقل وولده : (الوسائل ، باب ٣٨ من ابواب ما يكتسب به ، حديث ٤ ، ورواية قاسم الصيقل : (الوسائل ، باب ٣٤ من ابواب النجاسات ، حديث ٤) ومعتبرة علي بن جعفر : (الوسائل ، باب ٣٣ من ابواب النجاسات ،حديث ٣) ، ولكن الاوليتين ضعيفتان بأبي القاسم الصيقل وولده القاسم وغيره ، والثالثة غير تامة دلالة ، لانها اعتبرت الكلب مثل الفارة التي يعلم بعدم وجوب غسل الثوب الذي تصيبه ، والطائفة الثالثة تدل على عدم جواز الصلاة عند تنجس البدن ، ووردت في المتنجس ، وتمثلها معتبرة عمار : (الوسائل ، باب ٢٩ من ابواب النجاسات ، حديث ٤) وبضم دعوى الملازمة بين اشتراط الطهارة في الثوب والبدن ـ لعدم التفكيك بينهما فقهياً ـ ، يتم العموم في كليهما .

جعفر (ع) عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة أيصلي فيهماإذا جفا ؟ قال : نعم »(١) ، بناءاً على دلالتها بالمفهوم على عدم جواز الصلاة في مكان يغتسل فيه من الجنابة مع عدم الجفاف من اجل محذور السراية ، فإن النجاسة التي يترقب سرايتها مسببة عن ماء الغسالة المتنجس ، فاذا كانت هذه مانعة عن الصلاة ، فهم بالاولوية العرفية بضم الارتكاز المشار اليه ، ان النجاسة الناشئة من ملاقاة عين النجس مانعة ايضاً مطلقاً .

هذا إذا لم نقل بان خصوصية كون النجاسة في الثوب ناشئة من ملاقاة هذه العين أو تلك ، ملغية من اول الامر بالارتكاز العرفي ، القاضي بمناسبات الحكم والموضوع ، بان تمام الموضوع للحكم ذات النجاسة بلا دخل للخصوصيات المذكورة ، وانها مجرد مورد .

الجهة الثانية : في أن الطهارة هل هي معتبرة في مطلق البدن بنحو يشمل حتى مثل الشعر ، وفي مطلق اللباس الا ما خرج بدليل .

ومن المعلوم ان اصل اعتبارها في البدن واللباس معلوم من النصوص ، لانها القدر المتيقن في الجملة ، وانما الكلام في تحصيل اطلاق في البدن بنحو يثبت به اعتبارها في الشعر أيضاً ، المعدود من توابع البدن ، وتحصيل اطلاق مماثل في اللباس ، وبهذا الصدد يمكن ذكر الوجوه التالية :

منها : معتبرة زرارة قال : « .. تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك .. »(٢) . وقد اضيفت الطهارة هنا إلى نفس المصلي ، وظاهر ذلك ، اعتبار طهارة المصلي ، وطبق ذلك على طهارة الثوب ، فمن هنا يعلم ان اضافة الطهارة إلى المصلي بعناية ، تشمل توابعه ايضاً

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٣٠ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .
(٢) الوسائل ، باب ٧ من ابواب النجاسات ، حديث ٢ .

وما كان من قبيل الثوب، ومقتضى ذلك إطلاقها لطهارة الشعر والظفر ايضاً، لانها طهارة للمصلي بهذه العناية بلا اشكال ، فيتم الاستدلال بالرواية ، لو لم نقل بان التمسك باطلاقها من ناحية سعة دائرة الاعتبار الواقعي للطهارة متعذر ، لانها ليست في مقام البيان من هذه الناحية ، بل في مقام بيان مقدار ما يتنجز من التكليف في مورد الشك والتردد .

ومنها : رواية خيران الخادم المتقدمة ، حيث ورد فيها النهي عن الصلاة في الثوب الذي اصابه لحم الخنزير قائلاً : « لا تصل فيه فانه رجس » . ومقتضى قانون التعليل ، اقتناص كبرى عدم جواز الصلاة في الرجس ، وبالغاء خصوصية الثوب ، يتعدى إلى كل ما يكون من اللباس ظرفاً للمصلي وملبوساً له ولو بلحاظ جزء من بدنه ، ولا فرق في ذلك بين ان نحمل قوله : لا تصل فيه ، على ملاحظة الثوب ظرفاً للمصلي ، او ظرفاً للفعل ، باسراء ظرف الفاعل إلى الفعل نفسه ، غير ان الرواية ضعيفة السند .

ومنها : رواية النميزي المتقدمة عن أبي عبد الله (ع) : « لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ » . والكلام فيه كما في الرواية السابقة ، مع مزية هنا وهي ان الحديد لا تتخذ منه الثياب عادة ، بل السيف والخاتم ونحو ذلك ، فالكبرى المقتنصة بقانون التعليل يكون لها اطلاق يشمل مثل ذلك أيضاً ، غير ان الرواية ضعيفة سنداً كما تقدم .

ومنها : معتبرة عمار المتقدمة الواردة في الارض القذرة ، فقد جاء فيها : « وان كانت رجلك رطبة وجبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر ، فلا تصل على ذلك الموضع » .

وذلك بالتمسك باطلاق قوله : « أو غير ذلك منك » ، فان (من) هنا ، إن كان يراد بها البعض والجزء الحقيقي ، ففي العبارة اطلاق يشمل حتى الشعر والظفر فانه من الانسان حقيقة ، وان لم يشمل الثياب ، وان اريد بها ما يكون

من الانسان ولو بلحاظ شؤونـه المعتبرة عرفاً بمثابة الجزء منه ، فالاطلاق يشمل اللباس ايضاً .

وبما ذكرناه ، يظهر ان استفادة الاطلاق للشعر لا تتوقف على دعوى كونـه جزءاً من الجسد كما قيل ، بل يكفي صدق كونه من الانسان على ما عرفت .

ومنها : معتبرة ابن الحجاج ، إذ جاء فيها قولـه : « يغسل مـا استبان انـه قـد أصـابـه ، وينضـح مـا يشـك فيـه من جسـده وثيـابـه ، وينشف قبـل أن يتـوضأ »[1] . فـان الامر بـالنضح وان كـان تنزيهياً ، ولكنه يكشف بـالـدلالـة الالتـزامية العـرفية عن ان الجسـد والثياب مصب لاعتبـار الـطهـارة ولهـذا أمـر بالنضح تنزهاً في حالة الشك .

وقـد استدل بـاطلاق كلمـة : الجسد ، للشمـول للشعـر ونحـوه ، وهـو غريب ، فان الشعر ليس من الجسد ولهذا لا يشمل جسـد الميت أو غسل جسـد الجنب على مس شعر الميت أو غسل شعر الجنب ، والاولى الاستـدلال بكلمة : ثيـاب ، حيث جـاءت بصيغـة الجمـع ، عـلى أن المقصـود مـطلق الالبسـة لا خصوص الثوب الكامل الذي يحيط بكامل الجسد ، لعدم تعارف استعمال ثياب عديدة منه ، وإذا ثبت الاطلاق لمطلق اللباس ، ثبت في مثـل الشعر بـالاولويـة العرفية .

ومنهـا : روايـة وهب بن وهب ، عن جعفـر بن محمـد ، ان عليـاً (ع) قال : « السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم تر فيه دماً »[2] ، فانها تعتبر الـطهارة في السيف مع انه لباس من المرتبـة الثانيـة ، فيدل ذلـك على اعتبـار الطهـارة في مطلق اللباس ولو لم يكن من قبيل الرداء .

وهـذا بتوقف عـلى الغاء خصـوصية السيف بـان يقال : ان التنـزيل ليس

---

(١) الوسائل ، باب ٣٧ من ابواب النجاسات ، حديث ٢ .

(٢) الوسائل للحر العاملي ، باب ٨٣ من ابواب النجاسات ، حديث ٣ .

تعبدياً ليقال بعدم التعـدي عن مورده ، بـل هو في مقـام توسعـه دائرة مـوضوع الاعتبار وتحديده ، فالعرف يفهم منه ان المـوضوع لاعتبـار الطهـارة هو العنـوان الجامع بين السيف والرداء ، وهو مطلق اللبـاس ، ولكن الروايـة ضعيفة سنـداً بوهب بن وهب .

وقد تحصل مما تقدم ، انه يوجد اطلاق لفظي يدل على اعتبار الـطهارة في البدن حتى لمثل الشعر والظفر منه ، واما بالنسبة إلى اللباس ، فالقدر المتيقن من اطلاقات الباب ما يتلبس بـه المكلف ولو بجـزء من بدنـه على جـد تلبس البدن بالثوب ، فيعتبر الطهارة فيه الا ما يخرج بدليل .

الجهة الثالثة : بعد فرض اعتبار الطهارة في الصلاة ، يبحث عن كيفيته ، وهل هو بنحو شرطية الطهارة ، او بنحو مانعية النجاسة ، والكلام في ذلك يقـع في مقامات .

المقام الأول : في تعقل الفرق ثبوتاً بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة ، وتحقيق ذلـك : ان الطهـارة اما ان تكـون امراً وجـودياً مقـابلاً للنجـاسة تقـابل التضاد، أو امراً ثبوتياً منتزعاً بلحـاظ عدم النجـاسة، أو أمـراً عدميـاً محضاً هـو نفس عدم النجاسـة ، فيكون التقـابل بـين الطهـارة والنجاسـة من قبيل السلب والايجاب .

فاذا بني على الاول ، أو الثاني ، كان الفرق بين مانعية النجـاسة وشـرطية الطهارة واضحاً ، لان الأولى : مردها إلى اخذ عدمها قيـداً ، والثانيـة : مردهـا إلى اخذ ثبوتها شرطاً ، وأما عـلى الثالث : فقـد يقال : بعـدم تعقل الفـرق بين المانعية والشرطية ، اذ كلاهما يرجع إلى تقييد المأمـور به بعـدم النجاسـة ، ولكن مع هذا يمكن افتراض بعض الوجـوه للشرطيـة في مقابـل المانعيـة ، من قبيل ان يكـون الشرط هـو استعمال الـطهور لا الـطهارة المسببـة ، من قبيل مـا يقال في الـوضوء : ان الشـرط نفس افعال الـوضـوء لا امـر مسبب عنـه ، او ان تكـون

الشـرطية بمعنى اعتبـار العدم النعتي للنجـاسـة ، والمـانعيـة بمعنى اعتبـار العـدم المحمولي لها .

المقام الثاني : في تعيين ما هو المستظهر من الادلة من الشرطية أو المانعية ، والتحقيق : ان هناك عدد من الروايات يمكن ان تستفاد منها مـانعية النجـاسة ، وهناك عدد آخر منها يمكن ان تستفاد منها شرطية الطهارة .

أما ما قد يدل على مانعية النجاسـة ، فبالامكـان تقسيمه إلى طـوائف من الروايات :

الطائفة الأولى: ما انيط فيه البطلان بالنجاسة، وقد يحتمل لـذلك بـرواية الحسن بن زياد قال : « سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجـل يبول فيصيب بعض جسده (فخذه) قدر نكتة من بوله فيصلي ، ثم يذكر بعد انـه لم يغسله ، قال : يغسله ويعيد صلاته »[1] . وهناك روايات اخرى في هذا السياق ، غـير ان هذه الـروايات لم ينط فيهـا البطلان بـالنجـاسـة في كـلام الإمـام ، وانمـا هي المـورد المفروض في كلام السائل ، فالأولى التمثيل لذلك بمثل معتبرة محمد بـن مسلم ، عن أبي عبـد الله (ع) قال : « ذكـر المني وشدده وجعله اشـد من البـول ، ثم قـال : ان رأيت المني قبـل او بعـد مـا تـدخـل في الصـلاة فعليـك إعـادة الصلاة . . . »[2]

وتحقيق الحال في هذه الطائفة : ان هذه الروايات قد انيـط فيها البـطلان بوجدان عين النجس في الثوب أو البدن ، وبعد الفراغ عن ان وجدانـه بعنوانـه ليس هو المحذور المنظور ، ولهذا قد يقال بجواز حمل النجس مع الجفاف وعـدم السراية ، يعلم ان المحذور هو ما يترتب عـلى ذلك ، ومن الـواضح انـه يترتب عليه النجاسة الحكمية وارتفاع الطهارة الحكمية ، فكـما قد يكـون بلحاظ الاول

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ١٩ من ابواب النجاسات ، حديث ٢ .
(٢) الوسائل ، باب ١٦ من ابواب النجاسات ، حديث ٢ .

فيناسب المانعية ، كذلك قد يكون بلحاظ الثاني فيناسب الشرطية .

الطائفة الثانية : ما دل على إناطة البطلان والاعادة بوجود النجاسة الحكمية لا العينية ، وظاهره حينئذ المانعية ، من قبيل معتبرة علي بن مهزيار المتقدمة وفيها : « من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة الا ما كان في وقت » ، ولا يرد هنا ما تقدم من الايراد في الطائفة الأولى ، لأن الاناطة هنا بالنجاسة الحكمية .

الطائفة الثالثة : ما دل على استثناء بعض النجاسات العينية كدم الجروح[1] . والدم القليل[2] ، بعد استظهار ان العفو المجعول يختص بفرض عدم تنجس الموضع بسبب آخر ، وإلا فلا عفو ، فان جعل العضو حيثياً وبلحاظ النجاسة الدمية فقط امر عرفي مفهوم ، بناءاً على المانعية لانحلالها ، وان كان سلبها عن بعض النجاسات دون بعض ، واما بناءاً على الشرطية ، فالتبعيض المذكور غير عرفي ، إذ ليس هناك الا طهارة واحدة والمفروض عدم اعتبارها ، لجواز الصلاة في الدم النجس ، ومعه لا يبقى وجه للمنع عن فرض النجاسة في الموضع بملاك آخر ، اللهم الا ان يتصور تعدد الطهارات بعدد النجاسات ، ففي مقابل كل نجاسة طهارة مقابلة لها ، ويكون الشرط مجموع الطهارات عدا ما استثني .

الطائفة الرابعة : ما ورد بلسان النهي عن الصلاة في الثوب المتنجس ، فانه لا اشكال في كونه انسب بالمانعية منه بالشرطية ، من قبيل رواية خيران الخادم المتقدمة ، والتي ورد فيها النهي عن الصلاة في ثوب أصابه الخمر لانه

---

(١) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم ، عن احدهما (ع) قال : « سألته عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلي ؟ فقال : يصلي وان كانت الدماء تسيل » . الوسائل ، باب ٢٢ من ابواب النجاسات حديث ٤ .

(٢) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم : « قلت له : الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلاة قال : . . . وما كان اقل من ذلك (اي من الدرهم) فليس بشيء . . » الوسائل ، باب ٢٠ من ابواب النجاسات ، حديث ٦ .

رجس ، غير انها ضعيفة السند . ومعتبرة عمار : « . . . ولا تصل في ثوب قد اصابه خمر أو سكر حتى تغسله»[١]، فإن ظاهر النهي فيها ان النجاسة الناتجة من المسكر هي المانعة في الصلاة . ولا يرد هنا ما اوردناه على الطائفة الثانية ، لانه لم يفرض فيها وجود المسكر بالفعل . ومثلها ايضاً معتبرة عبد الله ابن سنان[٢] المستدل بها على الاستصحاب ، حيث تدل بمفهوم الغاية على انه لا تجوز الصلاة فيه اذا استيقنت انه نجسه ، وهذا ظاهر في مانعية النجاسة الحكمية .

ويلحق بهذه الطائفة ، معتبرة بكير ، قال : سئل أبو جعفر وأبو عبد الله (ع) فقيل لهما : انا نشتري ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها ، انصلي فيها قبل ان نغسلها ؟ فقالا نعم لابأس ، ان الله انما حرم اكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه »[٣] . وهي مما يستدل بها على طهارة الخمر ، والمقصود الان الاستدلال بها على ان الاعتبار في المقام على نحو المانعية ، لان النفي فيها جاء بلسان انه ليس بحرام ، وهو يعني ان ما كان يترقب هو حرمة الصلاة فيه باعتبار نجاسته ، ومرد هذه الحرمة إلى المانعية .

واما ما قد يستدل به لشرطية الطهارة ، فعدة روايات :

منها : ما دل على انه لا صلاة الا بطهور[٤] . ويشكل :

أولاً : باحتمال ارادة اداة التطهير من الطهور بمعنى الماء ، فيدل على لزوم

---

(١) الوسائل ، باب ٣٨ من ابواب النجاسات ، حديث ٧ .

(٢) وهي انه قال : « سال أبي ابا عبد الله (ع) وانا حاضر : اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه ؟ فقال ابو عبد الله (ع) : صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك ، فانك اعرته اياه وهو طاهر ، ولم تستيقن انه نجسه ، فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه » . الوسائل ، باب ٧٤ من ابواب النجاسات ، حديث ١ .

(٣) الوسائل ، باب ٣٨ من ابواب النجاسات ، حديث ١٣ .

(٤) كما في معتبرة زرارة المذكورة في الوسائل ، باب ١ من ابواب الوضوء ، حديث ١ .

استعمال الماء وهو يلائم استعماله لتوفير الشرط او لازالة المانع .

وثانياً : باحتمال ارادة الطهارة الحدثية ، ولا معنى للتمسك بالاطلاق لشمول كلتا الطهارتين ، لان الاطلاق الشمولي انما يجري في موضوع القضية ، ولهذا لوقيل : لا صلاة الا بذكر ، لا يتمسك باطلاق الذكر لاثبات وجوب كل انواع الذكر .

ومنها : معتبرة زرارة المتقدمة التي جاء فيها نفس التعبير مع زيادة قوله : « ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار . . » ، بدعوى ان ذيلها قرينة على ان الملحوظ الطهور فيها الطهارة الخبثية ، فتكون أوضح دلالة من غير المذيل بهذا الذيل .

ويرد عليه : أن الذيل قرينة على أن المراد بالطهور الماء ، لأن الأحجار إنما تجزي عنه لا عن الطهارة ، فيكون مفادها لزوم استعمال الماء وهو لا يعين الشرطية كما تقدم . فإن قيل : لتكن الشرطية بمعنى اشتراط استعمال الماء كما يقال ذلك في باب الطهارة الحدثية . كان الجواب : ان الطهارة من الخبث لما كانت مسبباً عرفياً للغسل بخلاف الطهارة الحدثية ، وكان استعمال الماء في نظر العرف مقدمة لتحصيل ذلك المسبب ، كان حمل الأمر باستعمال الماء في مورد الخبث على شرطية نفس الاستعمال بعنوانه ، على خلاف الارتكاز العرفي ، بخلافه في مورد الحدث .

ومنها : معتبرة زرارة قال : « سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلى فيه ، فقال : إذا جففته الشمس فصلِّ عليه فهو طاهر »[1] ، حيث انيط جواز الصلاة بالطهارة بعنوانها ، وهذا إنما يتم لو سلّم تكفل هذه الرواية شرطية مكان المصلي بالطهارة ، وقيل بعدم إمكان التفكيك بين المكان واللباس والبدن في كيفية الاعتبار ، وأما إذا لم يُبْنَ على لزوم

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٢٩ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .

الطهارة في مكان المصلي ، فلا بد من حمل الرواية على النظر إلى محذور السراية ولا يتم الاستدلال .

ومنها : معتبرة زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : « . . . فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي وقد ذكّاه الذبح . . . »(١) . بتقريب ظهور الجملتين المتعاطفتين في وجود شرطين ، فلا بد من حمل قوله : « إذا علمت أنه ذكي » ، على الطيب والطهارة ليكون مغايراً لمفاد الجملة الثانية ، فيدل على اعتبار الطهارة بعنوانها .

ويرد عليه : أن هذا مبني على اشتمال الرواية على أداة العطف بين الجملتين كما في الوسائل ، بخلاف ما إذا بني على عدم وجود هذه الأداة ـ كما هو الظاهر ، لخلو الرواية منها في الكافي(٢) ، والتهذيب(٣) ، والاستبصار(٤) ، جميعاً ـ فإن الظاهر حينئذ ، أو من المحتمل عرفاً ، أن تكون الجملة الثانية تفسيراً للجملة الأولى .

ومنها : معتبرة زرارة التي جاء فيها : « تغسل ولا تعيد الصلاة ، قلت لم ذلك ؟ قال : لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً »(٥) ، فإن قوله : « لأنك كنت على يقين من طهارتك » ، تعليلاً لصحة الصلاة ، ظاهر في إناطة الصحة بالطهارة بعنوانها ، وهو معنى الشرطية ، ولعل هذا أوضح ما يستدل به على الشرطية .

وعلى الرغم من وجود دلالات من هذا القبيل على الشرطية أو المانعية ،

(١) الوسائل ، باب ٢ من أبواب لباس المصلي ، حديث ١ .
(٢) الكافي للكليني الجزء الثالث ، ص ٣٩٧ .
(٣) التهذيب للطوسي الجزء الثاني ، حديث ٨١٨ .
(٤) الاستبصار للطوسي ، الجزء الأول ، حديث ١٤٥٤ .
(٥) الوسائل ، باب ٣٧ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .

يشكل التعويل عليها ، لشدة التصاق عدم النجاسة بالطهارة ، وكون ابراز كل واحد منها في مقام التعبير عن الشرطية أو المانعية امراً عرفياً .

وإذا لم تتم في الروايات دلالة على أحد الوجهين ، تعيّن الرجوع إلى الأصول العملية ، فيقال : يوجد علم اجمالي بالشرطية أو المانعية ، فإن كان لأحدهما أثر زائد على الآخر بخلاف العكس ، أمكن إجراء البراءة عن موضوع الأثر الزائد ، ولا يعارض بالبراءة عن الطرف الآخر للعلم الاجمالي ، إذ لا أثر زائد له ، والأثر المشترك معلوم وجداناً ، وهذا ما سيتضح عند بيان الثمرة .

المقام الثالث : في الثمرة بين الشرطية والمانعية مع وضوح وجود أثر مشترك وهو بطلان الصلاة في النجاسة . فقد يقال : بأن للشرطية كلفة زائدة تظهر في حالتين، إحداهما: ما إذا شك في النجاسة الذاتية لشيء من أول الأمر ، بناءاً على عدم جريان قاعدة الطهارة في أمثال ذلك ، كما تقدم مراراً[1] ، فإنه بناءاً على شرطية الطهارة ، يتعذر إحراز الشرط ، وبناءاً على مانعية النجاسة ، يمكن استصحاب عدمها الأزلي وتصح الصلاة حينئذ .

والحالة الأخرى : ما إذا علم إجمالاً بنجاسة ثوب أو تراب بنحو سقطت أصالة الطهارة في الطرفين ، فإنه بناءاً على الشرطية لا مصحح للصلاة في ذلك الثوب ، لعدم إحراز الشرط ، وأما بناءاً على المانعية وكون موضوعها انحلالياً ، بمعنى أن كل ثوب نجس مثلاً فرد من موضوع المانعية ، فتجري البراءة عن مانعية هذا الثوب المشكوك ، ولا توجد براءة معارضة في الطرف الآخر .

الجهة الرابعة : أنه بعد الفراغ عن اعتبار الطهارة في الصلاة واجبة كانت أو مندوبة ، بمقتضى الاطلاق في أدلة الاعتبار الشامل للصلاة المستحبة أيضاً ، يقع الكلام في اعتبار الطهارة في ملحقات الصلاة ، ونريد بها صلاة الاحتياط ، وسجود السهو ، والأجزاء المنسية من الصلاة التي تقضى بعدها .

---

(١) تقدم في الجزء الثاني من هذه البحوث ص ١٩٩ .

أما صلاة الاحتياط فاعتبار الطهارة فيها واضح ، سواء قيل بأنها مكملة لأصل الصلاة على فرض النقصان ، أو قيل بأنها صلاة مستقلة على كل حال مرددة بين الوجوب والاستحباب، إذ على الأول كما هو ظاهر، يكفي دليل اشتراط الطهارة في الصلاة المراد تكميلها للالزام بذلك ، وعلى الثاني يتمسك باطلاق أدلة اعتبار الطهارة في الصلاة الشامل لصلاة الاحتياط باعتبارها نوعاً من الصلاة .

وأما سجود السهو ، فبعد البناء على كون موضعه بعد التسليم ، لا دليل على اعتبار الطهارة فيه ، إلا إذا استفيد من دليله(١) كونه جزءاً من الصلاة ، أو استفيد من منع التكلم قبل الفراغ منه(٢) المنع عن مطلق ما يبطل الصلاة بحمل التكلم على المثالية ، وكلتا الاستفادتين غير تامة .

أما الأولى : فلأن إناطة سجود السهو بالنسيان تناسب أن يكون الأمر أمراً مولوياً مستقلاً ، لا من قبيل الأوامر الارشادية إلى الجزئية والشرطية في باب المركبات ، على أن مثل قوله : « يتم صلاته ثم يسجد سجدتين للسهو » ، ظاهر في عدم الجزئية .

وأما الثانية : فلأن التكلم لو حمل على المثالية ، فهو لا يقتضي التعدي إلى كل ما يوجب البطلان ، بل لعله مثال لما يكون قاطعاً للهيئة الاتصالية للصلاة ، بحيث يراد إبقاء هذه الهيئة ، ولا دخل للطهارة الخبثية في إبقائها ، وإن كانت بنفسها شرطاً في صحة الصلاة .

وأما الأجزاء المنسية التي يؤتى بها بعد الصلاة ، فقد احتمل فيها بدواً ثلاثة احتمالات :

---

(١) من قبيل معتبرة عبد الرحمان بن الحجاج قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة يقول أقيموا صفوفكم ، فقال : يتم صلاته ثم يسجد سجدتين . . » . الوسائل ، باب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، حديث ١ .

(٢) كما في معتبرة الحلبي ، عن أبي عبد الله (ع) : « . . . فإذا فرغت فاسجد سجدتي السهو بعد التسليم قبل أن تتكلم » . الوسائل ، باب ٩ من أبواب التشهد ، حديث ٣ .

أحـدها : أن تكـون واجبة أداءاً ، بـأن يكون الشـارع قد رفـع اليـد عن خصوصية محلها لا أصلها .

ثانيها : أن تكون واجبة بعنوان القضاء للجزء المنسي .

ثالثها : أن تكون واجبة بوجوب مستقل كسجود السهو .

فعلى الأول : لا إشكال في اعتبـار الطهارة .

وعـلى الاخير : لا دليـل على اعتبـارهـا ، بـل اطـلاق دليـل الامـر بتلك الأجزاء المنسية[1] ينفي ذلك .

وأما على الثاني : فقد قيل بانـه يقتضي اعتبار الـطهارة ، لان القضـاء هو الاتيان بما يماثل المقضي في سائر ما يعتبر فيه .

والتحقيق : أن الاحتمال الثاني في نفسه معقول ، لأن جزئية الجزء المنسي إما أن تكون باقية بحدها ، أي بقيد وقوع الجـزء في محله المخصوص ، وإمـا أن تكون باقيـة لا بحدهـا كذلـك ، وإما أن تكـون ساقـطة . فعلى الأول : يتعـين بطلان الصلاة . وعلى الثاني : يكون الاتيان بالجزء المنسي بعـد التسليم أداءاً لا قضاءاً. وعلى الثالث: تتعين صحة الصلاة بلا حاجـة إلى تدارك بحيث لـو ثبت وجوب لايقاع السجـدة بعد الصـلاة لكان وجـوباً مستقـلاً لا قضاءاً لما فات ، وهذا برهان على أن القضاء للواجب الضمني بصورة مستقلة عن الواجب النفسي الاستقـلالي أمـر غير معقـول ، فالأمـر دائـــر بـين الاحتمالـين الأول والثـالـث ، والمستظهر من الدليل كون الاتيان بالسجدة أو التشهد لتكميل الصـلاة ، فيتعين الأول ويثبت اعتبار الطهارة .

هذا ، على أنه لو تعقلنا الأمر القضائي بالواجب الضمني ، فهذا لا يكفي

---

(١) من قبيـل معتبرة عبـد الله بن سنان ، عن أبي عبـد الله (ع) أنـه قـال : « إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاقض الذي فـاتك سهـواً » . الوسـائل ، بـاب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، حديث ٧ .

لاعتبار الطهارة في الجزء المقضي ، إلا إذا ثبت أن الطهارة شرط فيه بما هو سجود مثلاً ، لا أنها معتبرة في الصلاة رأساً في عرض اعتبار السجود ، فإن قضاء السجود إنما يقتضي التحفظ على ما اعتبر فيه من خصوصيات ، كوضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ، لا ما اعتبر في أصل الصلاة .

الجهة الخامسة : في اشتراط الطهارة في مقدمات الصلاة من الأذان والاقامة ، ولما كانا خارجين عن الصلاة ، فلا يبقى مجال للاشتراط باعتبار نفس دليل الشرطية في الصلاة ، إلا بضم دعوى وجود دليل حاكم على دليل الشرطية ، ينزّل المؤذن أو المقيم منزلة المصلي في الأحكام ، كما يمكن أن يدّعى ذلك في الاقامة تمسكاً برواية سليمان بن صالح التي جاء فيها : « وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلاة ، فإنه إذا أخذ في الاقامة فهو في الصلاة »[١] . ورواية يونس الشيباني : « . . . إذا أقمت الصلاة فأقم مترسلاً فإنك في الصلاة . . . »[٢] . ورواية أبي هارون المكفوف : « يا أبا هارون : الاقامة من الصلاة . . »[٣] .

وبما ذكرناه ، يندفع ما عن السيد الأستاذ (دام ظله)[٤] ، من أن هذه الروايات معارضة بما دل على أن الصلاة افتتاحها تكبيرة الإحرام ، ولا بد من حملها حينئذ على الحث والترغيب . ووجه الاندفاع : أن المستظهر من لسانها التنزيل لا كون المقيم مصلياً حقيقة ، فلا تنافي بين الطائفتين أصلاً ، ألا تلاحظ أنه قيل في الرواية الأولى : « وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلاة » ، ثم قيل : « إذا أخذ في الاقامة فهو في الصلاة » ، وهذا يعني فرض المغايرة بين الاقامة والصلاة أولاً ، وهذا يناسب حمل الفقرة الثانية على التنزيل بلحاظ الأحكام ، غير أن الروايات الثلاث ضعيفة لضعف صالح بن عقبة الموجود في سندها جميعاً ، ولغير ذلك في بعضها[٥] .

(١) (٢) الوسائل ، باب ١٣ من أبواب الأذان والاقامة ، حديث ١٢ ـ ٩ .
(٣) الوسائل ، باب ١٠ من أبواب الأذان والاقامة ، حديث ١٢ .
(٤) التنقيح تقريرا لبحث الامام الخوئي . الجزء الثاني ، ص ٣٠٦ .
(٥) فإن الرواية الثانية ضعيفة أيضاً بيونس الشيباني .

ساتراً كان أو غير ساتر(١) ، عـدا ما سيجيء من مثـل الجورب ونحوه مما لا تتم الصـلاة فيه ، وكـذا يشترط في تـوابعها ، من صـلاة الاحتيـاط ، وقضاء التشهـد ، والسجدة المنسيـين ، وكذا في سجـدتي السهـو عـلى الاحـوط(٢) ، ولا يشترط في مـا يتقـدمهـا من الاذان ، والاقامة(٣) ، والادعية ، التي قبل تكبيرة الاحرام ، ولا فيـما يتأخـرها من التعقيب ، ويلحق باللباس على الاحوط اللحاف الذي يتغـطى به المصلي مضطجعاً ايماءاً سواء كان متستراً به أوْ لا ، وان كـان الاقوى في صورة عدم التستر به ـ بأن كان ساتره غيره ـ ، عدم الاشتراط(٤) .

فلا دليل على الاعتبار .

(١) وذلك للاطلاق المتقدم في الجهة الثانيـة من الجهات الخمس المتقـدمة في هذا الفصل .

(٢) تقـدم الكـلام عن اعتبـار الـطهـارة في ملحقـات الصـلاة في الجهـة الرابعة .

(٣) تقدم تحقيق ذلك في الجهة الخامسة .

(٤) قد يقال بعدم الاشتراط مطلقاً ، وتقريبه : عدم وجود اطلاق في أدلة اعتبار الطهارة ، لأن المأخوذ فيها عنوان الثوب أو الثيـاب ، وهو مختص بمـا يعد للبس عادة فلا يشمل محل الكلام .

وقد يقال بالتفصيل على النحو المـذكور في المتن ، وتـوجيهه : أن يعتـرف بوجود اطلاق في دليل الاعتبـار يشمل كـل ما يصـدق عليه اللبـاس والملابس ، ويقال بإناطة صدق اللباس على اللحاف بأن يكون هو الساتـر ، وأما إذا تلحف به فوق ملابسه الاعتيـادية فـلا يصدق عليـه ذلك ، وبهـذا يندفـع ما أورد عـلى

المتن ، بأن دليل الاعتبار لم يرد في الساتر بعنوانه ليفصل بين صورة التستر به وغيرها ، ووجه الاندفاع ، حمل التستر به على اتخاذه بدلاً عن الملابس الاعتيادية ، الأمر الذي يجعله لباساً بالنسبة إليه، بخلاف ما لو اتخذه فوق الملابس .

وقد يقال : بإناطة هذه المسألة بتشخيص أن الستر المعتبر في الصلاة ، هل هو بمعنى مطلق التغطية ، أو التغطية بالملابس ، فعلى الأول : يكون اللحاف محققاً للستر المعتبر وتجب فيه الطهارة مطلقاً ، وعلى الثاني : لا يفي بالستر الواجب ولا تعتبر فيه الطهارة إلا إذا تلحف به المصلي كالمئزر فيكون لباساً حينئذ .

وفيه : أنه لا ملازمة بين المسألتين ، فقد يقال بكفاية مطلق التغطية في الستر الواجب تمسكاً باطلاق دليله ، ويقال بعدم اعتبار الطهارة إلا فيما صدق عليه عنوان اللباس ، لعدم الاطلاق في دليل الاعتبار لما عدا ذلك ، فالميزان إذن هو ملاحظة روايات الباب ليرى مقدار دلالتها ومحط الاعتبار فيها .

والتحقيق : أن دليل الاعتبار إن كان ما دل على الاعتبار في عنوان الثوب أو الثياب[1] ، فالمتعين عدم الاشتراط في اللحاف مطلقاً لعدم كونه ثوباً ، وإن كان ما دل على النهي عن الصلاة في النجس ، كرواية النميري التي نهت عن الصلاة في شيء من الحديد لأنه نجس ، فالظاهر اعتبار الطهارة مطلقاً ، لصدق الصلاة فيه على أي حال . وإن كان مثل معتبرة زرارة التي اعتبرت طهارة المصلي وطبّقتها على طهارة ثوبه بنحو من العناية ، فالقدر المتيقن من هذا الفرد العنائي ما كان لباساً وثوباً لا مثل اللحاف ، وإن كان المدرك مفهوم مثل مرسلة عبد الله بن سنان والتي جاء فيها : « كل ما كان على الانسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلي فيه وإن كان فيه قذر ، مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما أشبه ذلك »[2] .

---

(١) من قبيل رواية خَيْرَان الخادم المتقدمة .

(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٣١ من أبواب النجاسات ، حديث ٥ .

ويشترط في صحة الصلاة ايضاً إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الاخر ، فلا بأس بنجاستها ، الا إذا كانت مسرية إلى بدنه او لباسه(١) .

فهو مطلق للّحاف لأنه على المصلي أو معه ، ومما تجوز الصلاة فيه وحده ، إذ المراد من جواز الصلاة فيه وحده كونه مما يصلح لذلك باعتباراتـه أو سعتـه . وبهذا اتضح مدرك القول بـالاعتبار مـطلقاً ، وهـو الاستناد إلى الـوجه الثـاني أو الرابع من وجوه أدلة الاعتبار ، كما اتضـح أن الأقرب هـو عدم الاعتبـار مطلقـاً لعدم تمامية الوجهين المذكورين على ما تقدم في بحث أصل الاعتبار وأدلته .

(١) البحث عن طهارة مكان المصلي يقع في ثلاث مسائل :

الأولى : في اعتبار الطهـارة في مسجد الجبهـة . وقد استـدل لذلـك بعدة روايات :

منهـا : معتبـرة الحسن بن محبـوب قـال : « سـألت أبـا الحسن (ع) عن الجص يوقد عليه بالعـذرة وعظام المـوتى ثم يجصص به المسجـد أيسجد عليـه ؟ فكتب إليّ بخطه : إن الماء والنار قد طهّراه »(١) .

وتقـريب الاستدلال بـالروايـة : أن قولـه : « أيسجـد عليـه » ، إن كـان سؤالاً عن الحكم الفعـلي للسجود فهـو ظاهـر في الاستفهام عن جـوازه ، فيدل الجواب بالمفهـوم على عـدم جوازه في حـالة عـدم وجود المـطهر ، وبـذلك يثبت المطلوب . وإن كان سؤالاً عن طهارة الجص في الحالة المذكـورة بهذا اللسـان ، فهـو ظاهـر في الفراغ عن كبـرى عدم جـواز السجـود عـلى النجس ، وسكـوت الامـام عن ذلك ظـاهر في إمضـاء هذه الكبـرى المفروغ عنهـا ، وحمـل الكبـرى المفروغ عنها على مطلق الحزازة في السجود على النجس خلاف الظاهر .

---

(١) الوسائل باب ٨١ من أبواب النجاسات حديث ١ .

وقد يستشكل باعتبار سقوط المدلول المطابقي منطوقاً فيسقط المدلول الضمني أو المفهومي ، حيث ان الجص ليس من التراب أو الأرض .

ويندفع : بأن مجرد الطبخ لا يخرجه عن عنوان الأرض ، ولو سلّم ، كانت الرواية بنفسها دليلاً على التوسعة من هذه الناحية ، فلا موجب لسقوط المدلول المطابقي .

ولكن المهم الاستشكال في المدلول المطابقي من ناحية أخرى ، وهي أنه كيف يتصور التطهير بالماء والنار في مفروض المسألة ؟ .

وقد يوجّه بأن النار توجب استحالة العظام والعذرة إلى رماد ، والماء يطهر الجص بناءاً على عدم الاحتياج إلى التعدد في الغسل[1] .

ويندفع : اما بناءاً على ما يلتزم به هذا الموجِّه وغيره من اشتراط انفصال ماء الغسالة في حصول التطهير فواضح ، لأن الماء الملقى على الجص في مقام البناء به لا ينفصل عنه .

وأما بناءاً على عدم اشتراط ذلك ، فالأمر ايضاً كذلك ، لأن الماء يلقى عليه الجص عادة بالتدريج ، فيخرج في الاثناء عن الاطلاق بسبب اختلاطه مع مقدار من الجص الملقى ، ولا يصدق عليه في اواخر عملية القاء الجص فيه ، إلا أنه مجرد رطوبات ، فكيف يفرض كفايتها في صدق عنوان الغسل بالماء .

ومنها : النبوي : « جنبوا مساجدكم النجاسة » ،[2] ويرد عليه :

أولاً : ضعف السند بالارسال .

وثانياً : أن المساجد غير ظاهرة في مسجد الجبهة ، إذ لا أقل من احتمال أن تكون بمعنى الاماكن المعدة للسجود والصلاة التي هي بيوت الله ، ومع الاجمال ، لا يمكن الاستدلال ، إذ غاية ما يفيده الحديث حينئذ تشكيل العلم

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ص ٣١٢ .

(٢) الوسائل ، باب ٢٤ من أبواب احكام المساجد ، حديث ٢

الاجمالي بوجوب تطهير المسجد بأحد المعنيين ، وهو منحل بالعلم التفصيلي بوجوب تطهير المسجد بالمعنى الثاني ، بل لا يبعد القول بأن الحديث ظاهر في المساجد بالمعنى الثاني ، لظهوره في كون المسجد معنى ثابتاً محفوظاً في حالتي الطهارة والنجاسة ، ويؤمر بابعاد النجاسة عنه ، نظير ما ورد من : « جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم »[1] وهذا لا يلائم مسجد الجبهة الذي هو غير متعين في مكان خاص ، فالانسب ، لو كان النظر إليه ، أن يعبر بالنهي عن السجود على الموضع النجس .

وثالثاً : أن الحديث لما كان نبوياً ومنقولا عن غير طريق الأئمة عليهم السلام ، ولا يعلم تاريخ صدوره ، فالاستدلال به يتوقف على اثبات تأخره عن انعقاد الحقيقة الشرعية للنجاسة ، ولا سبيل إليه .

ومنها : الروايات الواردة في سياق النهي عن الصلاة على النجس ، كمعتبرة زرارة قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلى فيه ؟ فقال : إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر »[2] . ونحوها معتبرة عمار ، التي جاء فيها بعد فرض الموضع القذر اليابس قوله : «لا يصلى عليه»[3]، وهذه الروايات معارضة بما دل على الجواز، كرواية علي بن جعفر المتقدمة في البارية التي تبل بماء قذر ، والتعارض بنحو التساوي ، غير أن ما دل على جواز الصلاة على الشاذكونة التي اصابتها الجَنابة[4] يكون موجباً لانقلاب النسبة ، لأنه ناظر إلى غير حيثية السجود ، بقرينة أن الشاذكونة لا يجوز السجود عليها على أي حال ، فتكون مقيدة لمطلقات المنع ، وبذلك تكون هذه المطلقات اخص من مطلقات الجواز ، ويثبت بها عدم جواز الصلاة على النجس من ناحية السجود .

---

(١) الوسائل ، باب ٢٧ من أبواب احكام المساجد ، حديث ٤ .

(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٢٩ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .

(٣) الوسائل ، باب ٢٩ من أبواب النجاسات ، حديث ٤ .

(٤) من قبيل معتبرة زرارة الآتية .

وهذا البيان مبني على انقلاب النسبة ، ومع عدم قبول ذلك فلا موجب للاخصية المذكورة ، بل يعامل مع المتعارضين معاملة التساوي ، فيحمل ما دل على المنع على الكراهة في مقام الجمع العرفي ، ولا يتم الاستدلال به في المقام . وسيأتي مزيد تحقيق لعلاج هذين المتعارضين عند الكلام حول اعتبار الطهارة في مكان المصلي بعنوانه .

وعلى هذا ، فالمهم في اثبات اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة هو التسالم والارتكاز .

المسألة الثانية : في اعتبار الطهارة في المساجد الستة الأخرى بعد الفراغ عن اعتبارها في مسجد الجبهة . وحاصل الكلام في ذلك ، أن مدرك الاعتبار في الجبهة إن كان هو الاجماع ، فمن الواضح عدم شموله لها ، وإن كان هو النبوي ، أو ما دل على عدم جواز الصلاة على النجس ، فقد يتوهم اقتضاؤه اعتبار الطهارة في سائر المساجد ، غير أنك عرفت الحال في ذلك ، بل لا يصح في المقام التمسك باطلاق المساجد في النبوي ، لأن مسجدية الستة امر عنائي فلا يشمله الاطلاق عرفاً ، كما لا يصح التمسك باطلاق ما دل على المنع من الصلاة على النجس بعد فرض المعارض ، ونكتة رفع المعارضة في مسجد الجبهة إنما كان بلحاظ مخصص لدليل المنع اوجب انقلاب النسبة ، وهذا المخصص بنفسه يقتضي اطلاقه جواز وضع المساجد الستة على الشاذكونة النجسة ، فلا يبقى تحت دليل المنع بعد التخصيص الا مسجد الجبهة .

المسألة الثالثة : في اعتبار الطهارة في مكان المصلي بعنوانه ، أي بما هو مصلٍّ لا بما هو مسجد .

ويمكن الاستدلال لذلك بعدة روايات ، احسنها معتبرة عبد الله بن بكير قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام ، أيصلى عليها فقال : لا »[1]

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣٠ من أبواب النجاسات ، حديث ٦ .

وهي في نفسها ظاهرة في الاعتبار ، ولكنها معارضة بما دل على الترخيص في موردها ، كمعتبرة زرارة ، عن أبي جعفر قال : « سألته عن الشاذكونة يكون عليها الجنابة ايصلّى عليها في المحمل ، قال : لا بأس » .[١] فلا بد من علاج هذا التعارض بأحد الوجوه التالية :

الأول : حمل الرواية المانعة ، على الكراهة بقرينة الرخصة ، وهذا فرع عدم امكان الجمع بالتخصيص .

الثاني : حمل الرواية المانعة على فرض الصلاة بنحو يسجد على الشاذكونة ، وحمل الرواية المرخصة على ما إذا لم يكن السجود عليها ، كما في المستمسك[٢] .

ويرد عليه :

أولاً : أن حمل المنع على فرض السجود على الشاذكونة لا يصح ، لأن السجود عليها لا يصح حتى مع طهارتها ، مع كون المنع واضحاً في كونه بلحاظ النجاسة ، ومن هنا قلنا : أن معتبرة عبد الله بن بكير احسن ما يستدل به لاعتبار الطهارة في مكان المصلي ، فهي تتميز على روايات اخرى يمكن الاستدلال بها في المقام ، كمعتبرة عمار قال : «سُئِل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس ، ولكنه قد يبس الموضع القذر ، قال : لا يصلى عليه . . . . »[٣] ومثلها معتبرة زرارة الواردة في مطهرية الشمس[٤] ، ومعتبرة زرارة وحديد المقاربة لها[٥] ، فإن هذه الروايات دلت منطوقاً أو مفهوماً على النهي عن الصلاة على الأرض النجسة ، لكن لما كانت الأرض مما يصح السجود عليها بخلاف الشاذكونة ، لم تكن في هذه الروايات تلك القرينة الخاصة على أن النظر إلى اعتبار الطهارة في مكان المصلي من غير ناحية مسجد

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣٠ من ابواب النجاسات ، حديث ٣ .

(٢) المستمسك للإمام السيد محسن الحكيم ، الجزء الأول ، ص ٤٩١ من الطبعة الرابعة .

(٣) (٤) (٥) الوسائل ، باب ٢٩ من أبواب النجاسات ، حديث ٤ ـ ١ ـ ٢ .

الجبهة ، بينما معتبرة عبد الله بن بكير تشتمل على تلك القرينة .

وثانياً : انه لو فرض جواز السجود على الشاذكونة ، فالجمع بما ذكر جمع تبرعي ، ولا يمكن الأخذ به بلا قرينة .

الثالث : أن تحمل رواية المنع على فرض النجاسة مع الرطوبة ، ورواية الترخيص على صورة النجاسة مع الجفاف ، بقرينة ما دل على التفصيل المذكور ، كمعتبرة عمار الآتية في البارية يبل قصبها بماء قذر هل تجوز الصلاة عليها ؟ فقال : إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها . ومعتبرة اخرى لعلي بن جعفر بنفس المضمون ، وهذا الجمع إنما يتجه فيما لو كان قصر دليل المنع على فرض الرطوبة والسراية تخصيصاً ، وأما إذا قيل انه ليس تخصيصاً بل هو الغاء لعنوان الدليل رأساً ، بحيث يكون النهي عن الصلاة على النجس لا مِنْ أجل هذا العنوان ، بل من أجل محذور السراية إلى الثوب والبدن ، وهذا تأويل ، فلا موجب لتقديمه على الوجه الأول في مقام الجمع العرفي .

وقد يقال : ان هذا المحذور إنما يلزم ، لو فرض أن قصر دليل المنع على فرض الرطوبة ، كان يعني أن المحذور هو تنجس المصلي بدناً أو ثوباً ، وأما إذا قيل بأن مرجع ذلك إلى مانعية اخرى وراء مانعية نجاسة البدن والثوب ، وهي مانعية نجاسة المكان ، غير أن موضوع هذه المانعية حصة خاصة من نجاسة المكان ، وهي النجاسة المقترنة بالرطوبة المسرية ، فلا يلزم المحذور المذكور ، حيث يتحفظ على العنوان فيكون القصر المذكور تخصيصاً لا الغاءاً .

وقد يشكل على ذلك باشكال ثبوتي حاصله : لغْوية جعل هذه المانعية ، لأنها مساوقه لبطلان الصلاة من ناحية اخرى بسبب سراية النجاسة إلى البدن والثياب .

ويمكن دفع هذا الاشكال بتصوير ثمرات لها :

منها : فيما إذا كانت السراية إلى ما لا تتم فيه الصلاة من لباس المصلي .

ومنها : فيما إذا كانت السراية إلى موضع نجس بالفعل ، والمكلف مضطر إلى الصلاة فيه ولكنه غير مضطر إلى الصلاة في ذلك المكان .

ومنها : فيما إذا بني على عدم تنجيس المتنجس ، وكان المكان المرطوب متنجساً خالياً من عين النجس ، أو متنجساً ثانياً ،

ومنها : في مجال الاحراز الظاهري لو كانت الرطوبة مشكوكة البقاء ، إذ يجري استصحاب بقائها إذا كان موضوع المانعية نجاسة المكان مع الرطوبة ، ولا يجري إذا كان المانع نجاسة الثوب ، إذ لا تثبت السراية بالاستصحاب المذكور على ما تقدم في محله[1] .

فالصحيح ، توجيه الاشكال اثباتاً ، وذلك بأن يقال : ان المانعية لنجاسة المكان المقارنة مع الرطوبة ، ان أريد استفادتها من نفس ما دل على التفصيل بين حالتي الرطوبة والجفاف ، كمعتبرة عمار وغيرها[2] ، فمن الواضح ، أن ارتكاز اناطة السراية بالرطوبة واعتبار الطهارة في الثوب والبدن ، يوجب انصراف الذهن عرفاً عند تلقي مثل هذا الدليل ، إلى كون الملحوظ ذلك الأمر المركوز ، لا جعل مانعية جديدة ، وإن أريد استفادة هذه المانعية من نفس مطلقات المنع بعد رفع اليد عن اطلاقها لفرض جفاف المكان بمقيد منفصل ، وهو معتبرة عمار وغيرها ، فقد يوجه ذلك ، بأن المطلقات في نفسها ظاهرة في مانعية نجاسة مكان المصلي بعنوانه ، لعدم اناطة المانعية فيها بالرطوبة المسرية ، وتقييدها بذلك بمقيد منفصل ، غاية ما يوجبه رفع اليد عن اطلاقها لا قلب ظهورها ، فينتج المطلوب ، إلا أن هذا إنما يتجه ، فيما لو لم نقل بأن قرينية المخصص والمقيد المنفصل على التخصيص والتقييد ، منوطة بصلاحيته لذلك على فرض

---

(١) تقدم في بحث السراية ، في أول فصل كيفية تنجس المتنجسات .

(٢) وهي معتبرة علي بن جعفر الآتية .

الاتصال ، وقد عرفت أنه على فرض الاتصال ينقلب الظهور ، فلا يتم الوجه المذكور .

الرابع : أن يقال بأخصية معتبرة زرارة ، من معتبرة عبد الله بن بكير ، لأنها وردت في الصلاة على الشاذكونة في المحمل ، والصلاة التي تصلّى في المحمل عادة في حالة الاختيار ، إنما هي صلاة النافلة ، فتجعل هذه العبارة قرينة على النظر إلى النافلة ، فتكون اخص موضوعا من رواية المنع ، فيلتزم بالتفصيل بين الفريضة والمندوبة .

ولكن لو سلّم ذلك ، فقد يعوض عن معتبرة زرارة المرخصة ، بغيرها مما لا تختص بالمحمل ، كرواية ابن أبي عمير ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : أصلي على الشاذكونة وقد اصابتها الجنابة . فقال : لا بأس »[1] . ومعتبرة علي بن جعفر المشار إليها مراراً ، عن أخيه موسى قال : « سألته عن البواري يبل قصبها بماء قذر أيصلّى عليه ؟ قال : إذا يبست فلا بأس »[2] . ومثلها معتبرة عمار الساباطي[3] بنفس المضمون ، فهذه الروايات مطلقة للفريضة والنافلة ، بل يصح عرفاً تخصيصها بالنافلة خاصة ، فتعارض معتبرة عبد الله بن بكير .

ولكن رواية محمد بن أبي عمير ضعيفة السند بصالح النيلي ، لأنه وإن روى عنه صفوان ، غير أنه مضعف من النجاشي ، وبمحمد بن أبي عمير لأنه غير ابن أبي عمير الثقة جزماً أو احتمالاً ، ولم تثبت وثاقته ، فإن ابن أبي عمير الثقة من أصحاب الكاظم ، وممن يروي عن عدد كبير من أصحاب الصادق ، وهذا ممن يروي عن الإمام الصادق مباشرة ، وهناك قرائن تؤيد تعدد محمد ابن أبي عمير ، من جملتها : أن النجاشي قد أرَّخ وفاة محمد بن أبي عمير الثقة بسنة مأتين وسبعة عشر ، اي في اواخر حياة الإمام الجواد عليه السلام ، مع أن

---

(١) الوسائل للحر العاملي باب ٣٠ من أبواب النجاسات ، حديث ٤ .

(٢) (٣) الوسائل ، باب ٣٠ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ ـ ٥ .

الكليني ذكر في الكافي ، في باب الرجل يموت ولا يترك إلا امرأته ، بسنده إلى محمد بن نعيم الصحّاف ، رواية تدل على موت محمد بن أبي عمير بياع السابري ، ومراجعة العبد الصالح بشأن تركته[1] ، والعبد الصالح ظاهر في الإمام الكاظم ، فإن تم سند هذه الرواية ، وثبت توثيق محمد بن نعيم على احد الاحتمالين في كلام للنجاشي في ترجمة الحسين بن نعيم[2] ، فهو دليل شرعي واضح على التعدد ، وإلا امكن أيضاً الاعتماد عليها بتقريب : أن محمد بن أبي عمير كان شخصاً مشهوراً ومرجعاً في الطائفة ، ولا يخفى امره عادة ، ومن الواضح عموماً حياته بعد الإمام الكاظم ، فغير الثقة لا يقدم ايضاً على الإخبار عن وفاة شخص من هذا القبيل ، في وسط الرواة الذين يعرفون حال محمد بن أبي عمير ، فلو لم يكن التعدد امراً مفترضاً أو ممكناً ، لما صدرت مثل هذه الرواية .

ومما يوضح التعدد أيضاً ، ما نقله الكشي ، عن محمد بن إبراهيم الوراق ، عن علي بن محمد بن يزيد القمي ، عن بنان بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن أبي عمير ، قال : دخلت إلى أبي عبد الله . . الحديث ،[3] فقد جاء ابن أبي عمير مرتين في السند ، وهو دليل التعدد ، وكون الواسطة غير ثقة[4] لا يضر ، لجريان التقريب السابق .

وأما معتبرتا علي بن جعفر ، وعمار ، فالاستدلال بهما لا يصح ممن يقول بطهرية الشمس للبواري ، إذ بناءاً على ذلك ، تكونان معارضتين لمعتبرة

---

(١) نقلها عنه وعن الشيخ في الوسائل ، باب ٤ من أبواب ميراث الازواج ، حديث ٢ .

(٢) قال النجاشي في ترجمته « الحسين بن نعيم الصحّاف مولى بني اسد ، ثقة ، واخواه علي ومحمد رووا عن أبي عبد الله (ع) . . . » ، حيث حكي عن المجلسي الأول ، استفادة توثيق الحسين وعلي ومحمد من هذه العبارة ، فكأنها بمعنى « ثقة هو واخواه » وحكم الآخرون بعدم استفادة توثيق غير الحسين منها .

(٣) الوسائل ، باب ٩ من أبواب المواقيت ، حديث ١٤ . ورجال الكشي ، حديث ٢٢٤ .

(٤) باعتبار عدم ثبوت وثاقة محمد بن إبراهيم الورّاق ، وعلي بن محمد القمي ، وبنان بن محمد بن عيسى .

(مسألة ـ ١) اذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر وبعضه نجس ، صح إذا كان الطاهر بمقدار الواجب ، فلا يضر كون البعض الآخر نجساً ، وان كان الاحوط طهارة جميع ما يقع عليه(١) ، ويكفي كون السطح الظاهر من المسجد طاهراً ، وإن كان باطنه او سطحه الآخر او ما تحته نجساً ، فلو وضع التربة على محل نجس وكانت طاهرة ولو سطحها الظاهر صحت صلاته .

عبد الله بن بكير باطلاقها لصورة استناد اليبوسة إلى غير الشمس ، فتقيدان بها . ولعل احسن ما يمكن جعله معارضاً مع رواية المنع ، مع خلوه من شبهة الاختصاص بالنافلة ، معتبرة علي بن جعفر ، «أنه سأل اخاه موسى بن جعفر (ع) : عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ، أيصلّي فيهما إذا جفا ؟ قال نعم »(١) .

فإنها ترخص في فرض اليبوسة بغير الشمس ، ولا يمكن تخصيصها بالنافلة ، وعليه ، فإما أن يجمع بينها وبين ما دل على المنع ، بحمل المنع على الكراهة ، أو بتخصيص دليل الترخيص بغير مسجد الجبهة فيكون اخص مطلقاً من دليل المنع ، بناءاً على انقلاب النسبة ، وعلى أي حال ، فقد اتضح أنه لا موجب للقول باعتبار الطهارة في مكان المصلي بعنوانه .

(١) تحقيق الكلام في ذلك ، أن مدرك الاعتبار ، إن كان هو الاجماع ، فالمتيقن منه اعتبار الطهارة في المقدار الواجب ، وإن كان رواية الحسن بن محبوب الواردة في الجص النجس ، فالمتيقن من المنع فيها ما إذا كان المسجد بتمامه نجساً ، فلا يثبت بها لزوم الطهارة إلا بمقدار الواجب ايضاً . وإن كان المدرك ، النبوي ، فلا بأس بالتمسك به لاعتبار الطهارة في تمام ما يسجد عليه ، لأن

---

(١) الوسائل ، باب ٣٠ من أبواب النجاسات ، حديث ١ .

(مسألة ـ ٢) تجب إزالة النجاسة عن المساجد[1] داخلها وسقفها ، لا سطحها وطرف الداخل من جدرانها . بل

ظاهره النظر إلى ما هو مسجد بالفعل ، لا ما جعل شرعاً مجزياً في السجود لأنه على خلاف الاطلاق . وإن كان المدرك ما دل على النهي عن الصلاة على الموضع القذر ، بعد تقييده بما دل على جواز اتخاذ الشاذكونة النجسة مكاناً للمصلي ، الموجب لاختصاص النهي المذكور بحيثية السجود على النجس ، فيمكن التمسك باطلاقه ايضاً لاعتبار الطهارة في تمام ما يسجد عليه ، فإنه صلاة عليه ، ولا صلاة على النجس إلا في حدود ما خرج بدليل ، وقد اتضح بما ذكرناه ، ان ما في المتن هو الصحيح .

(١) الحكم بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد وحرمة تنجيسه هو المشهور بين العلماء ، بل لم ينقل عن أحد الذهاب إلى الخلاف ، بل نقل عدم الخلاف ، كما في خلاف الشيخ الطوسي (قدس سره) إذ ذكر أنه لا خلاف في أنه يجب أن يجنّب المساجد من النجاسات ، وفي سرائر ابن ادريس إذ ذكر أيضاً أنه لا خلاف في ذلك بين الأمة كافة[1] .

وقد استدل على ذلك بعدة روايات .

منها : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه قال : « سألته عن الدابة تبول فتصيب بولها المسجد أو حائطه ، أيصلّى فيه قبل أن يغسل ؟ قال : إذا جفَّ فلا بأس »[2] . وقد نقلها الشيخ الحر عن كتاب علي بن جعفر ، فهي صحيحة السند[3] . وتقريب الاستدلال بها بوجوه :

---

(١) راجع مفتاح الكرامة للسيد محمد العاملي ، المجلد الأول ، ص ١٥٧ .
(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٩ من ابواب النجاسات ، حديث ١٨ .
(٣) لان كتاب المسائل لعلي بن جعفر ، وصل إلى الشيخ بطريق معتبر ذكره في ترجمة علي بن جعفر في =

الأول : ان الرواية تـدل بالمفهـوم على وجـوب التطهـير من النجاسـة غير الجافة ، وباعتبار عدم القول بالفصل بين حالة الجفاف وعـدمها ، يقيـد المنطوق بالجفاف بالشمس ، المساوق للطهارة بناءاً على مطهريتها .

ويرد عليه : أن دعوى الاجماع على عدم الفصل غير واضحة ، وقد تكون دعوى الاجماع البسيط على اصل المطلوب أوضح .

الثاني : ان ظاهر السؤال عن الصلاة قبل الغسل ، أن أصل لزوم الغسل مفروغ عنه ، وانما الكلام عن تأخيره ، وقد أمضي ذلك في مقام الجواب .

وفيه : ان ظاهره افتراض وقوع الغسل لا الفراغ عن لزومـه ، ويكفي في الافتراض المذكور جريان العادة على ذلك واقتضاء السنة له .

الثـالث : أن صيغة السؤال : « أيصـلى فيـه » ، ظـاهـرة في السؤال عن جواز الصلاة كـما هو الحـال في اشباه هـذا التركيب ، ولـما كان المسؤول عنـه هو جواز الصلاة قبل الغسل لا جواز الصلاة بلا غسل رأسـاً ، دل بظاهـره على ان اهمال الغسل رأساً مما قد فرغ عن عدم جوازه عند السائـل ، فيدل الجـواب على وجوب الغسل بالامضاء ، ولكن هـذا يتوقف عـلى أن يكون المفـروغ عنه عـدم جـواز اهمـال الغسـل بلحـاظ النجـاسـة ، فيثبت حينئـذ وجـوب التـطهـير من النجاسة ، ولا يضـر بذلـك عدم كـون بول الـدابة نجسـاً ، لان رفع اليـد عن اصـالة الجـد بلحـاظ التـطبيق ، لا يلزم منـه رفـع اليـد عنهـا بلحـاظ الكبـرى المستفـادة . وأمـا إذا كـان المفـروغ عنـه عـدم جـواز اهمـال الغسـل لا بلحـاظ النجاسة ، بل تنزيهـا للمسجد عن كـل ما يشـين ، فلا يتم الاسـتدلال ، لان مثل هذه الكبرى أوسع من المدعى ، فإذا كـان من المعلوم عدم وجـوب التنزيـه بهذا العرض العريض ، فلا يبقى ما يدل على المطلوب .

= الفهـرست ، ثم وصل إلى الشيـخ الحر بـطرقـه المعتبرة إلى الشيـخ ، كـما ذكـر ذلـك في خـاتمـة الوسائل .

وقد يقرب : ان الملحوظ في الغسل ليس هو النجاسة ، تارة : باستبعاد عدم معرفة علي بن جعفر لطهارة بول الدابة . واخرى : بأن الملحوظ لو كان هو النجاسة ، فأي فرق بين فرضي الجفاف وعدمه .

ويمكن دفع المقرب الاول : بعدم التسليم بان طهارة بول الدواب كان واضحاً في ذلك الزمان ، مع كثرة ما صدر منهم من الأمر بالغسل منه ، وشيوع السؤال عنه من كبار الرواة من امثال محمد بن مسلم ، وزرارة ، بل من علي بن جعفر في روايتين[1] ايضاً .

ويمكن دفع المقرب الثاني : بان احتمال كون الجفاف مؤثراً في عدم وجوب الاسراع بالغسل وجواز تأخيره الى ما بعد الصلاة ، ليس على خلاف الارتكاز العرفي ، ولو سلم كونه كذلك ، فليكن هذا الارتكاز مقيداً بما إذا جف بالشمس ، بناءاً على مطهرية الشمس . ولكن يبقى على اي حال ، احتمال ان تكون الكبرى المفروغ عنها هي كبرى التنزيه عن كل ما يشين ، التي لا يمكن الالتزام بالوجوب فيها ، اللهم الا ان يقال : انه لا مانع من الالتزام بالوجوب في حدود هذه الكبرى ايضاً ، الا ما خرج بدليل ، والتطهير من النجس الشرعي هو المتيقن منها .

ومما استدل به في المقام ، روايتان للحلبي ولعلهما واحدة رويت بطريقين .

احداهما : ما ينقله الكليني ، بسنده عن محمد الحلبي قال : « نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر ، فدخلت على أبي عبد الله (ع) فقال : اين نزلتم ؟ فقلت : نزلنا في دار فلان ، فقال : ان بينكم وبين المسجد زقاقاً قذراً . أو قلنا له : إن بيننا وبين المسجد زقاقاً قذراً ، فقال : لا بأس ان الارض تطهر بعضها بعضاً . . »[2] .

(١) الوسائل ، باب ٩ من ابواب النجاسات ، حديث ٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ ١٩ ـ ٢١ .
(٢) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣٢ من ابواب النجاسات ، حديث ٤ .

والأخرى : ما جاء في السرائر نقلاً عن نوادر أحمد بن محمد بن علي بن أبي نصر ، عن المفضل بن عمر ، عن محمد الحلبي ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت له ان طريقي إلى المسجد في زقاق يبال فيه ، فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال : أليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت : بلى ، فقال : فلا بأس ان الارض تطهر بعضها بعضاً قلت : فأطأ على الروث الرطب ؟ قال : لا بأس ، انا والله ربما وطئت عليه ثم أصلي ولا اغسله »[1] .

والاستدلال بالروايتين بلحاظ ما يظهر من وجود محذور في الدخول إلى المسجد بعد المرور بالزقاق القذر ، وليس ذلك الا من ناحية حرمة التنجيس ، نعم لا يدل ذلك على وجوب التطهير ، بينما ما يدل من الروايات على هذا الوجوب ، يدل عرفاً على حرمة التنجيس كما هو واضح .

والظاهر ، عدم تمامية الاستدلال ، لسقوط الروايتين سنداً ودلالة . اما السند ، فلسقوط الاولى بمحمد بن اسماعيل الواقع بين الكليني والفضل بن شاذان ، وهو لم يتعين في الثقة . نعم ، لو بني على تصحيح اسانيد كامل الزيارات ، امكن تصحيحه لوروده على هذا النحو هناك[2] ، ولسقوط الثانية لعدم معلومية طريق السرائر الى النوادر. وأما الدلالة، فلأن تعارف قصد المسجد للصلاة فيه، لا يبقي ظهوراً في ان المحذور المنظور هو تنجيس المسجد، لإمكان ان يكون هو وقوع الصلاة في النجس ، خصوصاً في الرواية الثانية ،حيث صرح فيها بكون الشخص حافياً ، وجاء فيها قوله : « اصلي ولا اغسله » ، ودعوى ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر في الرواية الاولى ، لان العادة جارية على عدم المشي حافياً ، ونجاسة الحذاء لا اثر لها بالنسبة إلى الحذاء ، مدفوعة : بان هذه العادة لم تكن بدرجة توجب الانصراف العرفي ، لشيوع المشي حافياً في ذلك العصر ايضاً ، على أن النعل لا تصون نفس القدم من وصول النجاسة إليها

(١) الوسائل ، باب ٣٢ من ابواب النجاسات ، حديث ٩ .
(٢) كامل الزيارات ، الباب السادس ، حديث ١ .

غالباً ، مضافاً إلى ان الرواية تعبر عن قضية معينة خارجية ، ويحتمل اطلاع الامام (ع) بصورة عادية على حال الجماعة من هذه الناحية .

ومن الروايات المستدل بها ، ما ورد في كيفية اتخاذ الكنيف مسجداً ، كمعتبرة الحلبي . « في حديث » ، انه قال لابي عبد الله (ع) : « فيصلح المكان الذي كان حشاً زماناً ، ان ينظف ويتخذ مسجداً ؟ فقال : نعم إذا القي عليه من التراب ما يواريه ، فان ذلك ينظفه ويطهره »[1] . ومثلها معتبرة ابن سنان[2] ، ورواية مسعدة بن صدقة[3] ، وغيرها[4] ، والاستدلال بها ، إن كان بلحاظ ما تدل عليه من لزوم تنظيف الكنيف عند اتخاذه مسجداً ، فمن الواضح ان هذا أعم من وجوب التطهير المراد اثباته ، لان ذلك من المقتضيات الواضحة لحرمة المسجد ، واعتباره ، وان كان بلحاظ التعليل بانه يطهره ، والتعدي بقانون التعليل إلى وجوب التطهير مطلقاً ، ففيه : ان هذا التطهير لم يرد به التطهير الشرعي كما هو واضح ، لان اخفاء التراب النجس ليس مطهراً له ، بل اريد به اصلاح حال المكان بنحو يليق للمسجدية .

وقد يستدل بالنبوي المتقدم : « جنّبوا مساجدكم النجاسة » ، بناءاً على ان المراد بالمساجد المعنى المقصود هنا كما هو الظاهر ، وأن يراد بالنجاسة ما يعم الحكمية اي صفة النجاسة لا عينها ، وإلا لاختص الوجوب بتجنب عين النجس ، وعلى أي حال ، فالاستدلال ساقط لضعف السند بالارسال .

وقد يستدل بمعتبرة أبي حمزةالثمالي ، عن أبي جعفر ، في حديث طويل : « ان الله اوحى إلى نبيه ان طهر مسجدك ، وأخرج من المسجد من يرقد فيه بالليل » الحديث[5] . حيث دل مفادها على وجوب التطهير ، وهو يدل على

(١) (٢) (٣) الوسائل ، باب ١١ من ابواب احكام المساجد ، حديث ١ - ٤ - ٥ .
(٤) كرواية ابي الجارود المذكورة في الوسائل ، باب ١١ من ابواب احكام المساجد ، حديث ٣ ، وغيرها .
(٥) الوسائل للحر العاملي ، باب ١٥ من ابواب الجنابة ، حديث ١ .

حرمة التنجيس بالفحوى العرفية كما تقدم . ويرد عليه :

أولاً : ان مورد الرواية مسجد النبي (ص) ، والتعدي منه ـ مع احتمال الفرق ـ بلا موجب .

وثانياً : ان الامر للنبي بالتطهير ، لعله بلحاظ الولاية والمنصب ، كما يشهد له الامر باخراج الراقدين ، فلا يثبت به حكم شرعي عام .

وقد يستدل بآيتين كريمتين .

احداهما : قوله تعالى مخاطباً ابراهيم : « وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود »[1] . والاستدلال بذلك يتوقف :

أولاً :على امكان التعدي من بيته وهو الكعبة الشريفة ، إلى مطلق المساجد ، إما بدعوى ان المراد بالبيت في الآية طبيعي بيته ، فيكون ما دل على ان المساجد بيوت الله حاكمة ، أو بدعوى ان المراد ببيته ، وان كان هو الكعبة ، ولكن الاضافة ظاهرة في العلية ، فكأنه قال : طهره لأنه مضاف لي بهذا العنوان ، فيعم سائر المساجد بلحاظ ما دل على انها بيوت الله ، أو بدعوى ان مورد الآية وان كان هو الكعبة ، ولكن التطهير من أجل القائمين والركع السجود لا يختص بها ، فيعم الحكم كل المحال المعدة لهؤلاء إعداداً شرعياً . وكل هذه الوجوه محل نظر كما هو واضح .

وثانياً : على أن يكون التكليف لابراهيم (ع) لا باعتبار المنصب والولاية ، والا لم يكف لاثبات حكم شرعي عام .

وثالثاً : على اثبات ان كلمة الطهارة عند نزول الآية الكريمة ، كانت ظاهرة في المعنى الشرعي ، ولا يحتاج إلى اثبات هذا التطور للكلمة في عصر

(١) الحج ٢٦ .

والطرف الخارج على الاحوط[١] ، لا ان لا يجعلها الواقف جزءاً من المسجد ، بل لو لم يجعل مكاناً مخصوصاً منها جزءاً لا يلحقه الحكم .

ابراهيم كما قيل ، لأن الآية الكريمة لا تنقل الخطاب الموجه لابراهيم باللفظ بل بالمعنى ، فلو فرض ان الكلمة كانت ظاهرة في المعنى الشرعي عند نزول الآية ، كفى ذلك في معرفة المعنى المقصود الذي خوطب به ابراهيم ، وحمله على المعنى الشرعي .

والآية الاخرى : قوله تعالى : ﴿ انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام ﴾[١] . وبقرينة التفريع ، يعرف ان كل نجس لا يقرب المسجد الحرام . غير ان الاستدلال بها يتوقف .

أولاً : على امكان التعدي من المسجد الحرام إلى غيره ، مع احتمال الفرق عرفاً ، لاختصاص المسجد الحرام باحكام احترامية معينة ، كحرمة استطراق الجنب مثلاً .

وثانياً : على ان يراد بالنجس النجاسة الشرعية للمشرك ، لا قذارته المعنوية على ما تقدم في بحث نجاسة الكافر ، ومع افتراض كلا هذين الامرين ، فالآية لا تشمل التنجيس بالمتنجس ، لعدم كونه نجساً ، ومن ناحية اخرى ، تشمل مطلق ادخال النجاسة ولو لم تكن منجسة .

وعلى كل حال ، فأحسن هذه الوجوه دلالة على المقصود ، رواية علي ابن جعفر الاولى ، المدعمة بعدم الخلاف والارتكاز المتشرعي العام .

(١) هذا الاحتياط ، ينبغي أن يكون استحبابياً ، لأن المدارك المتقدمة يشكل اطلاقها للطرف الخارج ، سواء كان المدرك الاجماع ، أو معتبرة علي بن

---

(١) التوبة ٢٨ .

ووجوب الازالة فوري(١) ، فلا يجوز التأخير بمقدار ينافي الفور العرفي ، ويحرم تنجيسها ايضاً ، بل لا يجوز ادخال عين النجاسة فيها وان لم تكن منجسة إذا كانت موجبة لهتك حرمتها ، بل مطلقاً على

جعفر ، أو رواية الحلبي في الزقاق القذر ، أو ما دل على الامر بتطهير البيت .

اما الاول فواضح ، لكونه لبياً ، وأما الثاني ، فلأن الارتكاز المكتشف ضمناً ليس له اطلاق ليتمسك به ، لان الرواية لم تكن مسوقة لبيانه ، وأما الثالث ، فلأن فرضه هو الدخول إلى المسجد بالنجاسة ، لامس الطرف الخارج فحسب ، وأما الرابع ، فلأن تطهير عنوان البيت عرفاً لا يشمل الطرف الخارجي له ، لخروجه عادة عن محل الاستعمال ، فلا يجب تطهير الطرف الخارج من المسجد ما لم يلزم من تركه الاهانة والهتك المحرم .

(١) قد يقال : ان الأمر بشيء لا يدل على الفور ، ولكن التحقيق دلالته في المقام ، لأن الأمر ان كان ناشئاً عن مصلحة في متعلقه ، فلا ظهور له في الفور ، لإمكان قيام المصلحة بالجامع بين الافراد الطولية ، وأما إذا استظهر من دليله انه من أجل وجود المفسدة في ترك متعلقه ، فحيث ان المفسدة انحلالية بحسب الارتكاز العرفي ، فينعقد له ظهور في الفور لأجل التخلص من تمام افراد المفسدة ، ومقامنا من هذا القبيل ، ولكن هذا لو فرض ورود دليل لفظي آمر بالغسل أو التطهير ، والامر اوضح ، لو كان مستند وجوب التطهير النهي عن قرب النجس من المسجد ، فان النهي باعتبار انحلاليته يقتضي اعدام القرب في كل آن . وأما مع عدم تمامية دليل لفظي بهذا اللسان أو بذاك ، فينحصر اثبات وجوب الفور بالاستناد إلى الاجماع والارتكاز ، أو إلى ما يفهم من معتبرة علي بن جعفر ، من عدم جواز تأخير الغسل إلى ما بعد الصلاة في فرض عدم الجفاف .

الاحوط[١] ، وأما ادخال المتنجس فلا بأس به ما لم يستلزم الهتك .

(مسألة ـ ٣) وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائي ، ولا اختصاص له بمن نجسها او صار سبباً ، فيجب على كل احد[٢] .

---

(١) الظاهر الجواز مع عدم الهتك ، كما يظهر وجهه مما تقدم ، لأن ما يمكن الاستناد إليه في اثبات الحكم ، يختص بفرض كون النجاسة منجسة ، فان هذا هو المتيقن من التسالم ، وهو مورد معتبرة علي بن جعفر .

كما ان رواية الحلبي لو تمت دلالتها لم يكن للمحذور الملحوظ فيها ضمناً ، اطلاق يتمسك به في المقام ، لانها لم تكن في مقام البيان من ناحيته ، نعم لو تم الاستدلال بالنبوي المتقدم ، او بآية : « إنما المشركون نجس » ، لأمكن ان يدعى التعميم ، ففي الأول : ان لوحظت النجاسة بما هي عين ، فدعوى التعميم واضحة ، وان لوحظت بما هي صفة فكذلك ، لأن العين النجسة تلحظ عرفاً صفة للمكان المتلوث بها ، وفي الثاني ، حيث ان الغالب او المتعارف عدم سراية النجاسة من المشرك بمجرد قربه او استطراقه ، فتكون الآية الكريمة ظاهرة في حرمة ادخال النجاسة ولو مع عدم التنجيس ، ولكن كلا هذين المدركين لو تم ، لا يشمل المتنجس ، ولهذا لم يستشكل فيه .

(٢) لا اشكال في ان وجوب ازالة النجاسة كفائي فيما إذا لم يستند التنجيس إلى مكلف معين ، وذلك ، إما بأن يكون المخاطب هو الجامع أو الجميع ، ولكن مع ادخال نتيجة التطهير أو جامعه في عهدة كل مكلف أو الجميع ، وإدخال نفس العملية في العهدة ، ولكن مع اشتراط تكليف كل فرد بعدم قيام الآخرين ، إذ بدون إدخال احدى هذه العنايات الثلاث ، يلزم ان كل مكلف لا بد له من منع تطهير الآخر تحفظاً على صدور الامتثال من قبله ، وهو معلوم العدم ، وأما إذا استند التنجيس إلى مكلف بعينه ، فقد

نسب إلى الشهيد في الذكرى[1] ، ان وجوب التطهير في هـذه الحالـة عيني ثابت عـلى المكلف المنجس ، وقيل في الـرد عليه : انـه ان اريد ان هـذا المكلف يجب عليه عيناً التطهير ، وعلى فرض عصيانه يجب على الآخرين كفاية فهـو معقول ، ولكن لا دليـل عليه ، وان اريـد انه يختص بـه الوجـوب على نحـو لو عصى لا يجب على غيره شيء ، فهو خلاف الأدلة اللفظية واللبية لوجوب التطهير . وهذا الرد محط نظر من وجوه :

منهـا : ان ما قيـل انه معقـول من الوجـوب العيني ، ان اريد بـه وجوب التطهير عـلى المنجس بنحو يلزمـه ان يحول دون تصـدي الآخرين لـذلك تمكينـاً لنفسه من مباشرة التطهـير ، فهو غـريب وغير محتمـل في نفسه . وان اريـد على نحـو لا يلزمه ذلـك ، فلا بـد من افتراض احـدى العنايـات المتقدمـة للوجوب الكفائي .

ومنها : ان ما قيل من منافاة انكار الوجوب الكفائي في هذه الحالة لـلادلة اللفـظية محـل اشكال ، لأن مهم الـدليل اللفـظي معتبرة عـلي بن جعفر ، وهي واردة في غير هذه الحالة ، ولا اطـلاق فيها ، بـل وكذلـك الامر ايضـاً في رواية الحلبي ، فانها انما تدل ، لو تمت ، على حرمة التنجيس لا على وجوب التطهير ، لأن حرمة التنجيس لا تستلزم عرفاً وجوب التطهير ، لأن فيه عناية زائـدة ، وفي التنجيس من الحزازة عرفاً ما لا يوجد في ترك التطهير .

ولو سلم استفادة وجوب التطهير مما دل على حرمـة التنجيس ، فليس مثل رواية الحلبي في مقام البيان من ناحية حرمـة التنجيس فضلاً عن وجوب التطهـير ليتمسك باطلاقه ، نعم ، لو كان المدرك مثل النبـوي ونحوه ، لأمكن التمسـك باطلاقه لاثبات الوجوب الكفائي في هذه الحالة ، ولانحصر مدركه فيها بـالادلة اللبية .

---

(١) المستمسك للامام السيد محسن الحكيم ، الجزء الاول ، ص ٤٩٦ ، من الطبعة الرابعة .

(مسألة ـ ٤) إذا رأى نجاسة في المسجد وقد دخل وقت الصلاة ، تجب المبادرة إلى ازالتها مقدماً على الصلاة مع سعة وقتها ، ومع الضيق قدمها ، ولو ترك الازالة مع السعة واشتغل بالصلاة عصى لترك الازالة ، لكن في بطلان صلاته اشكال والأقوى الصحة(١) . هذا إذا امكنه الازالة ، واما مع عدم قدرته مطلقاً ، او

ومنها : انه قد لوحظ في هذا البيان خطاب وجوب التطهير فقيل : ان نسبته إلى المنجس وغيره على نحو واحد ، ولكن يمكن ان يوجه ما عن الشهيد (قدس سره) ، بملاحظة خطاب حرمة التنجيس ، بدعوى ان المتفاهم منه عرفاً كون المحرم والمبغوض الاثر الحاصل وهو النجاسة ، وهو مما له حدوث وبقاء ، فكما ان حدوثه مستند إلى المنجس كذلك بقاؤه ، وكلاهما محرم ، ولهذا يفرق العرف بلحاظ خطاب حرمة التنجيس في درجة التمرد بين ما إذا اقدم على التنجيس عالماً بانه يطهر بعد لحظة بنزول المطر ، وما إذا اقدم عليه عالماً بان النجاسة ستبقى ، وليس ذلك الا لفهم ان المصب الحقيقي للحرمة هو الاثر الذي له بقاء ، لا نفس عملية التنجيس التي هي على نحو واحد في كلتا الحالتين .

(١) في هذه المسألة فروع :

الأول : فرض التزاحم مع ضيق وقت الفريضة ، ولا إشكال في تقديم الفريضة حينئذ ، إما تطبيقاً لقانون باب التزاحم من تقديم الأهم علماً أو احتمالاً وهو الصلاة ، التي هي مما بني عليها الاسلام ، أو لقصور في اطلاق دليل وجوب الازالة أو وجوب فوريتها في نفسه ، بنحو لا يصلح للمزاحمة مع دليل وجوب الفريضة .

الثاني : فرض سعة وقت الفريضة ، ولا إشكال حينئذ في وجوب تقديم

في ذلك الوقت ، فلا اشكال في صحة صلاته[١] .

ولا فرق في الاشكال في الصورة الاولى ، بين ان يصلي في ذلك

الازالة ، لأن هذا هو مقتضى فورية وجوبها .

الثالث : أنه في هذا الفرض لو عصى المكلف فلم يزل ، واشتغل بالصلاة ، فلتصحيح الصلاة ثلاثة أوجه : أحدها : تصحيحها بنفس الأمر الأول المتعلق بالجامع بين الافراد الطولية ، وهو موقوف على إمكان الواجب المعلق ، إذ لا يوجد في تلك الحالة ما هو مقدور من أفراد الجامع عقلاً وشرعاً ، ففعلية وجوب الجامع والحالة هذه ، تفترض إمكان سبق الوجوب على زمان القدرة على الواجب . وثانيها : ـ بعد فرض عدم تمامية الوجه السابق ـ ، الالتزام بالأمر الترتيبي بالجامع ، لئلا يلزم محذور سبق الوجوب على زمان القدرة على الواجب . وثالثها : ـ بعد افتراض استحالة الترتب ـ ، الالتزام بتصحيح الصلاة بالملاك ، بناءاً على إمكان التقرب بلحاظ الملاك ، وإمكان إحرازه مع سقوط الخطاب ، بلحاظ اطلاق المادة أو الدلالة الالتزامية ، وقد تكلمنا عن تفصيل ذلك في الأصول .

هذا كله بناءاً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص ، وإلا دخل خطاب صلِّ وأزِلْ في باب التعارض ، وخرج عن باب التزاحم ، لاستلزام الجمع بينهما الجمع بين الوجوب والحرمة في فعل واحد ، ولا يتم حينئذ الوجه الأول ولا الثاني ، لعدم إمكان اجتماع الأمر والنهي . وأما الوجه الثالث ، فهو مربوط حينئذ ، بأن النهي الغيري هل يوجب سلب صلاحية متعلقه للتقرب به كالنهي النفسي أو لا ، وتحقيق الكلام في ذلك في الأصول .

(١) لعدم فعلية الأمر بالازالة لكي يزاحم اطلاق الأمر بالفريضة .

المسجد أو في مسجد آخر[١] ، واذا اشتغل غيره بالازالة لا مانع من مبادرته إلى الصلاة قبل تحقق الازالة[٢] .

(مسألة ـ ٥) اذا صلّى ثم تبين له كون المسجد نجساً كانت صلاته صحيحة[٣] .

---

(١) باعتبار أن طرف المزاحمة هو الصلاة في نفس الوقت ، من دون تقييد بمكان دون مكان .

(٢) لأن ذلك هو مقتضى كفائية وجوب التطهير ، نعم يشكل فيما لو كان الغير المباشر ضعيف الحَوْل والطَّوْل ، بحيث يؤدي الاتكال عليه إلى استمرار بقاء النجاسة مقداراً معتداً به عرفاً ، ففي مثل ذلك لا يكون اشتغال مثل هذا الغير مسقطاً للتكليف بلحاظ هذا المقدار المعتد به من الفرق .

(٣) أما إذا بني على التشكيك في اطلاق دليل وجوب التطهير لفرض عدم العلم بالنجاسة ، لقصور اللبي منها ، وعدم كون اللفظي منها من معتبرة علي بن جعفر ، ورواية الحلبي ، مسوقة لبيان أصل الحكم ليتمسك باطلاقها ، فالأمر واضح . وأما إذا بني على الاطلاق في الدليل المذكور ، وبني على بطلان الصلاة من العالم بالنجاسة، فهذا البطلان إن كان بملاك التزاحم الموجب لسقوط الأمر بالصلاة وعدم تعقله ولو على وجه الترتب ، فلا يجري ذلك في فرض الجهل ، إذ لا محذور في فعلية الأمر بالضدين مع عدم تنجز أحدهما ، وإن كان البطلان بملاك التعارض بين خطابيْ صلِّ وأَزِلْ ، بلحاظ اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ، وتقديم خطاب أَزِلْ الموجب لسقوط الأمر بالصلاة ، فيحكم ببطلانها لعدم إحراز الملاك مع سقوط الأمر ، فهذا المدرك لا يفرق فيه بين حالتي العلم والجهل ، وإن كان مدرك البطلان في صورة العلم ، مع الاعتراف بامكان إحراز الملاك بدون أمر ، هو مانعية النهي الغيري عن العبادة

وكذا إذا كان عالماً بالنجاسة ثم غفل وصلى(١) .

عن وقوعها على وجه قربي ، فهذه المانعية إن كانت بلحاظ استحالة التقرب بالمبغوض ، فلا يفرق بين حالتي العلم والجهل ، لانحفاظ النهي الغيري وما يكشف عنه من مبغوضية ، وإن كانت بلحاظ استحالة التقرب بما هو مبعّد ومعصية للنهي ، فهذا يختص بِفَرْض العلم ، إذ لا معصية في فرض الجهل .

(١) إذا بني على الفرق بين الشاك والغافل من ناحية اطلاق الخطاب للأول دون الثاني ، بدعوى قابلية الشاك للتحرك ولو عن احتمال التكليف بخلاف الغافل ، فصحة الصلاة من الغافل أوضح حينئذ من صحتها من الشاك ، لعدم فعلية خطاب الازالة في حق الغافل ، حتى مع الالتزام باطلاق أدلة وجوب التطهير للشاك ، وإذا بني على أن الغفلة كالشك عذر عن الجري على طبق التكليف مع فعلية خطابه ، فحال الغافل كالشاك ، ولعل المعروف التفرقة بين الشك والغفلة ، والظاهر عدم الفرق ، وشمول الخطابات الواقعية للغافل أيضاً كالشاك ، لأن المدلول التصديقي لها من الجعل بمبادئه من الارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة قابل للشمول للغافل بدون محذور عقلي ، وإنما المحذور في الشمول للغافل ، ينشأ من ظهور الخطاب في كونه إبرازاً للحكم ولتلك المباديء بداعي تحريك المكلف ، لا لمجرد اعلامه بها ، فلولا هذا الظهور العرفي في الخطاب ، لم يكن في مدلول الخطاب ما يأبى الشمول للغافل بل للعاجز عن ذات الفعل أيضاً ، واستحالة الشمول لبعض الأفراد إنما هي من نتائج هذا الظهور التصديقي في الخطاب ، فلا بد من تحديد مفاده العرفي ،

وتوضيحه : أن المكلف تارة : يكون عاجزاً عن ذات الفعل كالمشكوك ، وأخرى : يكون قادراً على ذات الفعل ، ولكنه غير قادر على الانبعاث عن التكليف به ، إما لغفلته ونسيانه ، أو لاعتقاده بعدمه ، وثالثة : يكون قادراً على ذات الفعل وعلى الانبعاث ، وهذا يشمل الشاك الملتفت ، فإن كان مفاد ذلك الظهور العرفي

واما إذا علمها ، او التفت إليها في اثناء الصلاة ، فهل يجب اتمامها ثم الازالة ، او ابطالها والمبادرة إلى الازالة ؟ وجهان أو وجوه ، والاقوى وجوب الاتمام[1] .

قصد أن يكون الخطاب محركاً لكل من يشمله ، فيستحيل أن يكون شاملاً للعاجز وللغافل وللمعتقد بالعدم ، وإلا للزم كون المقصود تحريكهم بالخطاب ؛ وهو غير معقول ، وإن كان مفاد ذلك الظهور ـ كما هو الظاهر ـ ؛ قصد أن يكون الخطاب محركاً لكل من يصل إليه ممن يشملهم بأي مرتبة من الوصول ، فلا يكون الظهور المذكور قرينة على عدم شمول الخطاب للغافل وللمعتقد بالعدم ، لأن شموله لهما لا يعني قصد تحريكهما بالخطاب فعلاً ، بل قصد تحريكهما به لو وصل إليهما ، فالميزان في شمول الخطاب لفرد أن يكون ممن يعقل تحريكه بالخطاب على فرض وصوله إليه ، لا ممن يعقل تحريكه به بمجرد شموله له ، وهذا الميزان ينطبق على الغافل والمعتقد بالعدم ، ولكنه لا ينطبق على العاجز عن ذات الفعل ، فإنه لا يعقل قصد تحريكه بالخطاب ولو منوطاً بوصوله ، ومن هنا يفرق بين العاجز والغافل والمعتقد بالعدم ، فيبنى على عدم شمول الخطاب للأول وشموله للأخيرين .

(١) ومحل الكلام فرض عدم إمكان الفرار من محذور قطع الصلاة ، ومحذور التراخي معاً ، وأما مع إمكان التحرز من كلا المحذورين ، فلا إشكال ، كما إذا لم تستدع الازالة إبطال الصلاة ، أو كان المصلي في آخر صلاته بنحو لم يستدع إكمالها التراخي العرفي ، وكيف كان ، فقد يقال في فرض الدوران بين المحذورين المذكورين : ان دليل الفورية في الازالة لا يقتضي الفورية بنحو يوجب قطع الصلاة المبدوءة بها بوجه شرعي ، لأنه إما الاجماع ، أو معتبرة علي بن جعفر المتقدمة ، والأول قاصر عن إثبات ذلك ، والثاني إنما يمنع عن الاقدام على الصلاة بدلاً عن الازالة ، ولا يلزم من ذلك المنع عن

إتمامها بدلاً عن الازالة ، وعليه ، فيتعين إكمال الصلاة .

وقد يقال : ان دليل حرمة القطع يرتفع موضوعه بدليل وجوب الفورية ، لأن تحريم القطع في دليله منوط بعدم وجود حاجة لازمة يخشى فوتها ، ووجوب الفورية يجعل الاسراع بالازالة حاجة تفوت باتمام الصلاة .

وقد يقال : أن كلاً من دليل حرمة القطع ودليل الفورية لا اطلاق له لمحل الكلام لكون المعول فيه على الاجماع والارتكاز ، ولا اطلاق فيه فتجري اصالة البراءة عن القطع بالازالة ، وأصالة البراءة عن ترك الازالة لإكمال الصلاة ، مع الالتزام بحرمة القطع بغير الازالة ، وعدم جواز ترك الازالة بدون إكمال الصلاة ، هذا فيما إذا لم يوجد استصحاب حاكم كاستصحاب حرمة قطع الصلاة فيما إذا كانت النجاسة حادثة في الاثناء ، أو استصحاب وجوب الازالة فوراً فيما إذا كانت النجاسة حادثة قبل الصلاة ، وقيل بصحة إجراء استصحاب الفورية على الرغم من انحلالها إلى وجوبات متعددة حدوثاً وبقاءاً ، لمكان وحدتها العرفية .

وقد يقال : بإدخال محل الكلام في باب التزاحم ، غير أن ذلك يتوقف على افتراض الاطلاق في كل من دليل حرمة القطع ووجوب الفورية ، وإذا صح هذا الافتراض، وقع التزاحم بين الحكمين، وكان من التزاحم بين وجوب الشيء وحرمة مقدمته ، لأن التطهير الفوري واجب وهو يتوقف على الاستدبار أو الفعل الكثير الذي يكون إبطالاً للصلاة ، فحرمة المقدمة تنافي وجوب ذي المقدمة ، وعليه ، فإن قدمت حرمة القطع بقوانين باب التزاحم ، اقتضى ذلك رفع اليد عن اطلاق خطاب وجوب الازالة وتقيده بفرض القطع ، مع الالتزام بحرمة القطع على الاطلاق ، وإن بني على مساواة الخطابين ، لعدم اقوائية احتمال الأهمية في أحدهما ، اقتضى ذلك رفع اليد عن اطلاق كل من الخطابين ، فيلتزم بوجوب الازالة مشروطاً بالقطع ، وبحرمة القطع مشروطاً بترك الازالة ، وإن بني على تقديم وجوب الازالة ، كان خطاب وجوب الازالة فعلياً ومطلقاً ،

وكانت حرمة القطع مشروطة بفرض ترك الازالـة ، نعم لو فـرض ، إضافـة إلى البنـاء على تقـديم وجوب الازالـة ، البناء عـلى أن وجوب الشيء المتـوقف عـلى مقدمة محرمة يستلزم الوجوب الغيـري لطبيعي تلك المقـدمة بـالحصة المـوصلة ، خرج عن باب التعارض ، وطبقت عليه قوانين باب التزاحم .

فإن قيل : هذا صحيح مع إنكار الوجوب المقدمي رأساً ، وأما مع القول بوجوب المقدمة الموصلة ، فيلزم من الجمع بين الحكمـين في عالم الجعل ، اتصاف مطلق المقدمة بالحرمة ، واتصاف حصة منها بالوجوب ، وهو غير معقول .

قلنا : ان الحرمة مشروطة ـ كأي حكم الزامي آخر ـ ، بعدم الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهم ، وفرض المقدمة الموصلة هو فرض الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهم ، فلا تنافي بين الحرمة المشروطة كذلك ووجوب المقدمة الموصلة .

وهذه النكتة ، هي التي تميز الموارد التي تدخل في باب التعارض من حالات التزاحم عن غيرها ، فإنه في كل حالة من حالات التزاحم : « أي العجز عن امتثال مجموع تكليفين » ، لا بد أن يلاحظ المجعول بوجوده المشروط ، أدى ذلك إلى دخول المقام في باب التعارض ، لأن الخطاب الأهم في هذه الحالة ينافي الخطاب المهم ، ويأبى عن ثبوته ولو بنحو الترتب ، لاستحالة اتصاف القطع بالحرمـة النفسية ولـو على وجـه الترتب، مـع الوجـوب الغيري، وكلما استحال الترتب في موارد التزاحم ، دخل الدليلان المتزاحمان في باب التعارض ، كما بينا نكتته في أبحاثنا في الأصول ، وهذا بخلاف ما لو بني على إنكار الوجوب الغيري رأساً ، فإن فعلية وجوب الازالة على الاطلاق ، تلائم حينئذ مع الحرمة الترتبيـة للقطع ، وكذلك لو بني على اختصاص الوجوب الغيري بالحصة الموصلة ، لأن فرضها هو فرض الازالة ، فلا ينافي هذا الوجوب حرمة القطع الترتبيـة ، أي المقيدة بنفسها أو متعلقة بفرض ترك الازالة ، وبهذا يتضح أنه كلما كان هناك تزاحم بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة ، وبني

(مسألة ـ ٦) إذا كان موضع من المسجد نجساً ، لا يجوز تنجيسه ثانياً بما يوجب تلويثه ، بل وكذا مع عدم التلويث اذا كانت الثانية اشد واغلظ من الاولى ، وإلا ففي تحريمه تأمل بل منع إذا لم يستلزم تنجيسه ما يجاوره من الموضع الطاهر ، لكنه احوط[1] .

على تقديم الوجوب ، وقيل بالوجوب الغيري لمطلق المقدمة ، دخل المورد في باب التعارض ، لأن المحذور حينئذ ليس بلحاظ عدم إمكان فعلية الخطابين معاً ، بل لعدم إمكان جعل حرمة المقدمة ولو على وجه الترتب مع فرض اطلاق وجوب ذيها .

ثم انه إذا فرض في المقام ، كون الدليل على كل من حرمة القطع ووجوب الازالة مطلقاً في نفسه على نحو دخل في باب التزاحم ، فالمتعين هو الالتزام بالترتب من الجانبين ، لعدم تعيّن أحدهما للتقديم ، لأن احتمال الأهمية في كل منهما موجود بنحو مكافيء لاحتمالها في الآخر، فيثبت التخيير بعدم الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهم ، فإن لم يكن هناك تناف بين المجعولين المشروطين بما هما مشروطان ، فلا تصادم بين الجعلين ، ولا تعارض بين الدليلين ، وإنما التنافي بينهما في مرحلة فعلية المجعول ، وإن كان هناك تناف بين المجعولين المشروطين بما هما مشروطان ، فلا محالة يقع التصادم بين الجعلين ، والتعارض بين الدليلين ، وهذا معنى ما حققناه في بحث التزاحم[1] ، من أن أحد شروط خروج التزاحم عن باب التعارض ، القول بامكان الترتب ، أي الملائمة بين الحكمين المشروط كل منهما بعدم الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهم .

(١) تتصور المسألة ضمن صُوَر :

---

(١) تعارض الأدلة الشرعية ، ص ٢٦ ـ ٢٧ .

الأولى : أن تكون النجاسة الثانية موجبة لاتساع دائرة النجاسة . ولا اشكال في عدم الجواز حينئذ .

الثانية : أن تكون موجبة لتلوث يعتبر هتكاً وإهانة ، والحكم كما سبق .

الثالثة : أن لا تكون الملاقاة الثانية موجبة للاتساع أو التلوث والاهانة ، وإنما هي مماثلة للملاقاة الأولى من سائر الوجوه ، فقد يقال : بناءاً على أن المتنجس لا يتنجس ثانية كما سبق ، أنه لا موجب لتحريم الملاقاة الثانية ، لعدم كونها تنجيساً ، بل لو سلّم أن المتنجس يتنجس اشكل التحريم أيضاً ، لأنه يتوقف على أن تكون النجاسة مأخوذة في موضوع دليل الحرمة بنحو مطلق الوجود لا صرف الوجود ، وذلك خلاف المتيقن من الدليل ، فإن المتيقن من مثل معتبرة علي بن جعفر ، ورواية الحلبي ، تحريم الوجود الأول من التنجيس .

وقد يقال بالتحريم بأحد وجوه :

منها : ان يبنى على أن المتنجس يتنجس ثانية ، ويدعى كون النجاسة مأخوذة في موضوع دليل الحرمة بنحو مطلق الوجود ، إما تمسكاً بالاطلاق اللفظي لمثل النبوي ، أو بضم مناسبات الحكم والموضوع التي تلغي خصوصية الفرق بين الوجود الأول من التنجيس والوجود الثاني .

ويرد عليه : أن الاطلاق اللفظي غير تام ، والمناسبات العرفية للالغاء غير واضحة ، إذ لعل المقصود بحرمة التنجيس ، التحفظ على طهارة المسجد ، وهي مما تزول بالتنجيس الأول ، سواء وقع الفرد الثاني من التنجيس أو لا .

ومنها : أن يبنى على أن المتنجس يتنجس ثانية ، ويعوض عن التمسك باطلاق دليل الحرمة بإجراء الاستصحاب بأن يقال : ان هذا التنجيس كان حراماً جزماً لو وقع قبل الملاقاة الأولى فتستصحب حرمته .

ويرد عليه : أن الاستصحاب المذكور ، لا يجري مع احتمال أن يكون

الثابت من أول الأمر حرمة إزالة الطهارة عن المسجد ، فالتنجيس يكون حراماً بما هو مصداق لذلك لا بعنوانه ، فلا معنى لإثبات حرمة التنجيس الثاني بالاستصحاب المذكور .

ومنها : التمسك بما دل على النهي عن قرب النجس من المسجد ، كالآية الكريمة لو تم الاستدلال بها ، بتقريب : أن موضوع التحريم في هذا الدليل ، ليس عنوان التنجيس ، بل قرب النجس من المسجد ، غاية الأمر ، أن صورة عدم الملاقاة للمسجد برطوبة ، خرجت بقرينة ما دل من نص[1] أو سيرة على جواز دخول المستحاضة ، واستطراق الجنب ، ومكث المسلوس والمبطون ، ونحو ذلك ، ويبقى محل الكلام مشمولاً لاطلاق دليل التحريم ولو لم يتحقق التنجيس بعنوانه ، لكنك عرفت سابقاً حال دلالة الآية الكريمة .

الرابعة : ان يكون للملاقاة الثانية اثر زائد بحيث يجب التعدد في الغسل من ناحيتها ، كما إذا قيل بوجوب التعدد في الغسل من البول مطلقاً ، وفرض ملاقاة البول بعد التنجس بالدم ، فقد يقال هنا بالحرمة حتى مع نفيها في الصورة السابقة ، استناداً إلى ان المتنجس يتنجس ثانية إذا كان لذلك اثر زائد ، فيشمله اطلاق دليل الحرمة ، أو يجري الاستصحاب ، ولكن عرفت الاشكال في الاطلاق والاستصحاب معاً ، نعم ، لا يبعد ان يدعى ان دليل حرمة التنجيس ، وان لم يثبت كون النجاسة ملحوظة في موضوعه بنحو مطلق الوجود بلحاظ الافراد المتماثلة ، ولكنها لوحظت كذلك بالنسبة إلى مراتبها المتفاوتة ، فكل مرتبة اضافية موضوع مستقل للحرمة ، ففي المقام ، حتى لو لم نقل بتعدد النجاسة بالملاقاة الثانية ، لا شك في اشتدادها من حيث المرتبة بسبب ذلك ،

(١) من قبيل معتبرة زرارة ، ومحمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (ع) قال : « الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين ، (إلى أن قال) : ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً . . » . الوسائل ، باب ١٧ من أبواب الجنابة ، حديث ٢ . ومعتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن المستحاضة أيطأها زوجها وهل تطوف بالبيت ؟ قال : تقعد قرؤها ، (إلى أن قال) : وكل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت » . الوسائل للحر العاملي ، باب ١ من أبواب المستحاضة ، حديث ٨ .

(مسألة ـ ٧) لو توقف تطهير المسجد على حفر ارضه جاز بل وجب ، وكذا لو توقف على تخريب شيء منه ، ولا يجب طم الحفر وتعمير الخراب ، نعم ، لو كان مثل الآجر مما يمكن رده بعد التطهير وجب[١] .

وهذه المرتبة بنفسها فرد من موضوع دليل الحرمة ولو بمعونة الارتكاز والمناسبات العرفية في فهم الدليل .

ثم ان الشخص في مفروض هذه الصورة ، يسبب لا محالة إلى زيادة مكث النجاسة فيما إذا اريد تطهير المسجد بالماء القليل ، إذ تبقى النجاسة بعد الغسلة الاولى بسبب ما وقع منه من التنجيس بالبول المستوجب للتعدد بحسب الفرض ، فإذا الغيت عرفاً خصوصية الحدوث والبقاء ، كان التسبيب إلى بقاء النجاسة محرماً كالتسبيب إلى احداثها . والتخلص عن ذلك يكون بعدم الاصابة الثانية ، أو بالتطهير بالمعتصم على نحو لا يستوجب طول مكث للنجاسة بوجه .

الخامسة : ان يتنجس المسجد ثم يلقى عليه عين النجس بدون ان يلزم من ذلك اتساع النجاسة او هتك المسجد او شدتها ، والحرمة في هذه الصورة موقوفة على ان نستفيد من أدلة المسألة وجود محذورين محرمين في المقام : احدهما : التنجيس ، والثاني : التلويث بعين النجاسة ، وما يمكن أن نثبت به كون الثاني محذوراً محرماً في عرض المحذور الاول احد أمرين : اولهما : النبوي المتقدم ، بناءاً على ان يراد بالنجاسة عينها لا التنجيس . والآخر : الآية الكريمة الناهية عن قرب المشركين من المسجد ، بعد تعميم مفادها لكل نجس ، فان وضع عين النجس على نفس ارض المسجد على خلاف النهي المذكور ، فيحرم ولو لم يسبب تنجيساً جديداً ، وقد عرفت سابقاً حال النبوي والآية .

(١) في هذه المسألة فروع :

الأول : انه لو توقف التطهير على مرتبة معتد بها من التخريب والتعطيل للمسجد ، فهل يجب التطهير في هذه الحالة ؟ .

والتحقيق : أن الوجوب يتوقف :**أولاً** : على افتراض اطلاق في دليله . **وثانياً** : على افتراض احد امور في دليل حرمة تخريب المسجد والاضرار به :

أولها : نفي الاطلاق فيه ، بتقريب ان هذا الدليل ، ان كان هو ما دل على وجوب تعظيم المسجد والعناية به(١) ، فمن الواضح ، ان التخريب من أجل التطهير لا يعتبر منافياً للتعظيم عرفاً ، وان كان ما دل على تحريم السعي في خرابها ، من قبيل قوله تعالى : ﴿ ومن اظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها ﴾(٢) .

فهو منصرف إلى التخريب الاعتدائي ، لا التخريب لمصلحة شرعية من مصالح المسجد . وإن كان ما دل على تحريم التصرف في مال أحد إلا بإذنه(٣) ، بدعوى : ان حيطان المسجد وبناءه ملك لنفس المسجد فلا يجوز التصرف فيه بتخريب ونحوه ، فمن الواضح ، ان موضوع هذا الدليل لا يشمل مالكاً من قبيل المسجد ، والتعدي انما يكون بمقدار ما تقتضيه المناسبات العرفية الارتكازية ، وهو لا يشمل محل الكلام ، ولو سلم لما اقتضى الا عدم الجواز بدون إذن ولي المسجد ، فلو رأى ولي المسجد المصلحة في ان يأذن كان التصرف باذن ولي المالك ، فيجوز ، وكذلك إذا كان الحائط وقفاً على المسجد لا ملكاً طلقاً ، فان غاية ما تقتضيه وقفيته عليه ، عدم جواز حرمان المسجد من

---

(١) من قبيل رواية أبي بصير قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن العلة في تعظيم المساجد ، فقال : إنما امر بتعظيم المساجد لانها بيوت الله في الارض » . الوسائل للحر العاملي ، باب ٧٠ من أبواب احكام المساجد ، حديث ١ .

(٢) البقرة / ١١٤ .

(٣) من قبيل معتبرة محمد بن جعفر الاسدي : « . . فلا يحل لأحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه . . » . الوسائل ، باب ٣ من ابواب الانفال ، حديث ٦ .

منافعه ، لا الزام المسجد بابقائه إذا كان على خلاف مصلحته وموجباً لضرره ونقصه .

ثانيها : بعد افتراض الاطلاق يدعى وجود المقيد ، وهو ما دل على جواز تخريب المسجد لمصلحة(١) ، من قبيل اعادة بنائه على وجه افضل ، وذلك لان طهارة المسجد ، وان لم تكن مصلحة عرفية ابتدائية للمسجد بقطع النظر عن الجعل الشرعي ، لكن إذا ضم إلى ذلك استفادة كون الطهارة من شؤون احترام المسجد اللازم بحكم الشارع ، وان وجوب التطهير وجوب احترامي ، كان التخريب من أجل مصلحة المسجد ، لان احترامه من مصالحه ، ولكن انما يكون كذلك مع الوثوق باستعادة المسجد لوضعه ، وإلا كان من دوران الامر بين مصلحتين .

ثالثها : بعد افتراض الاطلاق وعدم المقيد ، يدعى ان حرمة التخريب لا يحتمل اهميتها ، بينما يحتمل اهمية وجوب التطهير ، فيتقدم في مقام التزاحم بملاك الاهمية المحتملة ، إذا لم نقل بدخول مورد التزاحم بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة في باب التعارض ، لعدم امكان الترتب في بعض التقادير ، على تفصيل تقدمت الاشارة اليه ، ولكن نفي احتمال الاهمية في حرمة التخريب بلا موجب، كما ان اصل افتراض اطلاق في دليل وجوب التطهير ممنوع، أما أذا كان لبياً كالاجماع فواضح ، وأما إذا لوحظت الادلة اللفظية ، فالمهم منها معتبرة رواية علي بن جعفر ، ورواية الحلبي ، والأولى لا اطلاق فيها ، لعدم كونها مسوقة لبيان وجوب التطهير ابتداءاً ليتمسك باطلاقها ، والثانية ، غايتها الدلالة على حرمة التنجيس لا وجوب التطهير ، وعليه فلا اطلاق في دليل كلٍ من الحكمين ، وعليه ، فالشبهة حكمية ، ومقتضى القاعدة التخيير ، عملاً

---

(١) من قبيل معتبرة طلحة بن زيد ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن علي (ع) : « انه كان يكسر المحاريب اذا رآها في المساجد ويقول : كانها مذابح اليهود » . الوسائل ، باب ٣١ من ابواب أحكام المساجد ، حديث ١ .

بـالاصول المؤمنـة ما لم يـوجد اصـل حاكم ، وهـو مـوجـود غـالبـاً ، ونعني بـه استصحاب حرمة التخريب ، لان النجاسة متأخرة عن بناء المسجد غالباً .

ويمكن التفصيل بين فرض كون التخـريب متداركـاً خارجـاً وغيره ، ففي الفـرض الاول ، يحكم بجواز التخـريب للتطهـير ، وجواز ابقـاء المسجـد عـلى حاله . اما الأول : فلعدم وجود اطلاق في دليل الحرمة لمثل هـذا التخريب بعـد تقييده بالتخـريب لمصلحة ولـو كماليـة . واما الثـاني : فلعدم الاطـلاق في دليل وجوب التطهير ، ولا ينفع هنا استصحاب حرمة التخريب ، لان هذا النحو من التخريب المتدارك الذي ينطبق عليـه عنوان الـرعايـة لبعض شؤون المسجد ، لا يعلم بحـــرمتـه من اول الامـــر ، وفي الفـرض الثـــاني ، يحكم بعـدم وجـــوب التخريب ، بل بحرمته .

أمـا عدم الـوجوب ، فلعـدم الاطلاق في دليـل وجـوب التـطهـير ، وأمـا الحرمة ، فللتمسك باطلاق دليل الحرمة ، فـان التخريب غـير المتدارك مـع عدم الملزم شرعاً به يعتبر اعتداءاً على المسجد عرفـاً ، لأن المركـوز في ذهن العرف ان مفسدة التخريب غير المتدارك ، اشد من مصلحة الطهارة بلحاظ ذلك المسجد ، وعليـه ، فان لم يكن الحكم بحـرمة التخـريب غير المتـدارك اقوى في المقـام فهو الاحوط .

الثاني : انه لو خرب شيئـاً من المسجد لأجـل التطهـير ، بعد البنـاء على جواز ذلك أو وجوبه ، فهل يضمن تداركه ؟ قد يقال : بالضمان تمسكاً بقـاعدة الضمان بالاتـلاف ، وقد يقـال : بعدمـه ، إما لقصـور في المقتضي بالنسبـة إلى القاعدة المذكورة ، وإما لوجود مقيد .

أما القصور في المقتضي ، فيمكن ان يبين تارة : بان دليل هذه القاعدة لا اطلاق فيه للتخريب الذي يكون لرعاية حال من يراد التضمـين له ، فمن أتلف زرع الغـير لاجـل انقـاذه لا يضمن ، لان دليـل القـاعـدة ان كـان هـو السيـرة العقلائية ، فهي غير شاملة لامثال ذلك جزماً ، وان كان هو الروايات المتفرقة ،

فهي واردة في موارد خاصة مشتركة جميعاً في عدم كون الاتلاف من أجل المالك ، وان كان هو الضابط المشار إليه في بعضها بلسان : (بما جنت يده)[١] ، فهذا الضابط يفترض الجناية ، والمفروض عدم الجناية في المقام بعد فرض إذن الشارع في التخريب أو حكمه بوجوبه .

ويبين القصور في المقتضي تارةاخرى : بان القاعدة مختصة بفرض عدم الاذن من المالك في الاتلاف ، وقد حصل الاذن في المقام ، لمكان حكم الله سبحانه بوجوب التطهير بحسب الفرض .

وير عليه : ان الاذن في الاتلاف المسقط للضمان ، هو الاذن في الاتلاف على وجه المجانية ، لا مطلق الاذن في الاتلاف ، مع ان المالك لما اتلف ليس هو الشارع ، بل هو نفس المسجد أو المصلون كجهة عامة . ويبين ثالثة : بأن القاعدة موضوعها اتلاف مال الغير ، والمسجد ليس ملكاً لأحد ، لأن مرد وقفه إلى تحريره وفكه من الملك .

ويرد عليه : بان هذا لا يتم بناءاً على ان بناء المسجد مملوك لنفس المسجد طلقاً أو وقفاً ، أو مملوك لجهة عامة ، وما يكون غير مملوك انما هو المسجد بمعنى المكان لا بمعنى الجدران والشبابيك ، على أن الضمان بمعنى الدخول في العهدة ، كما يتصور في المملوك للغير ، كذلك يتصور في غيره ، بمعنى كون الانسان مسؤولاً عن إعادة المسجد إلى وضعه السابق ، فان ساعدت السيرة العقلائية على ذلك فلا مانع من الالتزام به . وقد ظهر بما ذكرناه ، ان الصحيح هو البيان الاول في اثبات قصور المقتضي .

وأما المقيد بعد فرض وجود دليل لفظي مطلق لقاعدة الضمان ، فهو ما

(١) كما في رواية اسماعيل بن الصباح : « عن القصّار يسلّم اليه المتاع فيخرقه أو يحرقه أيغرمه ؟ قال : غرمه بما جنت يده » . الوسائل ، باب ٢٩ من ابواب الاجارة ، حديث ٨ .

دل من الكتاب الكريم على نفي السبيل على المحسنين[1] ، والاحسان مفهوم عرفي ، فإذا صدق عرفاً على الاتلاف في مورد انه احسان لمن أتلف ماله ، فلا ضمان ، لأن الضمان سبيل وهو منفي ، ولكن عنوان الاحسان انما يصدق عرفاً على اتلاف يدرك العرف ان المصلحة الملحوظة فيه أهم من مفسدة الاتلاف ، على نحو لا يتصور عقلائياً خلاف ذلك ، وفي صدقة على محل الكلام إشكال .

الثالث : انه إذا توقف تطهير جزء من بناء المسجد على اخراجه وتطهيره خارجاً ، فهل يجب بعد ذلك ارجاعه إليه .

وتوضيح ذلك ، أن الوجوب تارة : يدعى بلحاظ الروايات الخاصة ، واخرى على مقتضى القاعدة . اما اثباته باللحاظ الاول فلا يخلو من اشكال ، وان استدل عليه بالروايات الدالة على لزوم رد ما اخذ من المسجد من حصاة أو آجر ، غير ان بعض هذه الروايات واردة في المسجد الحرام والكعبة ، والتعدي منها بلا موجب ، كمعتبرة محمد بن مسلم قال : « سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : لا ينبغي لأحد أن يأخذ من تربة ما حول الكعبة ، وان اخذ من ذلك شيئاً رده »[2] . هذا إذا لم يكن التعبير : بلا ينبغي ، موجباً لسقوط ظهور الامر بالرد في الوجوب ، والا فالامر أوضح .

ومعتبرة معاوية بن عمار ، قال قلت لأبي عبد الله (ع) : « اني اخذت سكاً من سك المقام ، وتراباً من تراب البيت ، وسبع حصيات ، فقال : بئس ما صنعت ، أما التراب والحصى فرده »[3] . وأما ما قد يتراىء فيه الاطلاق من هذه الروايات ، فمن قبيل رواية وهب بن وهب ، عن جعفر ، عن أبيه (ع) قال : « إذا اخرج احدكم الحصاة من المسجد فليردها مكانها أو في مسجد آخر فإنها تسبح »[4] . وهذه الرواية ضعيفة بوهب ، مضافاً إلى ان التعليل فيها لا

---

(١) وهو قوله تعالى في سورة التوبة آية (٩١) : ﴿ ما على المحسنين من سبيل ﴾ .
(٢) الوسائل للحر العاملي باب ٢٦ من ابواب احكام المساجد ، حديث ١ .
(٣) (٤) الوسائل ، باب ٢٦ من ابواب احكام المساجد ، حديث ٢ - ٤ - ٣ .

يناسب الحكم الالزامي وباب العهدة والضمان ، بل هو أقرب إلى الآداب ، فيوجب المنع عن انعقاد ظهور لها في الحكم المقصود ، اذ لا يجب التسبيب إلى جعل الحصاة تسبح كما هو واضح . واحسن رواية في الباب ، رواية زيد الشحام ، قال : قلت لأبي عبد الله (ع) ، أخرج من المسجد حصاة ، قال : فردها أو اطرحها في مسجد »[1] ، بعد استظهار لام الجنس من كلمة المسجد .

وللرواية طريقان : احدهما : طريق الصدوق ، وهو ضعيف بابي جميلة . والآخر : طريق الكليني ، وفيه الحسن بن محمد بن سماعة ، عن غير واحد ، فان امكن تطبيق احدى النكات المهمة التي ادخلناها على علم الرجال ، وطبقنا فيها حساب الاحتمالات لتصحيح الرواية فهو ، وإلا فالامر مشكل[2] .

وأما اثباته باللحاظ الثاني ، فقد يبين بتقريب : ان هذا الجزء المخرج من

(١) نفس المصدر

(٢) هناك بيانان لتصحيح السند :
الأول : ان نجري حساب الاحتمالات في مشايخ الحسن بن محمد بن سماعة ، وقد ظهر بالاستقراء ، ان نسبة الذين لم تثبت وثاقتهم إلى مجموع مشايخه هي (٢٦/٩) ، فاذا استظهرنا ان التعبير بـ : (غير واحد) ، ظاهر عرفاً في الجماعة واقلها ثلاثة ، كان مقدار احتمال كون احدهم ـ على الاقل ـ ثقة هو (٩٦٪) ، فيتم سندها ان أوجب هذا الظن القوي الاطمئنان .
الثاني : ألا نأخذ مطلق مشايخ الحسن بن محمد بن سماعة ، بل نأخذ خصوص مشايخه الذين هم في الوقت نفسه تلاميذ ابان بن عثمان ، باعتبار ان السند هكذا : (الحسن بن محمد بن سماعة ، عن غير واحد ، عن أبان) ، فيتم تحديدهم بلحاظ الراوي والمروي عنه ، وعلى هذا لا نحتاج الى حساب الاحتمالات ، لان كون احدهم ثقة ١٠٠٪ باعتبار ان من لم يثبت وثاقته منهم اثنان فقط ، وهما : احمد بن عديس ، والحسن بن عديس ، والبقية وهم تسعة ، ثقات ، ولما كان التعبير بـ : (غير واحد) ظاهراً في الجماعة واقلها ثلاثة ، كان احدهم ـ على الاقل ـ ثقة جزماً .
ولكن يشكل ذلك ، بوجود احتمال ان يكون للحسن شيخ آخر غير من وصلت الينا روايته عنهم ، ولعله غير ثقة ، فلا بد من ضم حساب الاحتمال لتضعيف ذلك ، وهذا الاحتمال لا بد من اخذه بعين الاعتبار في البيان الاول ايضاً ، وطريق التخلص ان نثبت بحساب الاحتمال ، ان نسبة الثقاة إلى غيرهم في المشايخ الواصلين محفوظة في غيرهم ايضاً ، فيكون احتمال وثاقة الشخص الآخر ما لا يقل عن ٢٦/١٧ ، وبهذا صحح سيدنا الاستاذ (دام ظله) مرسلة يونس الطويلة ، تطبيقاً لما أسسه من قواعد حساب الاحتمال في علم الرجال .

(مسألة ـ ٨) إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره[١] ، أو قطع موضع النجس منه إذا كان ذلك أصلح من اخراجه وتطهيره كما هو الغالب .

(مسألة ـ ٩) إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه أجمع ، كما إذا كان الجص الذي عمر به نجساً ، أو كان المباشر للبناء كافراً ، فان وجد متبرع بالتعمير بعد الخراب جاز وإلا فمشكل[٢] .

المسجد وقف ، ويحرم التصرف في الوقف في غير الجهة التي أوقف لاجلها . وهذا التقريب غير كاف ، لان عدم الردبنفسه ليس تصرفاً ، والاخراج وان كان تصرفاً ، ولكن المفروض انه مأذون فيه ، فالأولى ان يبين بتقريب دخوله في العهدة ، فيجب رده إلى المسجد ، كما هو مقتضى العهدة في سائر الموارد ، ومجرد الاذن في الاخراج والتطهير لا ينبغي دخوله في العهدة المستتبع لوجوب الرد .

(١) لا اشكال في حرمة تنجيسه ، لانه موقوف للعبادة والصلاة ، وهذا تصرف خارج عن ذلك بل مناف له بنحو من المنافاة . وأما وجوب التطهير فمشكل ، لأنه ليس جزءاً من المسجد ، والتبعية بحسب مناسبات الحكم والموضوع لو سلمت ، فانما تفيد في اعطاء الظهور للدليل اللفظي لا لمثل ادلة المسألة . نعم ، لو ثبت تحريم تقريب المتنجس إلى المساجد بالآية أو النبوي ، مع وضوح لزوم حفظ الحصير للمسجد ، يتعين وجوب تطهيره ، ولكن عرفت الحال في ذلك .

(٢) حال هذا التخريب الكلي كحال التخريب الجزئي المتقدم في الفرع الاول من المسألة السابعة ، فمع فرض التدارك يجوز التخريب ، لانه من مصلحة المسجد ، فلا يشمله دليل حرمة التخريب ، ولكن لا يجب التطهير ،

(مسألة ـ ١٠) لا يجوز تنجيس المسجد الذي صار خراباً وإن لم يصلِّ فيه احد ، ويجب تطهيره إذا تنجس[1] .

(مسألة ـ ١١) إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة ، لا مانع منه إن امكن إزالته بعد ذلك ، كما إذا أراد تطهيره بصب الماء واستلزم ما ذكر[2] .

لقصور دليل وجوبه ، بل عدم وجوب التطهير هنا أوضح لعدم انحفاظ المسجد بعد التطهير كما هو المنصرف أو المتيقن من ادلة وجوب التطهير ، ومع فرض عدم التدارك يحرم التخريب ، للاطلاق في دليل حرمته وعدم الاطلاق في دليل وجوب التطهير كما عرفت ، بل لو سلم الاطلاق فيه ايضاً ، يقع التزاحم ويقدم التحريم على الوجوب ، لان مفسدة التخريب الكلي مع عدم التدارك ، أهم جزماً او احتمالاً .

(١) كان ذلك ، إما للتمسك بالاطلاق اللفظي لدليل حرمة التنجيس ووجوب التطهير ، وإما للتعميم بمناسبات الحكم والموضوع بعد فرض عدم الاطلاق اللفظي ، كما لو كان المدرك مثل معتبرة علي بن جعفر ، لوضوح انها ليست في مقام بيان اصل الحكم ليتمسك باطلاقها من هذه الناحية ، وكذلك رواية الحلبي الواردة في مورد قصد المسجد المعمور ، وإما للتمسك باستصحاب حرمة التنجيس ، او استصحاب وجوب التطهير ولو تعليقياً ، فيما إذا لم يتم الاطلاق في الدليل اللفظي ولو بضم المناسبات ، ولم يحرز شمول الاجماع لحالة الخراب ، فان الاستصحاب يجري ، ومجرد الخراب لا يوجب تغير الموضوع عرفاً .

(٢) وذلك : إما للمنع عن وجود اطلاق في أدلة حرمة التنجيس لمثل ذلك ، وإما لوقوع التزاحم بينها وبين وجوب التطهير وتقديم الوجوب ، لوضوح

(مسألة ـ ١٢) إذا توقف التطهير على بذل مال وجب[1] ، وهل يضمن من صار سبباً للتنجيس ؟ وجهان : لا يخلو ثانيهما من قوة[2] .

أهميته ملاكاً . والفرق بين هذين الوجهين ، أنه على الثاني يختص الجواز بما إذا توقف التطهير على ذلك ، وعلى الأول قد يقال بالجواز حتى مع عدم التوقف ، كما لو أمكنت إزالة العين قبل صب الماء ، أو أمكن الغسل بالماء المعتصم ، لأن مثل هذا التنجيس الواقع في طريق التطهير وفي سياق الاحترام ، لا يعلم بشمول دليل الحرمة له .

(١) وذلك في الحدود التي لا يصدق معها الضرر أو الحرج ، وأما مع صدقهما فلا يبعد عدم الوجوب ، إما لقصور في إطلاقات أدلة وجوب التطهير لأنها لبية ، أو واردة في التفريعات على وجوب التطهير بعد الفراغ عنه ، كما في معتبرة علي بن جعفر ، وإما لحكومة قاعدة نفي الضرر وقاعدة نفي الحرج على اطلاقها لو سلّم في نفسه ، هذا فيما إذا لم يفرض هناك ضمان ، ولوحظ الحكم بوجوب التطهير التكليفي فقط ، وإلا فالأمر يختلف كما يأتي .

(٢) بل الأقرب هو الحكم بالضمان ، ولتوضيح الحال نذكر حكم تنجيس مال الغير أولاً ، ثم نطبق ذلك على تنجيس المسجد فنقول : ان تنجيس مال الغير له صور :

الأولى : أن لا تكون الطهارة بالنسبة إلى ذلك المال دخيلة في ماليته ، فلا ضمان ، كما في تنجيس جذع النخلة مثلاً .

الثانية : أن تكون دخيلة ولكن إعادتها ليس فيها مؤونة ولا تسبب نقصاً ، فلا ضمان أيضاً ، لعدم دخل الوصف في المالية حينئذ .

الثالثة : أن تكون الطهارة دخيلة في ماليته ، وإعادتها لا تؤدي إلى

نقصه ، ولكن فيها مؤنـة ماليـة كالبـارية يتـوقف تطهيـرها عـلى حملها إلى النهـر مثـلاً ، وفي هذه الصـورة يضمن المنجس ، والضمان بمقـدار اجـرة التـطهـير لا أكـثر ، لأن المضمون قيمـة الوصف الفـائت ، ولما كـان الوصف الفـائت ممكن الاعادة بتلك الاجرة ، فلا تزيد قيمته على ذلك ، ولكن قـد تقلّ ، كـما إذا كان دخـل وصف الطهـارة في الاغراض النـوعية من ذلـك المال يمثـل نسبة ضئيلة ، ولكن كلفة التطهير توقفت صدفة على حمله إلى مكان بعيد وبذل مال كثير ، فـلا موجب للضمان إلا بمقدار نسبة النقص .

ولكن في هذه الحالة ، تكون المالية السوقية العقلائية لعمليـة التطهـير أقل من كلفتها، ولهذا لا تكون هذه الكلفة كلفة سوقية لهذه العملية، لأن مالية التطهير إنما تتحدد وفقاً للرغبة النـوعية في وصف الـطهارة ، فـلا يمكن أن تكون مـاليتها أكبر من مالية هذا الوصف ، وهكذا نعرف أنه في الحالة التي تكـون فيها عمليـة التطهير عملية سوقية ، ولها أجـرة المثل ، تكـون اجرتهـا متطابقـة مع مـاليتها ، وماليتها متطابقة مع مالية الوصف الذي تنجزه ، ولا يمكن أن تكـون أجرة المثـل أقـل من ماليـة الوصف بقـدر معتد بـه ، كـما لا يمكن أن تكـون أكـثر كـما هـو واضح .

الرابعة : أن تكون الطهارة دخيلة في ماليته ، والتطهير ليس فيه مؤونـة في نفسه ، ولكن تتضرر به العين كما في بعض أقسام الفـراش ، والمنجس يضـمن هنا النقص الحاصل في قيمة العـين بسبب فعله ، وحيث ان العين يـدور أمرهـا بسبب فعله بين نقصين : اما النجاسة واما التأثر الحاصل بعملية الغسل بـالماء ، فالمضمون على المنجس أقل النقصـين ، لأنه الـذي لا بد منـه بسببه ، فـإن كان النقص الذي يحصل بالتطهير ينقص قيمة المال بدرجة أكبر مما ينقص قيمته نفس التنجيس ، لم يضمن إلا بمقدار ما يفوت من المالية بالتنجيس .

الخامسة : نفس الصورة السـابقة مـع افتـراض المؤ ونـة في نفس عمليـة التطهير أيضاً ، والحكم كما في الصورة السابقة ، إلا أن نفقات التـطهير وأجـرته

تدخل هنا في الحساب في تحديد أقل النقصين .

وعلى هذا الأساس ، إذا لاحظنا المسجد ، نجد أن المسجد نسبته إلى خيطانه وعمارته نسبة المالك إلى مملوكه كما تقدم ، فالنقص الحاصل بسبب شخص في عمارة المسجد وممتلكاته مضمون عليه ، ولما كان زوال الطهارة نقصاً عرفاً بالنسبة إلى المسجد فيكون مضموناً ، فإذا كانت لعملية التطهير اجرة سوقية فهي تمثل دائماً درجة مالية الوصف الفائت كما تقدم ، فإن أريد بعدم الضمان عدم ضمان ما يزيد على ذلك فهو صحيح ، لما تقدم ، من أن المنجس في الصورتين الرابعة والخامسة لا يضمن أشد النقصين بل أقلهما، وإن أريد أنه لا يضمن أجرة التطهير حتى لو كانت متطابقة مع مالية الوصف الفائت فهو غير صحيح ، وإذا ثبت الضمان وجب الخروج عن عهدته ، وإن امتنع الضامن عن ذلك جاز إجباره ، وإن قام شخص آخر بالصرف باذنه أو بأذن وليه مع امتناعه رجع عليه ، وإلا فلا موجب للرجوع ، ولكن يمكن أن يقال في مورد المسجد ، ان المنجس يضمن سنخ الوصف لا قيمته ، وذلك لأن هذا هو الأصل في الضمان ، وإنما يرفع اليد عنه في القيميات باعتبار تعلق الغرض النوعي العقلائي فيها بالمالية ، إلا أن هذا إنما يكون في غير مثل المسجد ، الذي يكون الغرض النوعي في طهارة بنائه قائماً بشخص الوصف لا بماليته ، وأما في مثل ذلك ، فالمضمون سنخ الوصف الفائت لا ماليته ، فلو توقف تسليم الوصف الفائت وإعادته على بذل أجرة أكبر من المقدار المتعارف ، وجب ذلك خروجاً عن عهدة الضمان .

والحاصل ، أن وصف الطهارة في مثل المسجد مثلي لا قيمي ، فلا بد من تسليم المثل وذلك بإعادة الطهارة ولو كلف ذلك أجرة كبيرة ، كما لا بد أن تكون إعادتها بنحو لا يساوق نقصاً من ناحية أخرى في بناء المسجد ، وإلا كان النقص الآخر مضموناً أيضاً ، لأن هذا هو مقتضى ضمان الشخص ، أن يعود المسجد كما كان ، وبهذا ظهر الفرق بين الضمان في حالة تنجيس مال الغير ، والضمان في حالة تنجيس المسجد ، فتدبر جيداً .

ثم إن هذا كله تصوير لضمان المنجِّس على نحو يكون المضمون له هو المسجد ، وهناك تصوير آخر بقطع النظر عما تقدم ، يكون الضمان فيه من قبل المنجِّس للمطهِّر ابتداءاً، بحيث يكون المطهِّر الذي خسر مالاً في مقام التطهير هو المضمون له ابتداءاً ، وذلك بالتمسك بقاعدة التسبيب مع كون السبب أقوى من المباشر ، فإن شخصاً لو حفر حفرة وسترها ، فجاء آخر وبيده قدح من لبن فسقط في الحفرة واريق اللبن وانكسر الاناء ، كان الضامن هو الحافر ، والمقصود في المقام تعميم نفس هذه الفكرة ، بدعوى أن وجوب التطهير يجعل المطهِّر مسلوب الاختيار تشريعاً ، بحيث يرى صدور العمل منه أمراً حتمياً ، وليس من قبيل من يأمر شخصاً آخر باتلاف مال فيمتثله باختياره ، مع تمكنه عرفاً وعقلاً من عدم الامتثال ، فإذا تمت السببية بهذا اللحاظ ، وكانت إرادة المطهِّر مضمحلة باعتبار القهر التشريعي ، فكأن المنجِّس هو الذي أوقع المطهِّر في الخسارة فيضمن ، ولا يفرق الحال حينئذ ، بين أن يكون هذا المطهر قد طهر المسجد في طول امتناع المنجس عن التطهير والاستئذان من وليه ، أو ابتداءاً وبدون مراجعة له ولوليه .

وقد ينقض على ذلك ويقال : انه لو التزم بصدق عنوان الأتلاف في موارد توسط إرادة الفاعل المختار من أجل كونها تحت القهر التشريعي ، لزم الالتزام بالضمان في موارد لا يحتمل فيها ذلك ، كما إذا أبرأ شخص آخر من دين مانع عن الاستطاعة ، فترتب على الابراء كونه مستطيعاً ووجب عليه الحج ، فهل يضمن الذي أبرأ نفقات الحج بالتسبيب؟ وكذلك إذا أولد فقير أولاداً لا يتمكن من الانفاق عليهم ، فوجب القيام بنفقتهم على الآخرين فانفقوا عليهم ، فهل يضمن الوالد هذه النفقة لأنه هو المسبب ؟ وهكذا .

ويمكن دفع هذه النقوض ، بعد الالتزام بأن التسبيب مضمن بأن يقال : ان ضمان المال بالتسبيب إلى الاتلاف ليس له دليل لفظي يتمسك باطلاقه حتى لهذه الحالات ، وإنما هو متصيد ، والقدر المتيقن منه ما كان الفعل التسبيبي

(مسألة ـ ١٣) إذا تغير عنوان المسجد بأن غصب وجعل داراً ، أو صار خراباً بحيث لا يمكن تعميره ولا الصلاة فيه ، وقلنا بجواز جعله مكاناً للزرع ، ففي جواز تنجيسه وعدم وجوب تطهيره ـ كما قيل ـ اشكال ، والأظهر عدم جواز الاول ، بل وجوب الثاني ايضاً(١) .

تعدياً محرماً وجناية في نفسه ، ليشمله ما كان مثل قوله : (بما جنت يده)(١) . وأما إذا لم يكن جناية عرفاً ولا شرعاً ، فلا اطلاق في دليل الضمان يقتضي الضمان بمثل ذلك التسبيب ، والحالات التي ينقض بها من هذا القبيل فتدبر جيداً .

وسيأتي مزيد كلام عن هذا في المسألة الثانية والعشرين من هذا الفصل إن شاء تعالى .

(١) الكلام في ذلك ، أما بلحاظ الدليل الاجتهادي ، فمن الواضح عدم الاطلاق في الأدلة اللبية كالاجماع والارتكاز ، وكذلك في مثل روايتي علي بن جعفر ، والحلبي ، لما مر مراراً من قصور اطلاقهما . وأما ما كان من قبيل : « جنبوا مساجدكم النجاسة » ، لو تم الاستدلال به وبأمثاله ، فحاله مبني على أن موضوعه هل هو ما كان مسجداً بالوقف ، أو مسجداً بحسب عنوانه العرفي ، فعلى الأول : يتم الإطلاق ، لبقاء المسجدية الوقفية ، وعلى الثاني : لا يتم ، لزوال العنوان العرفي بطروّ عنوان الدكان أو المزرعة ، وإذا لم يستظهر الثاني كفى الاجمال في منع الاطلاق أيضاً .

وأما بلحاظ الأصل العملي ، فقد يتمسك باستصحاب حرمة التنجيس ووجوب التطهير .

---

(١) كما في رواية اسماعيل بن الصباح المتقدمة .

وقد يورد على ذلك تارة : بمنع إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وأخرى : بمنع الاستصحاب لوجوب التطهير باعتباره تعليقياً ، وإن كان استصحاب حرمة التنجيس جارياً لكونه تنجيزياً ، وثالثة : بأنه قد لا تكون هناك حالة سابقة للحرمة ، كما لو لم يكن المكلف بالغاً قبل خراب المسجد وتحوله إلى دكان .

ويندفع الأول : بالبناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما حققناه في محله .

ويندفع الثاني : بأن المستفاد من الأدلة عرفاً ، خصوصاً إذا لوحظ مثل لسان : « جنبوا مساجدكم النجاسة » ، ان وجوب التطهير وحرمة التنجيس مرجعها إلى حكم واحد ، وهو لزوم إبعاد المسجد عن النجاسة ، مع إلغاء خصوصية الحدوث والبقاء ، فهو حكم فعلي تنجيزي يقتضي دفع النجاسة تارة ورفعها أخرى .

ويندفع الثالث : بأنه اشكال لا يختص بالمقام ، بل يجري في سائر موارد الشبهة الحكمية .

وجوابه : أن المستصحب في الشبهة الحكمية إن كان هو المجعول الكلي ، أي الجعل منظوراً إليه بما هو مجعول وله حدوث وبقاء ، فالحدوث هنا والبقاء ، ليس بمعنى حدوث الحرمة لهذا المكلف وبقائها ، بل حدوث الحرمة الكلية على موضوعها الكلي وبقائها عليه ، فيقال : ان البالغ العاقل يحرم عليه تنجيس المسجد في حالة ما قبل الخراب ، والأصل بقاء هذه الحرمة إلى ما بعد الخراب ، وهذا البقاء وإن لم يكن بقاءاً حقيقياً ، بل مرده إلى سعة دائرة المجعول العَرضي واتساع الجعل ، غير أنه بقاء عنائي بذاك النظر الذي لوحظ فيه المجعول بما هو فانٍ في الخارج على ما حققناه في تصوير جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . وأما إذا لم يبن على ذلك ، وقيل بإجراء الاستصحاب في نفس الحرمة الفعلية الثابتة في حق المكلف ، بنحو يكون المكلف هو المجري للاستصحاب ،

اتجه الاشكال المذكور ، وأمكن التخلص عنه حينئذ بإجراء الاستصحاب التعليقي ، بأن يقول : ان هذا كان حراماً على تقدير بلوغي فاستصحب حرمته على تقدير البلوغ إلى ما بعد وقوع الحادثة الموجبة للشك ، بناءاً على جريان الاستصحاب التعليقي وعدم معارضته بالاستصحاب التنجيزي .

نعم قد يشكل استصحاب حرمة التنجيس ووجوب التطهير في المقام ، بعدم إحراز بقاء الموضوع ، إذ بعد أن كان عمدة الدليل على الحكم المذكور هو الاجماع وغيره من الروايات ، لا يتحصل منه ما يزيد على مفاد الاجماع ، فمن المحتمل أن يكون الحكم ثابتاً بوصفه احتراماً شرعياً للمسجد ، فالتطهير ليس بعنوانه واجباً ، بل بما هو احترام شرعي لعنوان المسجد ، وحيث ان العنوان العرفي للمسجد زائل جزماً وإن بقي العنوان الوقفي له ، فلا يمكن إجراء الاستصحاب ، لاحتمال عدم بقاء الموضوع .

وإن شئت قلت : إن التطهير لو كان واجباً بعنوانه ، لكان موضوعه نفس الحائط والجدار ، لا العنوان ، وذاك محفوظ وإن زال العنوان ، فيشار إليه ويقال : هذا كان يجب تطهيره ، والآن كما كان بالاستصحاب .

ولكن إذا كان التطهير واجباً بوصفه احتراماً شرعياً للعنوان ، واحتمل كون هذا العنوان هو العنوان العرفي للمسجد ، فلا يفيد استصحاب بقاء وجوب ذلك الاحترام للغنوان الذي كان يجب احترامه ، لعدم إحراز بقاء ذلك العنوان وانطباقه على الخربة فعلاً .

يبقى في المقام شيء ذكر هنا استطراداً ، وهو جعل المسجد مكاناً للزرع ، ولا إشكال في عدم جوازه مع منافاته للجهة المعد لها المسجد ، وأما مع عدم المنافاة ، بأن كان المسجد معطلاً بطبعه ومهجوراً لاضمحلال القرية التي حوله مثلاً ، فقد يقال بالجواز ، ويفرّق بين المسجد وغيره من الأوقاف ، باعتبار أن المسجد ليس مملوكاً لأحد أو لجهة ليشمله حرمة التصرف في ملك الغير ، ولهذا

(مسألة ـ ١٤) إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد ، فان امكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها[1] ، والا فالظاهر وجوب التأخير إلى ما بعد الغسل ، لكن يجب المبادرة إليه حفظاً للفورية بقدر الامكان ، وان لم يمكن التطهير الا بالمكث جنباً ، فلا يبعد جوازه بل وجوبه ، وكذا إذا استلزم التأخير إلى أن يغتسل هتك حرمته[2] .

يقال أيضاً بعدم جواز إجارته لذلك ، لأن الاجارة إنما تكون من مالك المنافع ، والمسجد ليس مملوكاً لأحد فلا تصح إجارته .

ويرد عليه : أن صحة الاجارة لا ينحصر ملاكها بملكية المنافع ، لوضوح أن الحر يجوز له أن يملك منافعه بالاجارة ، مع أنها ليست مملوكة له بالملكية الاعتبارية ، وإنما هي مضافة إليه تكويناً وعقلائياً بكونها منافع له وتحت سلطانه ، وعلى هذا الأساس ، فإذا فرض للمسجد بما هو مكان شخصية معنوية بالارتكاز العقلائي ، وصححت بذلك ملكيته للحيطان والبناء ، أمكن أن يقال : ان إضافة المنافع له على حد إضافة منافع الحر له فتكون تحت سلطانه ، وهذا السلطان يمارسه ولي المسجد الخاص أو العام ، في حدود عدم المنافاة مع الجهة المعد لها المسجد ، ومع حيثية المسجدية وما تقتضيه من احترام .

(١) لعدم المحذور حيث لا يلزم المكث ، ولا مانع من المرور في غير المسجدين الشريفين ، وأما فيهما فحال المرور حال المكث في غيرهما .

(٢) تارة يفرض أن اغتسال الجنب يفوّت عليه أصل تطهير المسجد فيبقى المسجد نجساً . وأخرى يفرض أنه يفوت عليه الفورية في تطهير المسجد . ففي الصورة الأولى : إن كان بقاء النجاسة مستدعياً لإهانة المسجد وهتكه وجب

تطهير المسجد على أي حال ، وحينئذ ، فإن أمكن التيمم ولم يكن التيمم منافياً لتطهير المسجد كالغسل ، وجب التيمم لدخول المسجد .

وأما إذا لم يكن بقاء النجاسة مساوقاً لهتك المسجد ، فالظاهر تقديم حرمة المكث على وجوب التطهير ، ويمكن أن يبيّن ذلك بأحد وجهين :

الأول : أنه لا اطلاق في دليل وجوب التطهير يشمل الجنب المذكور ، لأن المتيقن من الاجماع غيره ، ومعتبرة علي بن جعفر وأمثالها[1] لا يمكن التمسك باطلاقها كما تقدم مراراً ، بخلاف دليل حرمة مكث الجنب في المسجد كتاباً[2] وسنة[3] ، فإنه مطلق ، وهذا بيان تام .

الثاني : انه على تقدير تسليم الاطلاق ، فالمقام من موارد التزاحم ، فيقدّم تحريم المكث على وجوب التطهير إذا احتملت الاهمية في التحريم ، دون العكس ، او كان احتمال الاهمية فيه اكبر ولو بلحاظ اهتمام القرآن الكريم ببيان شخص هذا الحكم .

ولكن هذا على فرض التزاحم بين الحكمين في عالم الامتثال ، وأما لو فرض أن تقديم وجوب التطهير يستدعي حفظ امتثال حرمة مكث الجنب أيضاً ، فلا تنتهي النوبة إلى الترجيح المذكور باحتمال الأهمية .

وبيانه : أنه لو فرض فعلية وجوب التطهير ، لكان المكلف الجنب من فاقد الماء بحكم الشارع ، فيصح منه التيمم فيتيمم ويدخل المسجد طاهراً ، ويطهره ما دام التيمم لا يزاحم تطهير المسجد ، وبهذا يحفظ امتثال كلا التكليفين ، وهذا يعني أن المزاحم لوجوب التطهير ليس هو حرمة مكث الجنب في المسجد ، بل وجوب الغسل على الجنب ، وهذا الوجوب يرتفع بنفس فعلية

(١) كرواية الحلبي المتقدمة .
(٢) كقوله تعالى : ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا ﴾ (النساء ـ ٤٣) .
(٣) من قبيل معتبرة جميل قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الجنب يجلس في المساجد ؟ قال : لا . . » . الوسائل للحر العاملي ، باب ١٥ من أبواب الجنابة ، حديث ٢ .

(مسألة ـ ١٥) في جواز تنجيس مساجد اليهود والنصارى اشكال[1] ، وأما مساجد المسلمين فلا فرق فيها بين فِرقهم .

وجوب التطهير المؤدي إلى إمكان امتثال حرمة المكث ووجوب التطهير معاً .

وأما الصورة الثانية ، فالظاهر فيها تعيّن الغسل ووجوبه ، حتى لو قيل في الصورة السابقة بعدم وجوبه ، وبوجود اطلاق في دليل وجوب التطهير ، لأن طرف المزاحمة هنا مع الغسل ليس أصل التطهير ، بل الفورية ، ولا دليل على الفورية إلا بمقدار لا ينافي الاشتغال بمقدمات التطهير ، والمفروض في المقام ، أن التطهير يتوقف على المكث ، والمكث له حصتان : إحداهما محرمة ، وهي المكث مع الجنابة ، فيترشح الوجوب الغيري لا محالة على الحصة المحللة ، وهي المكث مع الطهارة ، فيكون الاشتغال بالغسل تحصيلاً لهذه الحصة ولا يكون منافياً للفورية الثابتة بالاجماع ، أو بمثل معتبرة علي بن جعفر ، نعم ، لو قيل بالفورية بلحاظ اللسان الوارد في مثل : « جنبوا مساجدكم النجاسة » ، فيكون للنهي اطلاق لكل آن عرفي ، ففي فرض استلزام الغسل تأخيراً معتداً به ، يكون مقتضى ذلك اللسان المنع من مثل هذا التأخير ، وبذلك يتعين على المكلف التيمم الذي لا يستبطن عادة تأخيراً كذلك ، والمبادرة إلى التطهير . وإن فرض كون التيمم كالغسل من حيث استلزام التأخير ، وقع التزاحم بين دليل : « جنبوا مساجدكم النجاسة » ، ودليل حرمة مكث الجنب ، وتعين إعمال قواعد باب التزاحم ، وهي تقتضي تقديم حرمة مكث الجنب لاحتمال الأهمية ، أو لأقوائية احتمالها كما تقدم .

(١) والأقرب الجواز وذلك لوجهين :

الأول : عدم إحراز صدق عنوان المسجد المأخوذ في موضوع دليل حرمة التنجيس ووجوب التطهير ، لأن المسجد ليس مطلق ما أعد اعداداً شخصياً أو

(مسألة ـ ١٦) إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزءاً من المسجد ، لا يلحقه الحكم من وجوب التطهير وحرمة التنجيس[1] ، بل وكذا لو شك في ذلك ، وان كان الاحوط اللحوق .

وقفياً للعبادة ، ولهذا لو أوقف الانسان مكاناً ليصلى فيه لم يكن مسجداً ، بل ما أوقف لهذا العنوان الذي هو بنفسه من شعائر الله تعالى ، ومعابد اليهود والنصارى لا يعلم كونها موقوفة لهذا العنوان ، بل لعلها موقوفة لممارسة شعائر وعبادات معينة من قبل المصلي .

الثاني : لو سلّم كونها موقوفة مسجداً ، فلا اطلاق في دليل وجوب التطهير وحرمة التنجيس لكل مسجد ، بل المتيقن منه مساجد المسلمين خاصة ، اما الاجماع فواضح ، وكذلك الأمر في مثل معتبرة علي بن جعفر ، ورواية الحلبي ، وروايات تحويل البالوعة إلى مسجد ، والنبوي الظاهر في إضافة المساجد إلى المسلمين ، او احتمال ذلك في قوله : « جنبوا مساجدكم » ، على نحو لا يبقى اطلاق يتمسك به ، كما أن الآية الكريمة التي تنهى عن قرب المشركين مختصة بالمسجد الحرام ، والتعدي منه ـ إذا أمكن ـ فإنما يصح إلى بقية مساجد المسلمين لا إلى غيرها .

(١) إذا لم يجعل صحن المسجد من المسجد فلا يشمله الحكم ، لعدم انطباق موضوع الحكم عليه وهو المسجدية ، كما أنه مع الشك وعدم وجود ظهور حال للواقف في الالحاق ، أو ظهور حال ليد المسلمين في البناء على المسجدية ، أو أي حجة شرعية اخرى ، تجري البراءة واستصحاب عدم المسجدية ، لأن الشبهة موضوعية . هذا في الصحن ونحوه ، واما بالنسبة إلى جدران نفس المسجد ، فالظاهر أنه يحرم تنجيسها ويجب تطهيرها على أي

(مسألة ـ ١٧) إذا علم اجمالاً بنجاسة احد المسجدين ، أو احد المكانين من مسجد ، وجب تطهيرهما(١) .

(مسألة ـ ١٨) لا فرق بين كون المسجد عاماً أو خاصاً(٢) ، وأما المكان الذي اعده للصلاة في داره ، فلا يلحقه الحكم .

حال ، أما إذا قلنا ان المسجدية اعتبار قائم بالمكان لا بالحائط والجدران ، وأن الحائط حائط المسجد لا نفس المسجد ، فلا معنى اذن لجعل الحائط المسجد ، بل يكون موضوعاً لحرمة التنجيس ولوجوب التطهير بما هو حائط المسجد ، لا بما هو مسجد . وأما إذا قيل بأن اعتبار المسجدية يشمل الحيطان والجدران فيمكن ملاحظتها في مقام جعل المسجدية ، ويمكن اخراجها وجعل المسجدية للأرض فقط ، فأيضاً يمكن الالتزام بحرمة التنجيس ووجوب التطهير ، بلحاظ الارتكازات اللبية ، أو بلحاظ أن الوارد في الدليل اللفظي عنوان حائط المسجد ، كما في معتبرة علي بن جعفر ، فإذا أمكن التمسك بها ، بدعوى أن المستظهر منها كون المحذور قائماً بعنوان حائط المسجد ، سواء كان الحائط مسجداً أولا ، ثبت الحكم في المقام .

(١) تطبيقاً لقواعد العلم الاجمالي .

(٢) هذا صحيح إذا أريد بالخاص ما كان كذلك عرفاً كمسجد المحلة والقبيلة ، لا ماكانت مسجديته ووقفيته منشأة على عنوان خاص وإلا فلا يشمله الحكم ، وذلك ،

أوَّلاً : لبطلان المسجدية بالتخصيص المذكور ، وذلك لأن المسجدية إما أن تكون عبارة عن فك الملك وتحريره . أو عن تمليك الله تعالى بملكية اعتبارية على حد الملكيات العقلائية ، أو عن تمليك المسلمين ذاتاً أو حيثية كحيثية العبادة كما يوقف البئر لحيثية سقاية الحاج . فعلى الأول والثاني ، لا معنى للتخصيص

(مسألة ـ ١٩) هل يجب إعلام الغير إذا لم يتمكن من الازالة ؟ الظاهر العدم إذا كان مما لا يوجب الهتك(١) ، وإلا فهو الاحوط .

المذكور ، فإن التحرير ليس امر نسبياً ، كما أن تمليك الله تعالى لا معنى لأن يتخصص ويتقيد بطائفة دون طائفة . وأما على الثالث ، فالتخصيص في الوقف معقول في نفسه ثبوتاً ، غير أنه ليس صحيحاً اثباتاً حيث لا يمكن تصحيح مثل هذا الوقف على أن يكون مسجداً ، لأن المسجدية من الاعتبارات الشرعية التي لا يعلم انطباقها بمثل هذا الوقف المشتمل على التخصيص ، ولا يمكن التمسك لاثبات المسجدية بدليل صحة الوقف ، لأنه لا يثبت الا نفوذ الوقف بمعنى أن كل انسان مسلط على ما يقف ، لا أنه مسلط على الاعتبارات الشرعية والتوسيع في نطاقها ، كما لا يمكن التمسك بأدلة الحث على انشاء المساجد(١) لعدم الاطلاق فيها لمثل هذا الوقف الخاص ، فإنها تحث على انشاء المسجد ، وليست في مقام بيان ما يكون به المكان مسجداً .

وثانياً : انه لو سلّمت صحة وقف المسجد المذكور ، فشمول حكم المسجد له فيه اشكال ، لأن المدارك اللبية للحكم من الاجماع والارتكاز لا يعلم بشمولها لهذا النحو من المسجد ، خصوصاً مع عدم الاجماع على اصل المسجدية ، والمدارك اللفظية التي يتصيد منها الحكم تصيداً لا اطلاق فيها أيضاً ، لأنها وردت في مقام التفريع على الحكم وليست في مقام بيان أصله ليتمسك باطلاقها ، وما دل على وجوب تطهير المسجد الحرام ، أو النهي عن قرب المشركين منه ، لو تمت دلالته وصح التعدي عنه ، فلا يمكن التعدي إلا إلى ما كان مسجداً عاماً كالمسجد الحرام .

(١) وذلك لأن ما هو متعلق التكليف غير مقدور ، فيسقط التكليف

---

(١) من قبيل معتبرة أبي عبيدة الحذاء قال : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : من بنى مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة .... » . الوسائل ، باب ٨ من أبواب احكام المساجد ، حديث ١ .

بالتعذر ، ولا دليل على وجوب الاعلام بعنوانه . وقد يقرب وجوب الاعلام في المقام تارة : بما في المستمسك : من ان الواجب منذ البدء ليس هو خصوص الازالة بنحو المباشرة بل الأعم منها ومن التسبيب ، ولهذا جازت الاجارة لازالة النجس ، فما دام الاعلام المؤدي للازالة ممكناً ، فلا يكون التكليف الأولي ساقطاً[١]

ويرد عليه : أن متعلق التكليف هو الازالة الصادرة من المكلف بالمباشرة أو التسبيب ، ولهذا تشمل الازالة بالاجارة لأنها تسبيب بحيث يصدق معها أن المستأجر أزال النجاسة ، كما يصدق على المستأجر لبناء داره أنه بنى داره ، وأما مجرد الاعلام فلا يحقق نسبة الازالة الصادرة من الغير الى المعلِمْ ، فلا يقال انه أزال النجاسة بذلك ، بل هو محاولة لايجاد الداعي لدى الآخر ، فلا يكون مصداقاً للواجب الأولي ، فيحتاج وجوبه إلى دليل آخر .

وقد يقرَّب وجوب الاعلام تارة اخرى : بما عن السيد الاستاذ ، من أن المتفاهم عرفاً من أدلة وجوب التطهير ، ان المقصود هو حصول النتيجة لا خصوصية الصدور من المكلف ، ولهذا يسقط الواجب بحصول الطهارة ولو بفعل صبي أو نزول مطر[٢] .

وهذا المقدار لا اشكال فيه ، وإنما الاشكال في أن الغرض له انحاء من الحفظ ولا يلزم أن تكون كل انحائه لزومية ، فلا محذور عقلاً أو عرفاً ، في أن تكون المراتب اللازمة من حفظ هذا الغرض لا تشمل مرتبة الاعلام ، ألا ترى أن هناك غرضاً لزومياً في أن يصلي المكلف مع الطهارة من الحدث ، ولكن لا يجب على الآخر اعلامه ببطلان طهارته لو رآه يصلي بغسل أو وضوء باطل ، فالتفكيك بين مراتب الحفظ معقول ومحتمل ، فلا يحكم إلا بما دل الدليل على وجوبه من تلك المراتب ، وليس الإعلام منها ، اللهم إلا في حالة ترتب الهتك على بقاء النجاسة ، للعلم من الخارج حينئذ بأن الشارع لا يرضى بحال بهتك

(١) المستمسك للإمام السيد محسن الحكيم ، الجزء الأول ، ص ٥١٤ ـ ٥١٥ ، من الطبعة الرابعة .
(٢) التنقيح تقريراً لبحث الإمام الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٣٦٧ ـ ٣٧٠ .

(مسألة ـ ٢٠) المشاهد المشرَّفة كالمساجد في حرمة التنجيس ، بل وجوب الازالة أذا كان تركها هتكاً ، بل مطلقاً على الاحوط ، لكن الاقوى عدم وجوبها مع عدمه ، ولا فرق فيها بين الضرائح وما عليها من الثياب وسائر مواضعها الا في التأكد وعدمه[1] .

تلك الشعائر ، ويوجب الحيلولة دون ذلك بأي وجه ممكن .

(١) يمكن تقريب الحاق المشاهد المشرَّفة بالمساجد في حرمة التنجيس أو في كلا الحكمين بوجوه :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ ، من أن المشاهد المشرَّفة مزارات موقوفة لأجل أن تكون كذلك ، سواء كان الموقوف عليه هو الإمام المزور أو الزائرين ، ووصف الطهارة باعتباره من الأوصاف الملحوظة ارتكازاً يستكشف ملاحظة الواقف لها في الوقف ، بحيث أوقف المشهد مزاراً بما هو طاهر ، فلا بد من حفظ الوصف ، ويحرم التصرف في الوقف بازالة الوصف المذكور ، وبهذا تثبت حرمة التنجيس وإن لم يثبت وجوب التطهير[1] .

ويرد عليه :

أوّلاً : أن الوقفية في جملة من الموارد سابقة على صيرورة المكان مشهداً ، كما هو الحال في مشاهد الأئمة الذين دفنوا في مقابر عامة كالكاظم والجواد (ع) ، فإن الوقفية هنا سابقة على المشهدية والمزارية لا في طولها ، فكيف يعرف ملاحظة وصف الطهارة ، وهي حال وقف مقابر قريش ليست إلاّ كحالِ وقف سائر المقابر المعروفة ، فهل يلتزم بحرمة تنجيسها جميعاً ؟

وثانياً : انا لا نحرز اصل صدور وقف من هذا القبيل ، فإنه فرع أن يكون المشهد ملكاً لشخص في زمان ثم يقفه مزاراً ملاحظاً وصف الطهارة ،

---

(١) التنقيح ، الجزء الثاني ، ص ٣٧١ .

بينما جملة من المشاهد والقبور حصلت في أراض موات أحييت بنفس الدفن ، كما هو المتعارف في حالات الدفن في أرض الموات ، وتكون الأرض محياة للدفن ، وبذلك تصبح ملكاً للميت بما هو ميت لا للمحيي ، ولا تنتقل إلى ورثة المحيي بعد وفاته ، فأين الدليل على وجود واقف ليجب التقيد بنظره الوقفي .

وثالثاً : انا لو سلمنا الوقف المذكور ، فمجرد كون الطهارة وصفاً مرغوباً فيه للمتشرعة ، لا يكفي دليلاً على ملاحظة الواقف له عنواناً لوقفه ، بحيث إنه كما يقف العرصة بما هي دار فيجب الحفاظ على عنوان الدار فيها ، كذلك يقف المشهد بما هو طاهر ، فإن الرغبة في الوصف شيء ، واخذه قيداً مقوماً للوقف شيء آخر ، خصوصاً مع الجهل بحال الواقف وأعرافه .

الثاني : أن المشاهد المشرّفة مضافة إلى الأئمة تكويناً باعتبارها قبوراً لهم ، وهم مضافون إلى الله تعالى، وبذلك ينطبق عليها عنوان شعائر الله بلا حاجة إلى جعل خاص ، كما هو الحال فيما ليس له تلك الاضافة التكوينية كالصفا والمروة ، وشعائر الله يجب تعظيمها ، ومن تعظيمها الحفاظ على طهارتها .

وفيه : أن المدَّعى إن كان وجوب تمام مراتب التعظيم فالكبرى غير ثابتة ، بل بعض المراتب يعلم بعدم وجوبها ، وإن كان المدَّعى وجوب بعض المراتب فهو صحيح ، إلا أن اثبات كون التطهير والحفاظ على الطهارة من المراتب الواجبة يحتاج إلى دليل .

الثالث : وهو مركّب من مقدمتين : إحداهما : أن المستفاد من أدلة حرمة التنجيس ووجوب التطهير في المساجد ، أن هذا الحكم لأجل احترام المسجد ومكانته عند الله تعالى ، لا لمجرد كونه معداً للصلاة . والأخرى : أن المستفاد من مجموع ما دل على الحث على زيارة المشاهد المشرّفة ، مما لم يرد مثله في عموم المساجد ، وعلى فضيلة الصلاة فيها ، مما يثبت أنها افضل من الصلاة في جل المساجد ، حتى جاء في بعض الروايات ، أن الصلاة في بيت فاطمة افضل من

(مسألة ـ ٢١) تجب الازالة عن ورق المصحف الشريف[١] وخطه ، بل عن جلده وغلافه مع الهتك ، كما انه معه يحرم مس خطه او ورقه بالعضو المتنجس وإن كان متطهراً من الحدث ، واما إذا كان احد هذه بقصد الاهانة فلا اشكال في حرمته .

الصلاة في الروضة[١] التي هي اعظم المساجد بعد المسجد الحرام ، إلى غير ذلك ، اقول : ان المستفاد من مجموع ذلك ، كون المشاهد المشرفة لا تقل مكانة واحتراماً عن المسجد الاعتيادي على أقل تقدير ، فإذا تمت هاتان المقدمتان ، ثبت جريان الحكم بحرمة التنجيس ووجوب التطهير الى المشاهد المشرَّفة ، هذا فيما إذا لم يلزم الهتك ، وإلا فلا اشكال في ثبوت الحكم ، لأن صيانة المشهد الشريف من الهتك والاهانة ، داخلة في المراتب المتيقن وجوبها من مراتب تعظيم شعائر الله تعالى .

(١) أما مع الهتك فلا اشكال ، وأما بدونه ، فقد يستدل على الوجوب ، مضافاً إلى ما يشبه الوجهين الأخيرين في المسألة السابقة ، بوجوه اخرى :

منها : الفحوى العرفية لما دل على حرمة مس المحدث[٢] ، على الرغم من عدم سريان الحزازة بمسه بخلاف مس النجس المرطوب ، وهذه الفحوى لو تمت ، لاقتضت حرمة تنجيس الخط فقط دون غيره فضلاً عن وجوب التطهير ، وهي تتوقف على أن يكون الحدث في نظر العرف مصداقاً للقذارة والنجاسة ،

---

(١) من قبيل معتبرة يونس بن يعقوب قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الصلاة في بيت فاطمة افضل أو في الروضة ؟ قال : في بيت فاطمة » . الوسائل باب ٥٩ من أبواب احكام المساجد ، حديث ١ .

(٢) من قبيل معتبرة أبي بصير قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عمن قرء في المصحف وهو على غير وضوء ، قال : لا بأس ، ولا يمس الكتاب » . الوسائل ، باب ١٢ من أبواب الوضوء ، حديث ١ .

غير أن مصبها ليس هو البدن بل الانسان بما هو ، وأما إذا كانت اعتباراً مستقلاً ، فالتعدي منه إلى اعتبار آخر متعذر ، خصوصاً مع عدم عرفية ذلك الاعتبار ، على نحو لا يكون للعرف طريق إلى تمييز الاشد محذوراً منهما .

ومنها : التمسك برواية محمد بن الفضيل ، عن أبي الحسن (ع) ، قال : « سألته أقرأ المصحف ثم يأخذني البول فأقوم فأبول واستنجي واغسل يدي واعود إلى المصحف فاقرأ فيه ؟ قال : لا ، حتى تتوضأ للصلاة »(١) .

بدعوى أن قول السائل : « واغسل يدي وأعود إلى المصحف » ، دال على المفروغية عن لزوم تطهير اليد عند امساك المصحف الشريف بها ، وليس ذلك إلا حفاظاً على طهارته .

ويرد على ذلك : أن كلام السائل هذا لا يدل على الفراغ عن وجوب ذلك ، وغاية ما يستفاد منه الايماء الى حسنه ورجحانه .

ومنها : التمسك بقوله تعالى : ﴿ لا يمسّه إلا المطهرون ﴾(٢) .

بدعوى شمول ذلك لغير المتطهر من الحدث أو من الخبث ، ولما كان عدم التطهر من الخبث يساوق نجاسة ذلك الموضع خاصة لاتمام البدن ، فيستفاد بمناسبات الحكم والموضوع المنع من المس به خاصة .

ويرد على ذلك : أن الطهارة هنا بمعنى الطهارة المعنوية ، سواء رجع الضمير المفعول إلى القرآن أو الكتاب المكنون ، إذ على الأول يراد مس القرآن بما هو كلام الله تعالى لا بما هو نقوش ، وعلى الثاني يراد السجل الغيبي للقرآن الذي يعبر عنه بالكتاب المكنون لا هذه الأوراق الاعتيادية ، وعلى كلا التقديرين ، لا يكون المس ولا الطهارة بالمعنى المبحوث عنه هنا ، ومما يؤيد ذلك مجيء العبارة بصيغة المفعول لا الفاعل ، مع أن التطهر من الخبث والحدث

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ١٣ من أبواب قراءة القرآن ، حديث ١ .
(٢) الواقعة/ ٧٩ .

(مسألة ـ ٢٢) يحرم كتابة القرآن بالمركّب النجس ، ولو كتب

فعل للإنسان لا أنه شيء يفعل به ، بخلاف الطهارة المعنوية من الادناس ، والعصمة من الخطأ ، وسياق الآية سياق الحديث مع الكفار الذين لا يؤمنون بالتشريع القرآني ، وهو يناسب بيان الخصائص التكوينية للقرآن الكريم ، لا شرفه المنتزع من التشريعات المجعولة من قبله .

ومنها : الاستدلال بما ورد في تفسير الآية الكريمة ، وهو رواية ابراهيم ابن عبد الحميد ، عن أبي الحسن (ع) قال : « المصحف لا تمسّه على غير طهر ، ولا جنباً ، ولا تمس خطه ، ولا تعلّقه ، ان الله تعالى يقول : لا يمسّه إلا المطهرون »[1] . والاستدلال بذلك ، إما بلحاظ النهي عن مس المصحف على غير طهر ، بتعميم الطهر لما يقابل الحدث والخبث ، وإما بلحاظ استشهاده بالآية الكريمة الدال على أن الطهارة فيها بالمعنى الشرعي ، فيتم الاستدلال بالآية .

وهذا الاستدلال غير صحيح ، لضعف سند الرواية ، باعتبار وقوع طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال في سندها[2] ، وعدم تمامية الدلالة ، إذ لو سلّم كون الطهارة في الآية الكريمة بالمعنى الشرعي ، فظاهرها الطهارة الحدثية ، لأنها أضيفت الى نفس الشخص ، وما يكون قائماً بالشخص الحدث ، وما يقابله من الطهارة ، وأما الخبث وما يقابله من الطهارة ، فهما قائمان بالموضوع الخاص ، ومنه يعرف أن قوله : (على غير طهر) ، ظاهر أيضاً في عدم الطهارة الحدثية كما في الجنب والحائض .

---

(١) الوسائل ، باب ١٢ من أبواب الوضوء ، حديث ٣ .

(٢) في سند هذه الرواية موقعان للضعف : الأول : أن الشيخ رواها باسناده عن علي بن الحسين بن فضال وهو ضعيف بعلي بن محمد بن الزبير . والثاني : أن ابن فضال رواها عن إبراهيم بن عبد الحميد ، بتوسط جعفر بن محمد بن حكيم ، وجعفر بن محمد بن أبي الصباح معاً ، وهما لم تثبت وثاقتهما .

جهلاً أو عمداً وجب محوه ، كما انـه إذا تنجس خطه ولم يمكن تـطهيره يجب محوه(١) .

(مسألة ـ ٢٣) لا يجوز اعطاؤه بيـد الكافـر ، وان كان في يـده يجب أخذه منه(٢) .

---

(١) حكم هذه المسألة يظهر مما تقدم ، فإذا بني مثلاً على تمامية الاستدلال بالآية الكريمة ، امكن المصير إلى التحريم المذكور ، بدعوى أن المفهوم منها عرفاً أن النجاسة لا تلائم بوجـه المصحف الشريف ، ومنـه يعرف أن المحـو ليس من باب التطهير ليقال : ان هذا اعدام للموضوع وليس تـطهيراً ، بـل لأجل عـدم الملائمة والمنافرة المستفادة من الآية الكـريمة بـين المصحف والنجاسـة على تقـدير تمامية الاستدلال بها .

وقـد يتوهم أن صيـانة المصحف من النجاسـة لما كـانت بمـلاك احتـرام المصحف ، فـلا يتصور وجـوبها في مـورد يتطلب اعـدام النجـاسـة فيـه اعـدام المصحف رأساً بمحوه كما في المقام .

ويندفع : بأن الملحوظ في الاحترام ليس شخص هذه النسخة ، بل كتاب الله في نفسه ، فإن من احترامه أن لا يجسّد نقشه في شيء نجس .

(٢) إذا فـرض كون وجـوده بيد الكـافر مستلزمـاً للهتـك والمهـانـة ، فـلا اشكال في الحكم المذكور ، وإلا فلا يخلو من اشكال ، وغاية ما يمكن أن يقـرّب به ، أن مس الكافر لخط المصحف حرام لكـونه محـدثاً ، ومسـه بالـرطوبـة لأي شيء منه حرام لكـونه منجسـاً . فتسليم المصحف له والحـالة هـذه حرام ، إمـا لكونه إعانة على الاثم ، بناءاً على حرمتها في امثال المقام ، وإما بناءاً على تمـامية الاستدلال بالآية الكريمة : ﴿ لا يمسه إلا المـطهرون ﴾ ، إذ يقـال حينئذ : بـأن هذا منع لوقوع المس من غير المتطهر ، ولا يختص المنع بغير المتطهـر ، فكل فـرد

(مسألة ـ ٢٤) يحرم وضع القران على العين النجسة ، كما انه يجب رفعها عنه إذا وضعت عليه وان كانت يابسة[١] .

مكلف بأن لا يقع مس للمصحف من غير المتطهر فتدبر جيداً . وبهذا يظهر أن وجوب اخذ المصحف من الكافر حينئذ ، ليس بلحاظ أن الكافر يحرم عليه المس فيؤخذ منه ، من باب نهيه عن المنكر ليقال : بأن ذلك خلاف اقرار الكافر الذمي على وضعه كما عن السيد الاستاذ[١] ، بل باعتباره امتثالاً لنفس التكليف الأول المتوجه إلى المكلف ، وهو بأن يكون المصحف الشريف مصاناً من مس غير المتطهر .

ثم ان هذا كله في حكم مجرد اعطاء المصحف بيد الكافر من دون فرض عناية تسليط عليه ، لأن مجرد اعطائه له قد يكون لايصاله إلى مكان مثلا ، وأما التسليط فهو حيثية اخرى قد يقع الكلام في جوازها وحرمتها بقطع النظر عن حرمة التنجيس وحرمة مس الكافر للمصحف ، إذ قد يستفاد من دليل عدم جواز بيع العبد المسلم من الكافر[٢] ، عدم جواز بيع المصحف منه ، وبالتالي عدم جواز تسليطه عليه ولو بغير بيع ، وقد أشار إلى بعض هذه الاستفادة جملة من الفقهاء في ذيل بحث بيع العبد المسلم من الكافر ، وأشرنا في محله الى عدم تمامية الاستفادة المذكورة .

(١) اثبات حرمة ذلك في فرض عدم الهتك والاهانة ، مع أنه لا سراية بحسب الفرض لعدم الرطوبة ، يمكن أن يقرَّب بوجهين :

أحدهما : أن يكون مدرك حرمة التنجيس ، ما يدل على حرمة مس المحدث

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧ .

(٢) من قبيل مفهوم الموافقة لرواية حماد بن عيسى ، عن أبي عبد الله (ع) : « أن أمير المؤمنين (ع) أتي بعبد ذمي قد أسلم فقال : اذهبوا فبيعوه من المسلمين ، وادفعوا ثمنه إلى صاحبه ، ولا تقروه عنده » . الوسائل ، باب ٢٨ من أبواب عقد البيع ، حديث ١ .

(مسألة ـ ٢٥) يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية[1]، بل عن تربة الرسول وسائر الائمة صلوات الله عليهم المأخوذة من قبورهم ، ويحرم تنجيسها ، ولا فرق في التربة الحسينية بين المأخوذة من القبر الشريف ، أو من الخارج إذا وضعت عليه بقصد التبرك والاستشفاء ، وكذا السبحة والتربة المأخوذة بقصد التبرك لأجل الصلاة .

(مسألة ـ ٢٦) إذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترمات في

للكتاب الكريم ، الدال بالفحوى على حرمة تنجيسه ، فيدعى أنه يدل بالفحوى ايضاً على حرمة امساس عين القذارة له ، لأنه أشد عرفاً من مس المحدث .

والآخر : أن يكون المدرك الآية الكريمة : ﴿ لا يمسّه إلا المطهرون ﴾ ، بناءاً على استفادة اشتراط الطهارة الخبثية في مس الكتاب ، فإنه إذا ثبت بها حرمة مس الانسان بيده المتنجسة مثلاً للكتاب ولو كانت جافة ، كما هو مقتضى الاطلاق ، يثبت أيضاً حرمة امساس عين النجس له بعد الغاء خصوصية المس ، وكون الماس إنساناً .

(١) وذلك فيما إذا استلزم الهتك والاهانة واضح ، واما في غير هذه الحالة ، فقد يقرّب الحكم تارة : بأنه لما كان حكماً احترامياً ، وقد فهم من أدلة فضيلة التربة الحسينية وكون السجود عليها افضل من السجود على نفس أرض المسجد ، وما حباها الله تعالى به من خصائص[1] ، أنها لا تقلّ احتراماً عن المسجد فيشملها حكمه . ويقرّب اخرى : باستصحاب الحكم فيما إذا كان مأخوذاً من القبر الشريف ، إذ كان الحكم ثابتاً عليه قبل أخذه من القبر

---

(١) راجع الوسائل ، باب ١٦ من أبواب ما يسجد عليه وغيرها .

بيت الخلاء أو بالوعة وجب اخراجه ولو باجرة[1] ، وان لم يمكن ، فالاحوط والأولى سد بابه وترك التخلي إلى ان يضمحل[2] .

(مسألة ـ ٢٧) تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره[3] .

فيستصحب إذا لم يدّعَ تَغَيُّر الموضوع عرفاً .

(١) وذلك لأن في عدم الاخراج في هذه الحالة إهانة وهتكاً لحرمة تلك الورقة الشريفة ، فيجب الاخراج ولو توقف على خسارة المال ، ولا يرتفع مثل هذا الوجوب بلا ضرر إذا استتبع ضرراً مالياً ، للعلم بعدم رفع الشارع يده عن حرمة هذه المقدسات بالضرر المالي ، ما لم يبلغ إلى درجة الحرج .

(٢) غير أن ذلك ليس بواجب عنده (قدس سره) ، لأن وجوب سد الباب ، إن كان بلحاظ محذور التنجيس ، فمن الواضح أنه لا تنجيس جديد ، وإن كان بلحاظ محذور الاهانة والهتك ، فهو غير معلوم ، لأن سد الباب ما دام لا يؤثر في تقليل النجاسة الواقعة ، وما دام إخراج الورقة غير متيسر ، فلا يعلم أن مجرد استعمال تلك البالوعة يكون هتكاً ، والشك وعدم العلم يكفي أيضاً لإجراء البراءة لأن الشبهة موضوعية .

(٣) تارة يتكلم عن ضمان المنجّس لصاحب المصحف ، وأخرى عن ضمانه للمطهِّر بقطع النظر عن حيثية الضمان الأول ، بأن نفترض مثلاً أن المصحف ليس له مالك ونجسه شخص ، فطهره آخر وبذل مؤونة مالية في التطهير ، فإن الكلام في مثل ذلك ينحصر في الضمان للمطهر ما خسره بسبب عملية التطهير . فهنا مقامان :

أما المقام الأول : وهو الضمان لصاحب المصحف ، فلا إشكال ـ على العموم ـ ، في أن الأوصاف مضمونة كالأعيان إذا كانت لها مالية . وكونها ذات

مالية يتقوم . **أولاً** : بأن تكون مورداً للغرض النوعي ، وثانياً : بأن تكون إعادة الوصف بعد زواله موجبة لمؤونة وخسارة ، إما بلحاظ كلفة نفس عملية الاعادة ، أو بلحاظ طروّ نقص آخر على العين بهذه الاعادة ، أو بلحاظ كلا الأمرين . وأما إذا لم تكن الاعادة ذات مؤونة أصلاً ، فهذا يعني أنه لا مالية للوصف الفائت وإن كان مورداً للغرض النوعي ، بمعنى أن العين لا تقل قيمتها بفواته لسهولة استرجاعه بلا مؤونة كما هو واضح ، وعليه ، ففي المقام ، لا إشكال في أن الطهارة وصف مرغوب نوعياً في المصحف الشريف ، فإن فرض تطهير المصحف بعد تنجسه ليس فيه مؤونة ، لا من ناحية كلفة نفس التطهير ، ولا من ناحية استتباعه لنقص آخر ، فلا مالية لوصف الطهارة في هذه الحالة ولا ضمان ، وأما إذا فرض أن التطهير كان ذا مؤونة ، فيكون وصف الطهارة مضموناً على المنجس بالتفويت ، ويقع الكلام حينئذ في مقدار المالية أو القيمة المضمونة ، بعد الفراغ عن كون الأوصاف مضمونة في مثال المقام قيمياً لا مثلياً ، بمعنى أن ما تشتغل به ذمة الضامن هو مقدار النقص الحاصل في قيمة العين بسبب زوال الوصف المضمون ، لا أنه مشغول الذمة بإعادة نفس الوصف إلى العين مع الأمكان ، ومع التعذر ينتقل إلى قيمة هذه الاعادة .

والكلام في تقدير القيمة المضمونة تارة : يقع بناءاً على عدم القول بوجوب التطهير والاقتصار على الالتزام بحرمة التنجيس ، وأخرى : بناءاً على الالتزام بوجوب التطهير :

أما على القول بعدم وجوب التطهير ، فقد عرفت أن ضمان الوصف قيمياً ، معناه ضمان قيمة الوصف ، وحيث ان الوصف ليست له قيمة مستقلة ، فمرجع ذلك إلى ضمان ما خسرته العين من قيمة نتيجة لفقدان الوصف ، لأن الأوصاف حيثيات تعليلية لزيادة قيمة العين ، وعليه فيكون المتلف لوصف الطهارة في المصحف الشريف ، ضامناً للتفاوت السوقي بين قيمة المصحف النجس وقيمة المصحف الطاهر ، وهذا التفاوت يحدد في السوق قهراً

بأقل النقصين ، واقصد بهما : نقص بقاء المصحف نجساً ، ونقص مؤونة التطهير التي تشتمل على نفقة نفس عملية التطهير ، أو على ما تسببه من نقص آخر في المصحف كزوال الصفرة الذهبية مثلاً ، أو على كلا الأمرين ، فإنه لا وجه لأن يتنزل السعر السوقي النوعي للسلعة بأكثر من أقل الضررين والنقصين ، فيما إذا كان الأمر مردداً بينهما ، ولم يكن أحدهما متعيناً ، كما لو تعين نقص زوال وصف الطهارة لعدم إمكان التطهير مثلاً ، فإن ذلك يعني أن النقص الوارد إنما هو بمقدار الجامع بين الضررين الأقل والأكثر ، فيتعين في الأقل لا محالة ، فلو كانت مؤونة التطهير ، أو خسارة وصف الصفرة الحاصلة به ، أو مجموعهما ، أقل من خسارة وصف الطهارة ، تعين الضمان بمقدارها لا محالة ، لأن العين تتنزل قيمتها السوقية في تلك الحالة بمقدار ذلك لا أكثر ، فمثلاً ، إذا كانت قيمة المصحف الطاهر ديناراً ، وقيمة المصحف المتنجس الذي لا يمكن تطهيره نصف دينار ، وكانت كلفة تطهير المصحف الذي يمكن تطهيره ربع دينار ، مع أخذ مؤونة نفس التطهير وما يخلفه من نقص في اللون والخصوصيات ، وفرضنا أن شخصاً نجس المصحف الشريف مع إمكان التطهير ، ففي هذه الحالة ، سوف تنقص قيمته عن الدينار ، ويكون النقص بقدر ربع دينار لا أكثر ، نعم ، قد يفرض أن عملية التطهير بما تستتبع من مقدمات وتجفيف ونحو ذلك ، تتطلب زماناً ، فهذا نقص آخر تتضمنه مؤونة التطهير ، ومن أجله قد يكون نقصان القيمة في الحالة المذكورة أزيد من أجرة نفس التطهير وقيمة الصفرة الزائلة بالتطهير ، وهذه الزيادة تمثل ذلك النقص الذي يدخل في مؤونة التطهير .

وقد يفرض مثال على العكس ، كما إذا فرضنا أن قيمة المصحف المتنجس الذي لا يمكن تطهيره ثلاثة أرباع الدينار ، وإن مؤونة التطهير بما فيها النقص الطاريء على العين بسببه كانت نصف دينار ، ففي هذه الحالة إذا نجس شخص المصحف الشريف ضمن بمقدار ربع دينار ، لأنه هو الذي يمثل نقص بقاء المصحف نجساً بحسب الفرض ، وهو أقل النقصين اللذين يدور الأمر

بينهما بسبب فعل المنجس ، فلا موجب لتضمينه أزيد من ذلك .

نعم ، لو قيل بأن الوصف مضمون ضماناً مثلياً ، لرجع الضمان المثلي للوصف إلى شغل الذمة بإعادة الوصف إلى العين ، على نحو تعود العين كما كانت ، إذ لا معنى لضمان المثل في باب الأوصاف ـ لو تعقلناه ـ ، إلا ذلك ، وينتقل مع التعذر إلى قيمة إعادة العين كذلك .

فيكون المنجس في هذا المثال مشغول الذمة بما تساوي ماليته نصف دينار .

ولكن الصحيح ، أن ضمان الأوصاف قيمي لا مثلي ، بل الالتزام بمثليته على خلاف الارتكاز العقلائي من جهات شتى ، إذ قد يتفق مثلاً أن تكون كلفة الاعادة أكبر من قيمة العين رأساً .

وأما على القول بوجوب تطهير المصحف ، فيرد كل ما تقدم بإضافة مطلب آخر ، وهو أن تحديد أقل النقصين يتدخل فيه في المقام الوجوب الشرعي في سوق المتشرعة ، لأنه لا يمكن إبقاء المصحف نجساً ، بل لا بد من تطهيره بنحو يفقد صفرته الذهبية مثلاً ، وهذا يعني أن الصفرة الذهبية واجبة الاعدام ، ففي حالة عدم وجوب التطهير ، كنا نقارن بين بقاء المصحف فاقداً للطهارة وواجداً للصفرة الذهبية ، وبين استرجاعه للطهارة مع فقده للصفرة الذهبية ، وكانت قيمة الصفرة الذهبية تخفف من النقص الأول ، ولكن في حالة البناء على وجوب التطهير ، تقل قيمة هذه الصفرة ، لأنها صفرة واجبة الاعدام شرعاً كما هو واضح .

ثم ان ضمان هذا النقص ، أعني نقص زوال الصفرة الذهبية على تقدير القول بوجوب التطهير ، يثبت حتى لو فرض عدم المالية لوصف الطهارة ، وعدم المؤونة في نفس عملية التطهير ، لأن التنجيس يؤدي إلى كون الصفرة واجبة الاعدام ، فهو بمثابة اتلاف مباشر لها بمرتبة من المراتب ، فيضمن بمقدار الفارق

(مسـألة ـ ٢٨) وجـوب تطهـير المصحف كفـائي لا يختص بمن نجّسه ، ولو استلزم صرف المال وجب ، ولا يضمنـه من نجسه إذا لم يكن لغيـره ، وان صار هـو السبب للتكليف بصرف المـال ، وكذا لـو القاه في البالـوعة ، فـان مؤونة الاخـراج الواجب عـلى كل احـد ليس عليـه ، لان الضرر انما جـاء من قبـل التكليف الشـرعي ، ويحتمـل ضمان المسبب ـ كما قيل ـ ، بل قيل باختصاص الوجوب به ، ويجبـره الحاكم عليه لو امتنع ، أو يستأجر آخر ولكن ياخذ الاجرة منه[1] .

بين قيمة مصحف ذهبي قـابل لإبقـاء لونـه شرعـاً ، وقيمة مصحف ذهبي يجب إزالة صفرته الذهبية شرعاً .

وأيضـاً ، كنا نفترض بناءاً عـلى عـدم وجـوب التـطهـير ، أن المضمـون بالتنجيس قد يكون أقل قيمة من كلفة عملية التطهير ، بأن يفرض أن المصحف بالتنجس يباع بثلاث أرباع قيمته الاعتيادية ، وأما نفقات تطهيره فتساوي نصف قيمته الاعتيادية ، فالمضمون ربع القيمة لا نصفها ، إلا أن الحساب قد يتغير في سوق المتشرعة المبني على وجوب التطهير ، لأن شراء المصحف المتنجس حينئذ ، يتيح للمشتري أن يطهره فيتنجز عليه وجوب التطهير المستدعي لبذل ما يسـاوي نصف قيمته الاعتياديـة بحسب الفرض ، وهـذا يوجب عـدم الاقدام نـوعاً من المتشرعة بشرائه بأكثر من النصف ، فقد يتصور حينئذ أن تكون القيمة المضمونة على المنجس ، أقل من كلفة عملية التطهير بمقدار معتدّ به .

هذا كله في المقام الأول ، وأما المقام الثـاني فيأتي الكـلام عنه إن شـاء الله تعالى في المسألة التالية :

(١) في هذه المسألة فروع :

الأول : في اختصـاص وجوب التـطهـير بـالمنجس وعـدمـه ، وقـد تقـدم

نظيرذلك بالنسبة إلى المنجس للمسجد وقلنا : انه بلحاظ دليل وجوب التطهير ، لا اختصاص ، لأن نسبته إلى الجميع على نحو واحد ، ولكن قد يتميز المنجس بلحاظ خطاب حرمة التنجيس كما أوضحنا هناك ، وذلك لأن الوجود البقائي للنجاسة كالوجود الحدوثي ، يحمل على المنجس ويكون مسؤولاً عنه باعتبار استناده إليه . فلاحظ .

الثاني : في وجوب صرف المال لو تطلّب تطهير المصحف ذلك ، وقد تقدم نظيره في أحكام تطهير المسجد ، والكلام متقارب .

الثالث : أنه إذا قيل بوجوب صرف المال للتطهير ، فطهر المصحف غير المنجس وبذل المال، فهل يضمن له المنجس ما بذل من مال بلحاظ كونه هو المسبب لذلك ؟ والمعروف عند السيد الماتن والمعلقين على المتن عدم الضمان بمثل هذا التسبيب .

وقد أفيد في تقريب ذلك : أن الضمان له ملاكان ، أحدهما : اليد ، والآخر : الاتلاف . والضمان بالتسبيب إنما يثبت إذا أدى التسبيب إلى صدق إسناد الاتلاف إلى المسبب ، وهذا إنما يكون فيما إذا لم يتوسط بين التسبيب وتلف المال إرادة الفاعل المختار ، إما بأن لا تكون هناك إرادة في الوسط أصلاً ، كمن يحفر حفيرة فيعثر بها الآخر فيقع ، أو أن تكون هناك إرادة متوسطة ولكنها بحكم العدم ، كإرادة الدابة المرسلة لاتلاف الزرع ، أو الصبي المرسل لاتلاف المال ، وأما مع توسط إرادة الفاعل المختار ، فلا يستند الاتلاف إلى المسبب ، فلا موجب لضمانه .

والتحقيق : أن موجب ضمان المال لا ينحصر بأحد الأمرين من اليد والاتلاف ، بل التسبيب بعنوانه ولو في الجملة ، ملاك ثالث للضمان ، وذلك ما يستفاد مما دل على الضمان بالتسبيب ، في موارد تتوسط فيها إرادة الفاعل المختار بين التسبيب وتلف المال خارجاً ، من قبيل معتبرة أبي بصير وغيره[1] ،

(١) كمعتبرة ابراهيم بن عبد الحميد ، عن أبي عبد الله (ع) ، في شاهدين شهدا على امرأة بأن =

عن أبي عبـد الله (ع) : « في امرأة شهـد عندهـا شاهـدان بـأن زوجهـا مـات فتـزوجت ، ثم جاء زوجهـا الأول ، قال : لهـا المهر بمـا استحل من فـرجهـا ، ويضرب الشاهدان ويضمنان المهر لها ، بما غرّا الرجل[1] » .

فإن بين تسبيب الشاهدين وتلف المهر على الزوج ، توسطت إرادة الفاعل المختار . ومن قبيل معتبرة جميل ، عن أبي عبد الله (ع) : « في شاهد الزور ، قال : إن كان الشيء قائماً بعينه رد على صاحبه ، وإن لم يكن قـائماً ضمن بقـدر ما أتلف من مال الرجل »[2] . فقد حكم هنا بضمان الشاهد ، وأسند الاتلاف إليـه ، مع أنـه يتوسط بـين الشهادة وتلف المـال إرادة فاعـل مختار وهـو القاضي الذي حكم على طبق الشهادة ، غير أن القاضي مغرر به ، كما أن الـزوج هناك كان مغـرراً بـه . وقوله في الرواية الأولى : (بما غرّا) ، ظاهـر عرفـاً في التعليل بنحو يتعدى عن مورده ، كما أن قوله : « بقدر ما أتلف من مـال الرجـل » ، لا يبعد أن يكون في قوة التعليل ، ومرجعه حينئذ إلى أنه يضمن لأنه أتلف ، ويراد بالاتلاف هذا النحو من الاستنـاد الذي لا يضـر به تـوسط إرادة الفاعـل المختار فيتعدى عن مورده أيضاً .

وعلى أي حال، يستفاد من هذه الروايات وغيرها ملاك ثالث للضمان وهو التسبيب، ولكنه يختص بالتسبيب بالتغرير لأنه مورد تلك الروايات، فكأن إرادة الفاعل المختار المتوسطة في البين لما كانت مغرراً بها فهي بحكم العدم ، فغاية ما تقتضيه تلك الروايات تعميم الضمان بالتسبيب لموارد توسط الارادة المغرر بهـا ، وأمـا موارد تـوسط إرادة غير مغـرر بها غـير أنها ملزم بهـا بـأمـر شـرعي كـإرادة التطهير في المقام ، فالتعدي إليها مشكل ومتوقف ، إما على دعوى صدق إسناد الاتلاف عرفاً إلى المسبب، بعد تنزيل الارادة المقهورة تشريعاً منزلة الارادة الواقعة تحت الجبر

= زوجهـا طلقها فتـزوجت ، ثم جاء زوجهـا فأنكـر الطلاق ؟ قـال : « يُضْـرَبـان الحـد ويضمنـان الصداق للزوج . . » . الوسائل للحر العاملي ، باب ١٣ من أبواب الشهادات ، حديث ١ .

(١) الوسائل ، باب ١٣ من أبواب الشهادات ، حديث ٢ .

(٢) الوسائل ، باب ١١ من أبواب الشهادات ، حديث ٢ .

حقيقة ، أو على التعدي من التغرير إلى مثل ذلك بأن يقال : ان عنوان الاتلاف وإن لم يسند عرفاً إلى المسبب مع توسط إرادة الفاعل المختار ، ولكن إسناده إلى المسبب في موارد التغرير مع توسط إرادة الفاعل المختار ، كما في الروايات ، يكشف عن توسعة في دائرة الاتلاف الموجب للضمان .

وقد يورد على الالتزام بالضمان بالتسبيب مع توسط إرادة الفاعل المختار الملزم بها تشريعاً ببعض النقوض ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً مع كيفية التخلص منها .

أو على الالتزام بأن التسبيب في حالات توسط الارادة المقهورة تشريعاً ، يوجب بعنوانه الضمان بالسيرة العقلائية ، وإن لم يفرض صدق عنوان الاتلاف ، وكما ثبت ضمان اليد بالسيرة ، كذلك يثبت ضمان التسبيب في مثل هذه الحالات بها ، فإن مطالبة المسبب بتدارك الخسارة فيها عرفية ومطابقة للمرتكزات العقلائية ، فالظاهر هو الضمان .

ثم ان السيد الماتن (قدس سره) ، قال : (ولا يضمنه من نجسّه إذا لم يكن لغيره) ، وكأن ظاهره التفصيل بين أن يكون المصحف للمنجِّس أو لغيره ، فعلى الأول ، لا يضمن للمطهر أجرة التطهير ، وكذلك إذا كان من المباحات ، وعلى الثاني ، يضمن الأجرة المذكورة .

وقد استشكل في ذلك : بأن التسبيب في الحالتين على نحو واحد ، فأي موجب للتفصيل ؟

وحمل السيد الأستاذ عبارة الماتن على أن المقصود نفي طبيعي الضمان منوطاً بما إذا لم يكن المصحف للغير ، إذ مع كونه للغير ، يكون المنجس ضامناً للنقص الحاصل بالتنجيس لا لكلفة التطهير ، فالتفصيل إنما هو بلحاظ طبيعي الضمان ، لا بلحاظ ضمان كلفة التطهير خاصة المنفي على أي حال[1] .

---

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٣٨٥ .

وهذا تأويل على خلاف ظاهر العبارة ، لأن ظاهر الضمير في قوله : (ولا يضمنه) رجوعه إلى صرف المال من أجل التطهير ، فيكون التفصيل بهذا اللحاظ لا بلحاظ ضمان آخر غير منظور إليه في العبارة .

ويمكن توجيهه : بأن المصحف إذا كان للغير ، فالمنجس يضمن النقص الحاصل بالتنجيس كما هو معلوم ، وقد عرفت سابقاً أن قيمة هذا النقص في سوق المتشرعة ، بناءاً على وجوب التطهير ، لا تقل عن مؤونة التطهير ، وإن كانت قد تقل عنها لو لم نقل بوجوب التطهير ، وهذا يعني أن المنجس يضمن لمالك المصحف مؤونة التطهير ، فإن قام المالك بالتطهير رجع على المنجس بالمؤنة ، وإن قام به شخص آخر لا بعنوان الوفاء عن المنجس ، فالضمان على حاله ، وللمالك مطالبة المنجس بقيمة الوصف الفائت التي لا تقل عن كلفة التطهير ، وإن قام به شخص آخر بعنوان الوفاء عن المنجس مع قبول المالك بمثل هذا الوفاء ، فلا يبقى حق للمالك في الرجوع على المنجس ، وأما من قام بالوفاء عن المنجس ، فإن كان متبرعاً فلا حق له في الرجوع عليه ، وإن كان بأمره وإذنه رجع عليه .

هذا كله إذا كانت عبارة الماتن كما ذكرناه ، أما إذا كانت عبارته : « ولا يضمنه من نجسه إذا كان لغيره » ، فهي تعني أن المنجس لا يضمن للمطهر أجرة التطهير إذا كان المصحف لغيره ، ويضمنها إذا كان المصحف له ، وعدم الضمان في الأول ، مبني على أن التسبيب لا يوجب الضمان ، والضمان في الثاني مبني على الاستيفاء ، لأن المنجس هو صاحب المصحف وقد استوفى منفعة عمل المطهر ، إذ حصل على طهارة مصحفه فيضمن قيمة ما استوفاه من منفعة الآخر ، بينما لا استيفاء كذلك في فرض كون المصحف للغير ، ولكن الاستيفاء إنما يوجب الضمان ، فيما إذا كان باستدعاء من المستوفي ، ولم يفرض في المقام استدعاء من المالك للتطهير ، نعم ، هناك استدعاء من قبل الشارع ، ومن هنا قد يتوهم كونه بمثابة الاستدعاء من قبله ، لأنه استدعاء من وليّه فيوجب الضمان عليه .

(مسألة ـ ٢٩) إذا كان المصحف للغير ، ففي جواز تطهيره بغير إذنه اشكال ، إلا إذا كان تركه هتكاً ، ولم يمكن الاستئذان منه ، فانه حينئذ لا يبعد وجوبه[1] .

ولكن يرد عليه : أنه استدعاء من الشارع بوصفه شارعاً لا بما هو ولي للمالك .

وقد يحتمل أن تكون العبارة في المتن كما أشرنا إليه أخيراً ، مع كون الضمير في (كان) راجعاً إلى المال لا المصحف ، وحينئذ لا غموض في المعنى أصلاً .

(١) إذا كان بالامكان الاستئذان وتحصيل الاذن ، أو دفع المالك إلى التصدي للتطهير فلا اشكال في عدم جواز مباشرة الغير للتطهير بدون استئذان ، إذ لا موجب لارتفاع حرمة التصرف في مال الغير في المقام ، بعد فرض إمكان التوفيق بينها وبين وجوب التطهير ، فيكون متعلق الوجوب هو الحصة المأذون فيها من التطهير ، ومع صدور الاذن ووقوع التطهير على طبقه ، فهل يضمن المطهر النقص الذي قد يحصل بسبب التطهير ؟ .

قد يدّعى الضمان في المقام ، باعتبار الاتلاف المستتبع للضمان ، والاذن في الاتلاف أعم من الأذن في الإتلاف على وجه المجانية ، إذ يتصور الاذن في الاتلاف على وجه الضمان .

والصحيح أن يقال : ان هذا المطهر تارة : يسبب إلى نقص اتفاقي ، وأخرى : يكون النقص ملازماً للتطهير حتى لو مارسه المالك نفسه .

ففي الحالة الأولى يضمن هذا النقص الاتفاقي ، وفي الحالة الثانية لا يضمنه لأنه سنخ نقص يجب على المالك إيجاده في ماله لو لم يفعله غيره ، وكل

نقص أو اتـلاف من هذا القبيـل لا اطلاق في دليـل قاعـدة الضمان بـالاتـلاف عقلائياً وروائياً له .

وأمـا إذا تعذر الاستئـذان وتحصيل الاذن . فتـارة : يفـرض عـدم تـرتب الهتك والمهانة على ترك التطهير ، وأخرى : يفرض ترتب ذلك على الترك .

فعلى الأول : يقع التنافي بين دليل وجوب التطهير ودليـل حرمـة التصرف في مـال الـغير ، وقـد قيـل ان هـذا التنافي يـدخل في بـاب التـزاحم ، ويقـدم الحكم بحرمة التصرف في مال الغير لاحتمال أهميته ، ولكن إذا فرض أن متعلق الوجوب نفس التطهير بما هو فعل المكلف لا الأثر الحاصل منه ، فالمقـام يدخـل في بـاب التعارض ، فـدخولـه في مسألـة اجتمـاع الأمـر والنهي ، لأن التـطهـير والتصرف في مال الغير ينطبقان على شيء واحد ، فلا بد من تطبيق قواعد بـاب التعارض .

اللهم إلا أن يدعى كون ملاك كل من الحكمـين محرزاً في مـادة الاجتماع فيدخل في التزاحم الملاكي ، وفي التزاحم الملاكي يقدم معلوم الأهمية ولا يكفي احتمال الأهمية للتقديم ، كما حققناه في محله من الأصول .

هـذا كله إذا سلّمنا بـوجود اطـلاق في دليل وجـوب التطهـير عـلى فـرض وجوده . وأما إذا لم نسلم باطلاقه ، لأن مهم ما يفترض دليلاً عليه هو الارتكـاز أو الاشتهار ، والمتيقن منه غير هذه الحالة ، فلا اشكال حينئذ في الأخذ بـاطلاق دليل الحرمة .

وأما على الثاني : فحيث ان بقاء النجاسة يساوق هتك المصحف الشريف وإهانته ، يقع التزاحم بين حرمة التصرف في مال الغير ووجوب صيانة المصحف من الهتك والاهانة المتوقفة على التصرف المذكـور ، ويقدم هـذا الوجـوب للعلم بـأهميته ، هـذا فيما إذا لم يكن امتنـاع المالـك عن الاذن بداعي إهـانة المصحف الشـريف وعـداوة لـه ، وإلا كـان ممن ينصب العـداء للقـرآن الكـريم ، وهـو

(مسألة ـ ٣٠) يجب ازالة النجاسة عن المأكول وعن ظروف الاكل والشرب ، اذا استلزم استعمالها تنجس المأكول والمشروب[١] .

كالناصب لأهل البيت لا حرمة لماله .

وليعلم ، أنه في كل حالة حكمنا فيها بعدم وجوب التطهير تقديماً لحرمة التصرف في مال الغير ، يجب أمر المالك بالتطهير من باب الأمر بالمعروف وبمراتبه وحسب قواعده ، كما أنه في كل حالة حكمنا فيها بوجوب تطهير مصحف الغير على خلاف إذنه ، تقديماً لحرمة المصحف الشريف ، يثبت الضمان للنقص الحاصل بالتطهير ، تمسكاً بقاعدة الضمان بالاتلاف .

اللهم إلا أن يقال : ان هذه القاعدة متصيدة ، ولا إطلاق في دليلها العقلائي ، أو موارد تصيدها من الروايات لمورد كان يجب فيه على المالك أن يباشر نفس العمل أو يأذن فيه ، وعليه فيحكم بعدم الضمان ، لا من أجل مزاحمته مع حرمة هتك المصحف حتى يقال : ما يزاحم حرمة الهتك إنما هو الحكم التكليفي بحرمة التصرف في مال الغير لا الحكم الوضعي بالضمان ، بل من أجل عدم شمول دليل الضمان بالاتلاف لمحل الكلام ، لأنه اتلاف يجب على المالك أن يمارسه لو لم يؤده غيره .

(١) وذلك لحرمة أكل النجس وشربه ، المستدعية لوجوب إزالة النجاسة عن المذكورات بنحو الوجوب الشرطي .

ومدرك هذه الحرمة عدة طوائف من الروايات ، من قبيل ما ورد في القِدْر تقع فيه الفارة[١] . وما ورد في الماء تقع فيه النجاسة[٢] . وما ورد في السمن

---

(١) كما في رواية السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه (ع) : « أن علياً (ع) سُئِل عن قدر طبخت وإذا في القدر فارة قال : يهرق مرقها . . » . الوسائل ، باب ٥ من أبواب الماء المضاف ، حديث ٣ .

(٢) كما في معتبرة أبي بصير ، عنهم (ع) قال : « إذا ادخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها فلا =

(مسألة ـ ٣١) الاحوط ترك الانتفاع بالاعيان النجسة خصوصاً الميتة ، بل والمتنجسة إذا لم تقبل التطهير ، الا ما جرت السيرة عليه من الانتفاع بالعذرات وغيرها للتسميد والاستصباح بالدهن المتنجس ، لكن الاقوى جواز الانتفاع بالجميع ، حتى الميتة مطلقاً في غير ما يشترط فيه الطهارة ، نعم لا يجوز بيعها للاستعمال المحرم ، وفي بعضها لا يجوز بيعه مطلقاً كالميتة والعذرات[1] .

والزيت والعسل يموت فيه الجرذ[1] ، إذ أمر بإهراق المرق وإراقة الماء ، وتخصيص الزيت للاستصباح وغير ذلك .

وما أشرنا إليه من روايات ، وإن كان يختص بما كان متنجساً بعين النجس أو المائع المتنجس ، ولكن يوجد في الروايات ما يدل على حرمة أكل المتنجس بالمتنجس الجامد أيضاً ، من قبيل روايات النهي عن الأكل في أواني الخمر والميتة والكفار[2] ، فإن الآنية متنجسة والطعام يتنجس بها فيحرم ، وهكذا يستفاد بلحاظ مجموع الروايات ، أن الضابط في الحرمة طبيعي الانفعال والسراية .

(١) تنحل هذه المسألة إلى ثلاث نقاط :

النقطة الأولى : في حرمة الانتفاع بالعين النجسة ، وما دل على ذلك

= باس ، إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة ، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء » . الوسائل ، باب ٨ من أبواب الماء المطلق ، حديث ٤ .

(١) كما في معتبرة معاوية بن وهب ، عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت : جرذ مات في زيت أو سمن أو عسل ، فقال : أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به » . الوسائل للحر العاملي ، باب ٦ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ١ .

(٢) كمعتبرة محمد بن مسلم ، عن أحدهما (ع) : « سألته عن آنية أهل الكتاب ، فقال : لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير » . الوسائل ، باب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرمة ، حديث ٦ .

بعنوانه رواية تحف العقول[١] الساقطة سنداً[٢] . نعم ، قد يدعى ورود الدليل على ذلك في بعض النجاسات بخصوصها ، وذلك في المسكر والميتة ، أما المسكر، فما قد يكون دليلاً على ذلك فيه، مناطه الاسكار لا النجاسة، فلو تمت الدلالة تثبت حرمة الانتفاع بالمسكر ، ولو قيل بطهارته ، وما يمكن أن يستند إليه في حرمة مطلق الانتفاعات بالمسكر وجوه :

الأول : روايات تحريم الاكتحال بالخمر ، كرواية هارون بن حمزة الغنوي ، عن أبي عبد الله (ع) : « في رجل اشتكى عينيه فَنُعِتَ له بكحل يعجن بالخمر ، فقال : هو خبيث بمنزلة الميتة فإن كان مضطراً فليكتحل به »[٣] . فإنها تدل على أن الحرمة لا تختص بالشرب ، لشمولها للاكتحال ، ولكن الاكتحال لما لم يكن أجنبياً عن الشرب بالمرة ، لأنه نحو استدخال للمسكر إلى الباطن ، فتحريمه لا يستلزم تحريم مطلق الانتفاع حتى تدهين الأخشاب به مثلاً ، لأن احتمال الفرق موجود .

الثاني : ما دل على حرمة انتاج المسكر وصنعه[٤] . فإنه دال عرفاً على حرمة الانتفاع به ، إذ لو كانت له منافع محللة لما حرم صنعه بلحاظها .

الثالث : ما دل على الأمر بإراقة المسكر ، وأن النبي (ص) كان يأمر بإراقته[٥] ، فإنه يدل على سقوطه عن قابلية الانتفاع من سائر الوجوه .

---

(١) حيث جاء فيها : « . . . أو البيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش والطير ، أو جلودها ، أو الخمر ، أو شيء من وجوه النجس ، فهذا كله حرام محرم ، لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه ، فجميع تقلبه في ذلك حرام » . الوسائل ، باب ٢ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ١ .

(٢) باعتبار الارسال .

(٣) الوسائل ، باب ٢١ من أبواب الأشربة المحرمة ، حديث ٥ .

(٤) من قبيل معتبرة زيد بن علي ، عن آبائه (ع) قال : « لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها ومعتصرها . . . » . الوسائل للحر العاملي ، باب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ٣ .

(٥) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع) : « . . أن رجلاً من ثقيف أهدى إلى =

وكلا هذين الوجهين مخدوش فيهما ، لأن الأمر بالاراقة أو النهي عن صنع الخمر ، إنما يدل على سقوط الانتفاعات بالشيء فيما إذا لم تكن هناك مفسدة معينة فيه تغري الناس على الاقدام عليها وممارستها ، وأما في هذه الحالة ، فقد يكون الأمر بالاراقة وتحريم الصنع ، تحفظاً من تلك المفسدة ، وهي مفسدة الشرب في المقام .

الرابع : ما دل على تحريم تمام مراتب ومقدمات إعداد الخمر واستعماله ، كما في رواية جابر ، عن أبي جعفر (ع) قال : « لعن رسول الله (ص) في الخمر عشرة : غارسها ، وحارسها ، وعاصرها ، وشاربها ، وساقيها ، وحاملها ، والمحمولة إليه ، وبائعها ، ومشتريها ، وآكل ثمنها »[1] . فإن إطلاق لعن الحامل والمحمول إليه ، يدل على حرمة مطلق الانتفاع ، وإلا فلماذا يحرم الحمل لأجل المنفعة المحللة ؟ .

وفيه : أن الظاهر من الرواية والعناوين المأخوذة فيها ، أن النظر إلى تلك العناوين بوصفها استطراقاً إلى الشرب لا في نفسها ، ولو لم تكن في طريق منفعة الشرب المحرمة ، ويشهد لذلك عنوان : (غارسها) ، فإن الخمر لا تغرس ، وإنما يغرس العنب ، وهو ليس بمحرم قطعاً إذا لم يكن من أجل الشرب ، فلا بد أن يكون النظر في الرواية إلى تحريم الانتفاعات الاستطراقية إلى الشرب ، وهكذا يظهر عدم الدليل على حرمة تدهين الأخشاب بالمسكر مثلاً ونحو ذلك من الانتفاعات .

وأما حرمة الانتفاع بالميتة ، فقد وردت فيها روايات عديدة تدل بظاهرها على ذلك ، من قبيل رواية علي بن أبي مغيرة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) ،

= رسول الله (ص) راويتين من خمر فأمر بهما رسول الله (ص) فأهريقتا . . . » . الوسائل ، باب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ١ .

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ٤ .

جعلت فداك ، الميتة ينتفع منها بشيء ، فقال : لا . . »[١] ومثل معتبره سماعة قال : « سألته عن جلود السباع ينتفع بها ، قال : إذا رَمَيْتَ وسَمَّيْتَ فانتفع بجلده ، وأما الميتة فلا »[٢] . وغيرها .

وفي مقابل ذلك ما يدل على الجواز ، كمعتبرة سماعة قال : « سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت ، فرخص فيه وقال : إن لم تمسه فهو أفضل »[٣] .

ومقتضى الجمع العرفي حمل المنع على الكراهة .

النقطة الثانية : في سقوط العين النجسة عن المالية ، الذي يترتب عليه عدم الضمان بالاتلاف ، وعدم جواز البيع بناءاً على اشتراط المالية فيه ، وهذا السقوط تارة : يدعى بلحاظ دليل تحريم تمام المنافع ، باعتبار أن المالية تنتزع من المنافع ، فاذا جرد المال منها تشريعاً وفي عالم الزجر المولوي ، فكأنه لا منفعة له بالنظر المولوي التشريعي . ويتوقف هذا على تمامية النقطة السابقة .

واخرى : يدعى بلحاظ دليل وجوب الاتلاف[٤] ويرد عليه : ان لزوم الاتلاف لا يساوق الاخراج من المالية ، إذ قد يجب اتلاف المال كالعبد الجاني في مقام القصاص مثلاً مع كونه مالاً تجوز المعاوضة عليه قبل القصاص .

وثالثة : يدعى بلحاظ دليل عدم جواز البيع[٥] ، فانه وان كان أعم من اسقاط المالية ، ولكن قد يستفاد من لسانه ذلك ، كما إذا عبر بان الثمن سحت ، واستظهر منه ان هذا النجس مما لا يليق ان يكون له ثمن . ويرتبط هذا بالنقطة الآتية :

---

(١) الوسائل ، باب ٦١ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ .

(٢) الوسائل ، باب ٤٩ من أبواب النجاسات ، حديث ٢ .

(٣) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة ، حديث ٨ .

(٤) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم المتقدمة .

(٥) من قبيل معتبرة سماعة قال : « السحت انواع كثيرة ، منها : كسب الحجام ، واجر الزانية ، وثمن الخمر » . الوسائل ، باب ٥ من ابواب ما يكتسب به ، حديث ٦ .

النقطة الثالثة : في جواز بيع الاعيان النجسة وعدمه . والظاهر انه لم يرد دليل على عدم جواز ذلك بعنوانه ، الا رواية تحف العقول الساقطة سنداً ، ومقتضى القاعدة هو الجواز مع فرض وجود منفعة محللة عقلائية مصححة للمالية ، وعدمه مع عدم وجود منفعة كذلك ، لكن خرجنا عن هذه القاعدة في الكلب غير الصيود ، وفي الخنزير ، وفي الخمر بوصفه مسكراً لا بوصفه نجساً ، حيث دلت الروايات الخاصة على عدم جواز بيع هذه الاشياء(١) .

وأما الميتة ، ففيها ثلاث طوائف من الروايات : احداها : ما يدل على ان ثمنها سحت(٢) ، والاخرى : ما ورد في مقام النهي عن بيع جلود الميتة وشحومها التي ينتفع بها في الاستصباح(٣) ، والثالثة : روايات بيع الميتة ممن يستحلها ، الواردة في موارد اختلاط المذكى بالميتة(٤) ، وهي وان كانت واردة في

---

(١) اما في الكلب غير الصيود ، فكمعتبرة محمد بن مسلم ، وعبد الرحمن بن أبي عبد الله ، عن أبي عبد الله (ع) قال : ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت . . » . الوسائل ، باب ١٤ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ٣ . وأما في الخمر ، فكمعتبرة زيد بن علي ، عن آبائه (ع) قال : « لعن رسول الله (ص) الخمر ، وعاصرها ، ومعتصرها ، وبايعها ، ومشتريها ، وساقيها ، وآكل ثمنها . . . » . الوسائل ، باب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ٣ . واما في الخنزير ، فكمعتبرة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (ع) : « في رجل كان له على رجل دراهم فباع خمراً وخنازير وهو ينظر فقضاه ، فقال : لا بأس به ، أما للمقتضي فحلال ، وأما للبايع فحرام » . الوسائل ، باب ٦٠ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ٢ .

(٢) وهي رواية السكوني ، عن أبي عبد الله (ع) قال : السحت ثمن الميتة . . » . ومرسلة الصدوق : « . . وثمن الميتة سحت . . » . ورواية حماد بن عمرو ، ومحمد أبي أنس : « . . من السحت ثمن الميتة . . » .
الوسائل ، باب ٥ من ابواب ما يكتسب به ، حديث ٥ - ٨ - ٩ .

(٣) وهي رواية البزنطي ، صاحب الرضا (ع) ، وعلي بن جعفر : « سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي احياء ، ايصلح له ان ينتفع بما قطع ؟ قال : نعم ، يذيبها ويسرج بها ، ولا يأكلها ولا يبيعها » . الوسائل ، باب ٦ من ابواب ما يكتسب به ، حديث ٦ ، رواية علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) .

(٤) من قبيل معتبرة الحلبي قال : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة وأكل ثمنه » . الوسائل ، باب ٧ من ابواب ما يكتسب به ، حديث ١ .

(مسألة ـ ٣٢) كما يحرم الاكل والشرب للشيء النجس ، كذلك يحرم التسبب لأكل الغير او شربه ، وكذا التسبب لاستعماله فيما يشترط فيه الطهارة ، فلو باع أو أعار شيئاً نجساً قابلاً للتطهير ، يجب الاعلام بنجاسته ، واما إذا لم يكن هو السبب في استعماله ، بأن

فرض الاختلاط ، ولكن يستفاد منها عرفاً ، ان نكتة الجواز كون المشتري مستحلاً للميتة ، ولا خصوصية لتمييز الميتة أو اختلاطها مع المذكى ، وانما الاختلاط مورد الرواية ، ويلغى دخله في حكمها بمناسبات الحكم والموضوع .

وهذه الطائفة تدل أيضاً على عدم جواز بيع الميتة من غير المستحل ، غير ان الظاهر منها عرفاً ، كون عدم الجواز باعتبار اعتراف المشتري بعدم حلية المنافع ، وهذا الظهور يكون قرينة على اختصاص الحرمة فيها بما ليس له منفعة محللة كلحم الميتة ، فلا تشمل بيع الجلد ونحوه مما ثبت جواز الانتفاع به . وبهذا يظهر ، ان هذه الطائفة يتطابق مفادها من هذه الناحية مع ما هو مقتضى القاعدة ، ولا يستفاد منها ازيد من عدم جواز البيع في فرض عدم المالية ، الناشيء من عدم استحلال المنافع .

وأما الطائفة الاولى ، فظاهرة في نفسها في عدم جواز بيع الميتة مطلقاً ، حتى مع فرض وجود الانتفاع المحلل . والطائفة الثانية أوضح في ذلك ، لورودها في مثل الجلود ، ولكنا لم نجد في روايات الطائفتين الاولى والثانية ما يتم سنداً[1] ، فالمعول على الطائفة الثالثة المطابقة لمقتضى القاعدة .

---

(١) اما الطائفة الاولى ، فرواية السكوني ، رواها الكليني ، والشيخ بسند ضعيف بالنوفلي ، ورواها الصدوق ، بسند ضعيف بموسى بن عمر ، ومرسلة الصدوق ضعيفة بالارسال ، ورواية حماد بن عمرو ، ومحمد أبي انس ، ضعيفة بعدة من المجاهيل . وأما الطائفة الثانية ، فرواية البزنطي ، وعلي بن جعفر ، لهما طريقان : الاول ضعيف بالارسال ، والثاني بعبد الله بن الحسن .

رأى ان ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلي فيه نجس فلا يجب إعلامه[١] .

---

(١) البحث تارة يقع في كبرى التسبيب ، واخرى في صغراه .

أما البحث عن الكبرى فيقع في فرعين ، احدهما : ما إذا تسبب إلى أكل النجس أو استعماله من قبل من يكون مكلفاً .

والآخر : صدور ذلك من غير المكلف كالصبي والمجنون .

أما الفرع الاول : فلا اشكال في عدم الجواز في صورة تنجز التكليف على الغير الذي يتسبب إلى صدور الحرام منه ، فانه يجب ردعه عن الحرام ، فكيف يجب تشويقه إليه ، كما لا ينبغي الاشكال في الجواز في صورة كون العلم دخيلاً في الملاك الواقعي ، كما إذا استفيد مثلاً من دليل إجزاء الصلاة في النجاسة من الجاهل ، ان الإجزاء يعني استيفاء تمام الملاك في هذه الحالة ، فلم يقع تسبيب إلى تفويت شيء من الملاك ، وانما الاشكال فيما إذا كان التكليف الواقعي فعلياً بملاكه في حق الجاهل مع عدم التنجز ، والبحث في ذلك على مستوى القاعدة الاولية تارة ، وعلى مستوى الروايات الخاصة اخرى .

أما على مستوى القاعدة الاولية : «ونريد بها تعيين الحكم بلحاظ ما يقتضيه نفس الخطابين الواقعيين الموجهين إلى المسبب والمباشر» ، فتارة : نلحظ الخطاب الواقعي الموجه نحو المسبب : - خطاب لا تشرب النجس مثلاً - ، لنرى انه هل يقتضي تحريم التسبب منه إلى شرب الغير للنجس ايضاً ، واخرى : نلحظ الخطاب الموجه نحو المباشر ، لنرى ان توجه خطاب : لا تشرب النجس ، نحو شخص هل يقتضي تحريم التسبيب من الغير إلى شربه .

أما خطاب : لا تشرب النجس ، الموجه نحو المسبب ، فالظاهر من كلمات السيد الاستاذ دام ظله ، انه يمكن أن نستفيد منه حرمة التسبب ايضاً ، كما نستفيد حرمة المباشرة ، لأن النهي عن الفعل أعم من النهي عن ارتكابه

المباشري والتسبيبي ، كما لو قال : يا زيد لا تضرب احداً ، فانه يستفاد منه حرمة مباشرة الضرب من زيد والتسبيب إليه معاً ، لان الفعل التسبيبي مستند إلى المسبب فيشمله اطلاق الخطاب[1] .

وهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك باعتبار ان الافعال التي تؤخذ متعلقات للاحكام على قسمين : فتارة : تكون اضافتها إلى المكلف اضافة صدورية فحسب ، من قبيل الضرب الذي نسبته إلى الضارب نسبة الصدور منه ، واخرى : تكون اضافتها حلولية ايضاً ، كما لو حرم لبس الاسود على زيد ، فلو سلم في القسم الاول دلالة الخطاب على حرمة إصدار الفعل ولو بالتسبيب لانه مضاف إليه بالاضافة الصدورية ، فلا اشكال في ان الخطاب في القسم الثاني لا يكون دالاً على حرمة تسبيب زيد للبس عمرو للسواد ، لان الخطاب قد حرم الفعل المضاف إلى زيد اضافة الصدور والحلول ، فالحرام هو اللبس الحال في زيد لا الحال في عمرو وان كان بتسبيب من زيد ، لان التسبيب المذكور انما يحفظ الاضافة الصدورية دون الاضافة الحلولية ، وحرمة الشرب من الماء النجس وامثالها في محل الكلام من قبيل الثاني ـ اعني لبس السواد ـ ، فاذا قيل : يا زيد لا تشرب النجس ، فلا يكون شرب عمرو الواقع بتسبيب زيد مصداقاً للحرام بهذا الخطاب ، لان اضافة الشرب إلى الشارب ليست اضافة صدورية فقط ، بل هي متقومة بكونه محلاً للشرب ، والتسبيب لا يجعل المسبب محلاً للشرب كما هو واضح .

وأما الخطاب الثاني الموجه نحو المباشر ، فيمكن تقريب دلالته على حرمة التسبيب من الغير له باحد وجهين :

الاول : انه كاشف عن وجود غرض لزومي في اجتناب المباشر عن النجس ، فيجب على غيره ايضاً حفظ هذا الغرض اللزومي المولوي بحكم العقل .

(١) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي الجزء الثاني ، ص ٣٩٥ .

وفيه : ان الغرض المولوي القائم بفعل مع كونه غرضاً واحداً ، يتصور له انحاء من التفويت .

وقد يكون بعض هذه الانحاء مما لا يرضى المولى بها دون بعضها الآخر ، تبعاً لدرجة اهتمام المولى بذلك الغرض ، وكل خطاب لا يكشف عن عدم رضا المولى الا بالتفويت الذي تستلزمه مخالفة ذلك الخطاب، لا بالأنحاء الأخرى من التفويت ، فغاية ما يدل عليه خطاب المباشر عدم جواز التفويت المباشري من قبله ، لا لزوم عدم التفويت من قبل غيره .

الثاني : أن يقال : ان التفكيك بين التفويت المباشري والتسبيبي وان كان معقولاً ، لكنه ليس بعرفي ، بل المتفاهم عرفاً التلازم بينهما في عدم الرضا ، وبذلك ينعقد للخطاب دلالة التزامية عرفية على حرمة التسبيب .

وهذا الوجه صحيح ، وعلى اساسه نبني على حرمة التسبيب إلى الحرام . هذا هو الكلام على مقتضى القاعدة .

واما على مستوى الروايات الخاصة الواردة في بيع الدهن المتنجس ، والآمرة باعلام المشتري لكي يستصبح به[1] ، فهي دالة على حرمة التسبيب أيضاً ، باعتباران لزوم الاعلام ليس الا دفعاً للتسبيب في وقوع المشتري في الانتفاع المحرم ، وبذلك تكون مؤكدة لمقتضى القاعدة ايضاً . .

نعم في خصوص التسبيب إلى وقوع المستعمل في الحرام الواقعي ، كما في موارد بيع الميتة من المستحل ، يلتزم بعدم حرمة التسبيب ، لما عرفت من مذاق الشارع على معاملته وفق مذهبه ودينه .

ثم ان السيد الحكيم (قدس سره) ، في المستمسك ، ذكر ان النسبة بين

---

(١) من قبيل معتبرة معاوية بن وهب وغيره ، عن أبي عبد الله (ع) : « في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك ؟ فقال : بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به » . الوسائل للحر العاملي ، باب ٦ من ابواب ما يكتسب به ، حديث ٤ .

حرمة التسبيب على القاعدة وحرمة التسبيب بالروايات الخاصة عموم من وجه ، لشمول الأولى فقط لغير النجس من المحرمات ، وشمول الثانية فقط لما اذا علم بعدم استعمال المشتري ـ المباشر ـ للشيء في الانتفاع المحرم[1] .

وهذا الكلام غير تام ، لوضوح ظهور الروايات في ان الحرمة بملاك التسبيب إلى الانتفاع المحرم ، حيث ورد فيها تعليل الإعلام بانه ليستصبح به ، وواضح ان الاستصباح ليس واجباً . وانما هو كناية عن التجنب عن الانتفاع المحرم ، فلا يستفاد منها الوجوب التعبدي للإعلام ، بل الاستطراقي لصيانة غرض المولى ، وأما قصر الروايات على موردها وهو المتنجس خاصة ، فهو مبني على عدم الغاء خصوصية المورد بمناسبات الحكم والموضوع ، وانصراف الروايات إلى الاشارة إلى حرمة التسبيب إلى الحرام التي هي امر عقلائي مركوز .

وأما الفرع الثاني : وهو فيما اذا لم يكن المباشر مكلفاً ، فالكلام فيه يبتني على الكلام في الفرع السابق ، فإذا قيل هناك بعدم حرمة التسبيب، كان الجواز هنا أوضح ، وان قلنا هناك بالحرمة استناداً إلى الخطاب الاول ، اعني خطاب : لا تشرب النجس ، المتوجه إلى المسبب كما قرره السيد الاستاذ ، فلا ينبغي التفريق بين تسبيب المسبب للمكلف أو لغيره ، لفعلية الخطاب بالنسبة إلى المسبب على أي حال . والغريب انه ـ دام ظله ـ ، التزم في المقام بعدم الحرمة[2] ،مع بنائه على الحرمة في الفرع السابق بلحاظ الخطاب الاول ، وان قيل بالحرمة في الفرع السابق ، بلحاظ الخطاب المتوجه إلى المباشر نفسه ، فمن الواضح عدم الحرمة هنا ، لعدم ثبوت ذلك الخطاب في حق المباشر بحسب الفرض ، وان قيل هناك بالحرمة ، للروايات الخاصة ، فالجزم باطلاقها مشكل ، لورودها في سوق المسلمين الذي يكون البيع فيه عادة من البالغين ،

---

(١) المستمسك للامام السيد محسن الحكيم الجزء الاول ، ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤ ، من الطبعة الرابعة .

(٢) التنقيح تقريراً لبحث الامام الخوئي ، الجزء الثاني ، ص ٣٩٨ .

ويؤيده قوله : (وبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به).

فإنه ظاهر في ان المشتري الذي يجب إعلامه ممن يتأثر بالاعلام ، وينحصر أمره بعد الاعلام بالاستصباح ، وليس ذلك الا المكلف .

نعم ، قد يستفاد حرمة اعطاء الطعام النجس إلى الاطفال في الجملة ، من روايات الامر بالاراقة ، على ما يأتي ان شاء الله تعالى .

وأما البحث في صغرى التسبيب ، وانه بماذا يتحقق ، فتحديد ذلك يرتبط بالمدرك الذي يستند إليه في حرمة التسبيب ، لأن كلمة التسبيب بعنوانها لم ترد في دليل حتى يقع الكلام في مفادها لغة أو عرفاً ، وانما استفدنا الحكم من المدارك المتقدمة ، فلا بد من ملاحظة مقدار ما يستفاد منها ، فان كان المدرك هو الخطاب المتوجه للمسبب ببيان تقدم عن السيد الاستاذ ، فلا بد من الاقتصار في الحرمة على مورد يسند فيه الفعل إلى المسبب عرفاً ، ليكون مشمولاً للخطاب ، فمجرد الترغيب في الحرام لا يكفي للحرمة ، لعدم كفايته في اسناد الفعل إلى المرغب .

نعم ، في خصوص باب الظلم يحرم الترغيب فيه ، لانه نحو من الظلم ايضاً ، وان كان المدرك خطاب المباشر نفسه بالدلالة الالتزامية كما استقربناه ، فيجب الاقتصار على القدر المتيقن من تلك الدلالة الالتزامية العرفية ، وهو ما إذا كان التسبيب بنحو الاجبار العرفي او الاغراء الفعلي ، واما اذا كان المدرك روايات الاعلام الواردة في بيع الدهن المتنجس ، فيستفاد منها حرمة مجرد التسليط على مورد الانتفاع المحرم تسليطاً يعرض الغير للانتفاع المحرم به ، لان البائع لا يصدر منه الا مجرد تسليط المشتري على النجس ، نعم ، لا يكفي في الحرمة مجرد اعداد الموضوع وتهيئته ، كما لو وضع الماء النجس على الرف مثلاً مع علمه بعطش الآخر .

ويتلخص من مجموع ما ذكرناه . ان كبرى حرمة التسبيب تامة ، وان

(مسألة ـ ٣٣) لا يجوز سقي المسكرات للاطفال ، بل يجب ردعهم ، وكذا سائر الاعيان النجسة إذا كانت مضرة لهم ، بل مطلقاً ، واما المتنجسات فان كان التنجس من جهة كون أيديهم نجسة فالظاهر عدم البأس به، وان كان من جهة تنجس سابق، فالأقوى جواز التسبب لأكلهم ، وان كان الأحوط تركه ، واما ردعهم عن الاكل او الشرب مع عدم التسبب فلا يجب من غير اشكال(١) .

الحرام ، بعد ضم المدارك بعضها إلى بعض ، التسبيب بالجبر العرفي ، أو التشويق والترغيب ، أو التسليط .

وبهذا اتضح حكم الإعلام ، وانه لو لم يوجد شيء من الوجوه الثلاثة في ترك الاعلام ، فلا يجب ، كما لو جاء المباشر بنفسه ليشرب النجس أو يأكله ، فانه لا يجب اعلامه ، لقصور تمام مدارك حرمة التسبيب عن شموله .

(١) في المقام فروع :

الفرع الأول : في حرمة سقي المسكر للطفل . ويمكن الاستدلال عليه بتقريبات عديدة :

التقريب الأول : التمسك بفحوى أدلة حرمة اطعام المتنجس ـ ولو المتنجس بعين النجس ـ للطفل .

إما باعتبار نجاسة المسكر بنفسه ، أو باعتبار كون حرمة المسكر ولزوم الاجتناب عنه آكد وأشد من لزوم الاجتناب عن النجس ، فانه لم يرد فيه ما ورد في شرب المسكر من التشنيع ، وما رتب عليه من نتائج وآثار ، بحيث يفهم العرف أولوية الاجتناب عنه من الاجتناب عن النجس حتى بلحاظ سقي الطفل .

وقد تقدم البحث عن حكم سقي الماء النجس للطفل[١] .

التقريب الثاني : التمسك بالروايات الخاصة الدالة على حكم المسألة بعنوانها ، كرواية أبي ربيع الشامي ، الذي جاء فيه : « ولا يسقيها عبدٌ لي صبياً صغيراً أو مملوكاً الا سقيته مثل ما سقاه من الحميم يوم القيامة ، معذباً أو مغفوراً له »[٢] .

وهي وان تمت دلالة ، ولكنها ضعيفة سنداً بأبي ربيع الشامي ، حيث لم يوثق .

حتى لو امكن رفع الضعف بلحاظ خالد بن جرير[٣] .

اللهم إلا أن يقال بتوثيقه باعتبار رواية البزنطي ، عن أبي الربيع[٤] ، الذي ينصرف إلى أبي الربيع الشامي . ومثلها رواية عجلان أبي صالح قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : المولود يولد فنسقيه الخمر . فقال : لا ، من سقى مولوداً مسكراً سقاه الله من الحميم وان غفر له »[٥] .

وهي ضعيفة بأبي صالح العجلان[٦] ، ومثلها الرواية الاخرى لعجلان أبي صالح[٧] ايضاً ، وهو ممن لم يثبت توثيقه ، وشهادة علي بن الحسن بن علي بن فضال بوثاقة عجلان أبي صالح كما في كتاب الكشي[٨] لا ينفع ، لتعدد

---

(١) تقدم في الجزء الثاني من البحوث ص ١٣٥ .

(٢) الوسائل ، باب ١٠ من أبواب الاشربة المحرمة ، حديث ١ .

(٣) خالد بن جرير لم يوثقه الشيخ والنجاشي ، الا ان الكشي روى في رجاله ، (حديث ١٩١) ، عن محمد بن مسعود قال : « سألت علي بن الحسن ، عن خالد بن جرير الذي يروي عنه الحسن بن محبوب ، فقال : كان من بجيلة وكان صالحاً » .

(٤) روى عنه في علل الشرائع ، الجزء الاول باب ٧٧ ، حديث ٧ .

(٥) الوسائل ، باب ١٠ من ابواب الاشربة المحرمة ، حديث ٢ .

(٦) مضافاً إلى ضعفها ببشير الهذلي .

(٧) الوسائل للحر العاملي ، باب ١٠ من ابواب الاشربة المحرمة ، حديث ٣ .

(٨) روى في رجاله ، (حديث ٣٧٨) ، عن محمد بن مسعود قال : « سمعت علي بن الحسن بن =

هذا العنوان ، وعدم تعيين مصب الشهادة ، كما يظهر بمراجعة رجال الشيخ(١) . ومنها أيضاً رواية الخصال ، باسناده عن علي (ع) في حديث الاربعمائة انه قال : « من سقي صبياً مسكراً وهو لا يعقل ، حبسه الله عز وجل في طينة خبال حتى يأتي مما صنع بمخرج »(٢) . وهي أيضاً ضعيفة السند لوجود مثل قاسم بن يحي فيه .

التقريب الثالث : التمسك باطلاق دليل حرمة سقي الخمر للناس ، بدعوى شموله للطفل أيضاً لأنه من الناس ، خصوصاً الطفل المميز المقارب للبلوغ ، من قبيل رواية عقاب الاعمال ، باسناده إلى النبي (ص) في حديث : « ومن شرب الخمر ، سقاه الله من السم الأساود ومن سم العقارب » ، إلى ان قال : « ومن سقاها يهودياً أو نصرانياً أو صابئاً أو من كان من الناس ، فعليه كوزر من شربها »(٣) .

وهذا الاستدلال ساقط ايضاً لضعف الرواية سنداً ودلالة ، فهي منقولة عن النبي (ص) بسند يشتمل على وسائط مجهولة(٤) .

كما أن دلالتها يمكن المناقشة فيها ، بأنه لا اطلاق فيها بالنسبة إلى سقي الطفل بقرينة قوله فيها : (فعليه كوزر من شربها) ، فانه دال على النظر إلى سقي المكلف الذي يحرم عليه الشرب ويكون وزراً عليه .

اللهم إلا أن يقال : بأن المقصود ان على الساقي وزر الشارب المكلف ،

= علي بن فضال يقول : عجلان أبو صالح ثقة . قال : قال له أبو عبد الله (ع) : يا عجلان ، كأني انظر إليك إلى جنبي والناس يعرضون علي » .

(١) ذكر الشيخ في رجاله ثلاثة من أصحاب الصادق (ع) وهم : عجلان أبو صالح السكوني الازرق الكوفي ، وعجلان أبو صالح المدائني ، وعجلان أبو صالح الخباز الواسطي مولى بني تيم الله ، ولم يوثق احدهم .

(٢) الوسائل ، باب ١٠ من أبواب الاشربة المحرمة ، حديث ٦ .

(٣) الوسائل ، باب ١٠ من ابواب الاشربة المحرمة ، حديث ٧ .

(٤) رواها الصدوق عن عبد الله بن عباس وأبي هريرة ، بسند جميع رجاله لم يثبت توثيقهم .

ولو كان في واقعة اخرى من الشرب غير التي وقع فيها السقي ، فيبقى الاطلاق على حاله .

التقريب الرابع : التمسك بروايات حرمة حمل الخمر من أجل الشرب ، بدعوى اطلاقه للحمل من أجل مطلق الشرب ولو من الصبي ، فان مزاولة ذلك من الصبيان ، وبالاخص المقاربين للبلوغ كما في أولاد السلاطين المترفين ، امر معروف لا بأس بدعوى تمامية اطلاق الحمل في الروايات له أيضاً .

غير أن هذه الروايات لا تخلو من تشويش سندي ، فإن من جملتها رواية جابر ، عن أبي جعفر (ع) قال : « لعن رسول الله في الخمر عشرة : غارسها ، وحارسها ، وعاصرها ، وشاربها ، وساقيها ، وحاملها ، والمحمولة إليه . . . »[١] .

وهي ضعيفة بعمرو بن شمر ، الذي ضعف واتهم بالكذب[٢] . ومن جملتها رواية زيد بن علي[٣] ، عن آباءه (ع) ، بنفس المضمون تقريباً ، وهي قد تكون ضعيفة بالحسين بن علوان الواقع في السند ، حيث لا يخلو توثيقه عن تأمل ، وإن كان الظاهر وثاقته ورجوع توثيق النجاشي إليه[٤] .

وعليه فتدل على حرمة سقي الصبي ، لأن حمل الخمر إليه إذا كان محرماً ، فسقيه إياها أوضح حرمة عرفاً .

التقريب الخامس : الاستدلال بأدلة حرمة الجلوس على موائد شرب الخمر ومداولتها . من قبيل معتبرة عمار ، عن أبي عبد الله (ع) قال : سئل

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ٤ .

(٢) قال النجاشي في ترجمته : « ضعيف جداً زيد احاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها إليه والامر ملتبس » . وقال في ترجمة جابر : « روى عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا منهم عمرو بن شمر . . » .

(٣) الوسائل ، باب ٥٥ من ابواب ما يكتسب به ، حديث ٣ .

(٤) قال النجاشي : « الحسين بن علوان الكلبي مولاهم كوفي عامي ، واخوه الحسن يكنى أبا محمد ، ثقة ، رويا عن أبي عبد الله عليه السلام » والظاهر ان التوثيق يرجع إلى الحسين ، لا إلى اخيه الحسن .

عن المائدة إذا شرب عليها الخمر أو مسكر ؟ قال : حرمت المائدة . . »[1] .

وهي مطلقة من حيث الدلالة شاملة لما إذا كان على المائدة طفل غير مكلف ، كما في أطفال الملوك والسلاطين . فاذا حرم الجلوس معهم على المائدة كان سقيهم بذلك أولى بالتحريم عرفاً . كما ان الرواية تامة من حيث السند ايضاً ، ويسند ذلك ويعززه ما يستفاد من مجموع روايات الباب ، من شدة اهتمام الشارع باجتناب الخمر وقمع مادتها الفاسدة عن المجتمع ، فإنها تكشف عن ذوق حاسم يأبى عن سقيها للاطفال بدون شك .

الفرع الثاني : في وجوب ردع الطفل عن شرب المسكر ، وهذا الحكم اخفى من الحكم في الفرع السابق ، فان جملة من التقريبات السابقة لا ترد هنا ، وغاية ما يمكن أن يقرب به الحكم في هذا الفرع وجوه ثلاثة :

الأول : ويتركب من مقدمتين :

احداهما : استكشاف مبغوضية شرب الصبي للمسكر من دليل حرمة السقي في الفرع السابق ، باعتبارها حرمة طريقية ، اي انه حرم السقي بملاك مبغوضية ان يشرب الصبي المسكر ، لا أن هناك ملاكاً نفسياً في عنوان السقي كما لو قيل : لا تعط الصبي الكتاب ، فيثبت بدليل الفرع السابق ، مبغوضية شرب الصبي للمسكر ، وان لم يكن هنالك خطاب بالنسبة إليه .

الثانية : انه إذا ثبت مبغوضية الفعل ، وجب عقلاً على المكلفين الحيلولة دون وقوع ذلك المبغوض ، ومن انحاء ذلك ردع الطفل عن شرب المسكر .

وهذا الوجه ، تقدمت المناقشة سابقاً في المقدمة الثانية منه ، حيث تقدم أن مبغوض المولى لا يجب الحيلولة دون وقوعه من جميع الجهات والاشخاص ، لان المبغوضية على درجات عديدة ، وليست كلها تستلزم الاهتمام بحيث يقتضي أمر الشارع بسد أبواب عدمه جميعاً .

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٣٣ من أبواب الاشربة المحرمة ، حديث ١ .

الوجه الثاني : الاستدلال بفحوى معتبرة عمار المتقدمة في الفرع السابق أيضاً ، التي دلت على حرمة الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر ، حيث كانت شاملة باطلاقها لمائدة شرب الصبي المسكر ، فاذا كانت مغادرة المائدة التي يشرب عليها الصبي المسكر واجبة ، كان ردعه عنه أيضاً واجباً ، ولو بضم عناية عرفية واعمال فهم عقلائي حاصله : أن مثل هذا الحكم يفهم من مناسباته أنه بملاك التأديب والتأنيب والمقاطعة والردع . لان مغادرة المائدة والاجتناب عن الجلوس عليها ، يعتبر بحسب العرف والعادة اسلوباً من اساليب الردع ، فيثبت بعد إعمال هذه العناية العرفية ؛ لزوم ردع الصبي عن تناول المسكر أيضاً ان أمكن .

الوجه الثالث : الاستفادة الاجمالية من مجموع ما ورد في الباب من الأدلة المختلفة ، والتشريعات العديدة التي تشرف الفقيه على الجزم بان مرام الشارع ومذاقه ، هو قطع مادة هذا الفساد عن المجتمعات ، وسد منافذ تسربها إليها .

وهذه الوجوه الثلاثة وبالأخص الأخيرين منها ، ان لم تستوجب الفتوى بوجوب الردع ، فلا أقل من ايجابها الاحتياط فيه .

الفرع الثالث : في اعطاء العين النجسة من غير المسكر إلى الصبي ، وينبغي ان نفترض فيه من أجل ان لا تختلط الجهات بعضها مع بعض ، أنه لا يترتب ضرر بمرتبة محرمة من ذلك ، كما لو افترضنا اعطاءه ذبيحة لم يذكر اسم الله عليها ، الذي لا يترتب عليه ضرر مادي محرم ، فهل يحرم ذلك أم لا ؟ وجهان :

أما وجه عدم جواز الاعطاء ، فأحسن ما يمكن أن يقرب به امكان استفادة ذلك ، من روايات الامر باراقة المرق الذي وقع فيه النجس[1] ـ ان تم

---

(١) وهي روايتان : رواية السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه (ع) : « ان علياً (ع) سئل عن قدر طبخت واذا في القدر فأرة ، قال : يهرق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل » ، الوسائل ، باب ٥ من ابواب الماء المضاف ، حديث ٣ .

سندها ـ(١) ، باستظهار دلالتها على سقوط المرق المتنجس مثلاً عن الانتفاع ، المستلزم عدم جواز اعطاءه حتى للصبي ، وإلا كان الانتفاع به ممكناً .

إلا ان هذا الوجه لا يقتضي اكثر من الاحتياط في المسألة ، وفي خصوص عين النجس أو المتنجس به مباشرة .

أما كونه لا يقتضي الحرمة بنحو الجزم فلإمكان دعوى : ان غاية ما يستفيده العرف ، ان الأمر بالاراقة كناية عن سقوط انتفاع السائل المكلف بذلك المرق ، اي لبيان سقوط الانتفاع المباشر بذلك المرق ، دون الانتفاع غير المباشر القائم على اساس أمور ثانوية اخرى ، كالتسبيب إلى انتفاع الغير ، وبعبارة اخرى يكفي في تمامية الكناية في الامر بالاراقة ، ان تكون العين ساقطة عن الانتفاع المباشر من قبل المكلف ، فلا يمكن استفادة السقوط المطلق حتى عن طريق الانتفاعات الثانوية ، كاعطائه للغير الذي لا يحرم عليه في نفسه الانتفاع المباشر به .

وأما اختصاص الحكم المذكور بالمتنجس بعين النجس ، أو عين النجس ، فلأنه مورد تلك الروايات .

ولا يمكن الحاق مطلق المتنجس ولو لم يكن بعين النجس به ، لاحتمال الفرق .

= ورواية زكريا بن ادم قال : « سألت أبا الحسن (ع) ، عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ، قال : يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب ، واللحم اغسله وكله . . » . الوسائل ، باب ٣٨ من ابواب النجاسات ، حديث ٨ . مضافاً إلى ما قد يدعى شموله للمرق بالعموم ، وفي رواية احمد بن محمد بن أبي نصر قال : « سألت أبا الحسن (ع) : عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال : يكفي الاناء » . الوسائل ، باب ٨ من أبواب الماء المطلق ، حديث ٧ .

(١) الظاهر عدم تمامية سندها ، اما رواية السكوني فضعيفة بالنوفلي ، وأما رواية زكريا بن ادم فضعيفة بالحسن بن مبارك . وأما رواية احمد بن محمد بن أبي نصر فضعيفة بالحسين بن الحسن بن أبان .

وأما وجه الجواز ، فقد يبين بلحاظ الاصل العملي الذي يكون محكوماً لدليل عدم الجواز ، وهو الاستظهار من روايات الاراقة .

ولكن يمكن أن يبين وجه للجواز لا يكون محكوماً لدليل عدم الجواز ، وذلك بأحد تقريبين :

الأول : دعوى انعقاد السيرة المتشرعية جيلاً بعد جيل ، على عدم الاهتمام بتطهير الصبيان ، وعدم المبالات بطعمهم وشؤونهم من حيث الملاقاة مع النجاسة ، التي غالباً ما يكون الصبي في معرض التلوث بها ، مما يكشف عن جواز ذلك وعدم حرمته .

وهذه السيرة لو كانت منعقدة وتامة ـ وسوف نتعرض لذلك فيما بعد ـ ، فلا اشكال في أنها غير منعقدة على اعطاء الطفل عين النجس أو المتنجس بها ، وإنما يمكن دعوى انعقادها بالنسبة إلى المتنجسات الطولية ، اعني المتنجس بالمتنجس .

الثاني : التمسك بروايات جواز استرضاع الكافرة[1] ، وهي نجسة ، فيكون حليبها عين النجاسة ايضاً لو اعتبر جزءاً منها ، أو متنجساً بعين النجاسة لو لم نقل بجزئية الحليب ونحوه .

والاستدلال بهذه الروايات موقوف على تتميم امور :

الأول : أن يبنى على نجاسة الكافر ، وهذا الامر وان كان غير ثابت لدينا في النصراني واليهودي بل المجوسي أيضاً ، ولكنه مع ذلك يمكن تتميمه برواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : « سألت أبا عبد الله (ع) : هل يصلح للرجل أن ترضع له اليهودية والنصرانية والمشركة ؟ قال لا بأس . . »[2] . فانها

---

(١) من قبيل معتبرة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (ع) قال : « لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب إلي من ولد الزنا . . » . الوسائل ، باب ٧٦ من ابواب احكام الاولاد ، حديث ٢ .

(١) الوسائل ، باب ٧٦ من ابواب احكام الاولاد ، حديث ٥ .

واردة في المشركة التي لا نقول بطهارتها ، فهي تامة من حيث الدلالة ، وأما من حيث السند ، فتتميمها موقوف على دعوى ان من ينقل عنه الحسن بن محمد بن سماعة ، اعني قوله : عن غير واحد ، يكون فيهم ثقة ، وذلك بتطبيق الفائدة العامة الموقوفة على استعراض تاريخ هذا الراوي الجليل ، وملاحظة نسبة الثقاة في مشايخه .

وثانياً : على أنْ لا نحتمل خصوصية في مورد لبن المرضعة الكافرة ، فلو احتمل الفرق بينه وبين غيره من النجاسات ، ولو بملاك الحاجة إلى اللبن ، بخلاف غيره من النجاسات ، او بملاك الفرق بين النجاسة بملاك غير القذارة الحسية والخبث الخارجي الثابت في القذارات العرفية ، فلا يتم الاستدلال بالرواية المذكورة ليعمم الحكم إلى كل النجاسات .

وثالثاً : ان لا يوجد ما يصلح للتقييد بصورة الاضطرار ، وإلا فلا يثبت الحكم المذكور في غير تلك الحالة . وما يمكن دعوى كونه مقيداً :

ما رواه الصدوق ، بسنده عن ابن مسكان ، عن الحلبي قال : « سألته عن رجل دفع ولده إلى ظئر يهودية أو نصرانية أو مجوسية ترضعه في بيتها أو ترضعه في بيته، قال: ترضعه لك اليهودية والنصرانية وتمنعها من شرب الخمر ، وما لا يحل مثل لحم الخنزير ، ولا يذهبن بولدك إلى بيوتهن ، والزانية لا ترضع ولدك فإنه لا يحل لك ، والمجوسية لا ترضع لك ولدك إلا أن تضطر اليها »[1] .

وهي معتبرة سنداً فتقع المعارضة بينها وبين رواية عبد الرحمن المجوزة ، فاذا لم يمكن تقييد رواية عبد الرحمن بصورة الاضطرار ، لكونها ظاهرة في النظر إلى صورة الاختيار ، أو باعتبار كون صورة الاضطرار فرداً نادراً في بلاد المسلمين ، لندرة المشركين في بلاد المسلمين في عصر الرواية ، فيتعين ان تحمل

---

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ٧٦ من ابواب احكام الاولاد ، حديث ٦ .

معتبرة الحلبي على الكراهة ، لمكـان صراحـة الاخرى في نفي البـأس ، كما هـو مقتضى القـاعدة في كـل مقام من هـذا القبيـل ، ولكن تبقى عـلى كـل حـال ، دعوى التعدي من الارضـاع بالحليب النجس إلى غيـره ، على عهـدة مدعيهـا . وعليه ، فبناءاً على تمامية رواية الاسترضاع في الدلالة عـلى جواز اعـطاء الصبي حليب المشركة النجسة ، إن قلنا بنجاسة الحليب وانـه جزء من المـرأة النجسة ، كانت الروايـة دالة عـلى جواز اعـطاء عين النجـاسة للطفـل فضلاً عن المتنجس بها .

وإن قلنـا بان حليب المشـركة متنجس بعـين النجس ، دلت الروايـة عـلى جواز اعطاء المتنجس بعين النجس ، ولا يبقى معها ما يدل على المنع من اعـطاء النجس ، لان المنع كان بلحاظ روايات الامـر بالاراقـة ، الدالـة بالمـطابقة عـلى المنع من اعطاء المتنجس ، وبالالتزام والاولـوية عـلى المنع من اعـطاء النجس ، فإذا سقط المدلول المطابقي عن الظهور في اللزوم ، لا يبقى مجال للأخذ باللزوم في المدلول الالتزامي .

وهكذا يثبت انه لو تمت رواية استرضاع المشركة ، كانت نعم الدليـل على تقييد اطلاق الامر بالاراقة في رواية المنع .

ثم انـه ربما يفصـل بين مـا اذا كان الـطعام المعـطى للطفـل متنجسـاً من نـاحيته ، ومـا إذا كان متنجسـاً من غير نـاحيته ، فـالأول يجوز اعـطاؤه له دون الثاني .

ويمكن أن يستدل لذلك بتقريبين .

الأول : دعـوى قصور دليـل المنع عن صـورة تنجس الطعـام من نـاحيـة الطفل نفسه ، لأن المدرك انما هو روايات الامر بـالاراقة ، وهي لا اطـلاق فيها لهذه الصورة ، لان موردها المتنجس من غير ناحية الطفل ، فلا اطلاق للمقام .

ولكن بعد أن أوضحنا فيما سبق ، أن مورد الروايات المذكورة هو المتنجس

بعين النجس ، فلا مجال لهذا الاستدلال ، لان المتنجس من ناحية الطفل ان كان بعين النجس ، فالظاهر شمول الروايات ، للقطع بعدم الفرق ، وان كان متنجساً بالمتنجس ، فلا دلالة للروايات المذكورة على المنع فيه حتى لو كان من غير ناحية الطفل .

الثاني : دعوى السيرة على عدم الاهتمام بالمتنجس من ناحية الطفل نفسه ، فتكون مخصصة لدليل المنع لو كان عاماً .

وفيه : ايضاً عدم تمامية مثل هذه السيرة ، بناءاً على انقطاع السراية وعدم انتقال النجاسة في تمام المراتب ، لان الغالب في يده انها ليست من المتنجس الأول كي تكون منجسة ، فلعل انعقاد السيرة كان بلحاظ عدم سراية النجاسة غالباً .

الفرع الرابع : في وجوب ردع الطفل عن النجس ، والصحيح انه لا دليل على وجوبه ، لان غاية ما رجعنا إليه في اثبات حرمة التسبيب إلى تناوله النجس ، انما هو روايات الامر بالاراقة بالإستظهار السابق ، ومن الواضح ان ذلك الاستظهار ، غاية ما يثبته هو سقوط الانتفاع بالنجس حتى بلحاظ الاطفال ، اما عدم ردع الطفل عن تناوله ، فليس انتفاعاً كي يستفاد من سقوط كل الانتفاعات بالمتنجس حرمته ووجوب الردع .

الفرع الخامس : في إعطاء النجس إلى الطفل إذا كان مضراً بحاله وصحته ، والأولى جعل العنوان إعطاء ما يضر به وإن لم يكن نجساً ، فحيثية البحث في هذا الفرع إنما هي الاضرار ، ولا إشكال في عدم الجواز باعتبار أدلة حرمة الاضرار بالنفس المحترمة ، والتي منها حديث « لا ضرر ولا ضرار »[1] ، بناءاً على ما اخترناه في تفسيره ، على ما حققناه في محله من علم الأصول .

(١) الوسائل للحر العاملي ، باب ١٢ من أبواب احياء الموات ، حديث ٣ .

(مسألة ـ ٣٤) إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجساً، فورد عليه ضيف وباشره بالرطوبة المسرية، ففي وجوب اعلامه إشكال، وإن كان احوط، بل لا يخلو عن قوة، وكذا إذا احضر عنده طعاماً ثم علم بنجاسته، بل وكذا اذا كان الطعام للغير وجماعة مشغولون بالاكل، فرأى واحد منهم فيه نجاسة، وان كان عدم الوجوب في

وهذا الحكم لا يختلف فيه الولي وغيره، لأن حرمة الاضرار لا تختص بالولي خاصة.

الفرع السادس: في لزوم حفظ الطفل عما يضره وردعه عنه، وهنا يصح التفصيل المذكور بين الولي وغيره، فيجب على الولي حفظه عما يضره وردعه عنه، لأنه مقتضى قاعدة ولايته عليه، وجعله متمماً لنقصان رشده.

نعم، لا يجب عليه أن يحفظه عما لا يكون ضرراً عرفاً ككونه كثير الأكل مثلاً ونحو ذلك.

وأما غير الولي، فإن كان الضرر المترتب موجباً للخطر على حياة الطفل، بأن يفقده الحياة، أو جزءاً مهماً في وجوده، كأن يوجب شلله مثلاً، فيجب عليه الحفظ والردع أيضاً، لأنه مما علمنا من ذوق الشارع وأحكامه من كتاب الديات والقصاص، أنه لا يرضى بوقوعه ويريد حيلولة المكلفين دونه مهما أمكن.

وأما ما لا يكون ضرراً بهذه المرتبة، فلا يجب الردع فيه إلا إذا صار ولياً له، كما لو فرض كون الطفل عنده من دون وجود الولي معه، حيث انه لا يبعد في مثله دخوله تحت عنوان الولي حِسْبةً، فيجب في مثل ذلك أن يردعه عما يستوجب الضرر عليه، ولو باعتبار عدم وجود الولي فعلاً كي يردعه عنه.

هذه الصورة لا يخلو عن قوة ، لعدم كونه سبباً لاكل الغير ، بخلاف الصورة السابقة(١) .

---

(١) وفيها ثلاثة فروع :

الفرع الأول : وجوب اعلام الضيف بالنجاسة فيما يساوره عند المضيف ، من دون أن يكون ذلك بتقديم المضيف وتسبيبه ، وإلا كان داخلاً في المسائل السابقة ، بل الضيف بنفسه يساور المكان النجس من بيت المضيف ، وربما يقال : بدوران ذلك مدار صدق عنوان التسبيب وعدمه ، فإذا كانت المساورة من حيث الظروف والملابسات بحيث يصدق أنه بتسبيب من المضيف ، وجب الاعلام دون غيره .

وفيه : أن عنوان التسبيب لم يرد بعنوانه في الخطاب الشرعي كيما يبحث عن صدقه وعدمه ، وإنما الدليل على لزوم الاعلام هو روايات الاستصباح(١) ، فلا بد من ملاحظة دلالتها على المقام ، ومن هنا قد يقال : بأنها شاملة لمحل الكلام أيضاً ، لأنها تأمر بالاعلام في فرض تسليط الغير على النجس بالبيع ، ومن المعلوم عدم خصوصية في البيع بعنوانه ، بل المتفاهم منها عرفاً ، أن موضوع الحكم المذكور مطلق التسليط على النجس ، سواء كان بالبيع أو الهبة أو إباحة التصرف كما في محل الكلام .

ولكن الصحيح عدم تمامية هذا الاستدلال أيضاً ، لأن المستفاد من روايات الاستصباح ، وإن كان هو حرمة التسليط من دون اعلام ، ولكن التسليط تارة : يكون في مورد يكون معرضاً لابتلاء المسلَّط بالنجاسة ، بترتيب أثر الطهارة عليه في مقام الأكل والشرب ، وأخرى : لا يكون التسليط مؤدياً

---

(١) من قبيل معتبرة معاوية بن وهب وغيره ، عن أبي عبد الله (ع) : « في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك ؟ فقال : بعه وبيِّنه لمن اشتراه ليستصبح به » . الوسائل ، باب ٦ من أبواب ما يكتسب به ، حديث ٤ .

إلى ابتلائه بالنجاسة في مقام الأكل والشرب ، ومورد روايات الاستصباح هو الدهن المتنجس الواضح ابتلاء المكلف بالنجاسة فيه لو لم يعلم ، لأنه يستعمله عادة في الطعام ، فلا يمكن أن يستفاد منها لزوم الاعلام فيما إذا لم يكن عدم الاعلام موجباً لذلك . ومن هنا ينبغي التفصيل ، بين ما يكون في معرض ابتلاء الضيف بأكله أو شربه أو نحو ذلك من الاستعمالات المشروطة بالطهارة واقعاً لو لم يعلمه ، فيجب فيه الاعلام ، وبين غيره فلا يجب .

الفرع الثاني : أن يعلم بنجاسته بعد تقديم الطعام إليه ، فهل يجب الاعلام أيضاً ؟ فقد يدعى بعدم وجوبه وإن قيل بحرمة التسبيب ، لأنه لم يكن يعلم حين تقديم الطعام والتسبيب فهو معذور ، وحينما علم بعد ذلك كان التسبيب واقعاً ، فلا دليل على وجوب الاعلام حينئذ . وفيه :

أنّا إما أن نقول بحرمة عنوان التسبيب ، أو نقول بأن الحرام هو التسليط على ما يكون موجباً لابتلاء المكلف بأكل النجس أو شربه، فعلى الأول: يكون من الواضح أن المضيف ، وإن كان قد صدر منه تقديمه الطعام أولاً حين جهله بالنجاسة ، غير أنه لو يعلمه بالنجاسة فلن يتحقق التسبيب ، لأنه فرع أن لا يلحقه الاعلام ، وبعبارة أخرى : أن التسبيب ليس مساوقاً مع التقديم كي يقال بوقوعه ، بل هو متقوم بأن لا يكون مع التقديم اعلام ولو لاحقاً ، فلو وقع ذلك لم يكن في البين تسبيب أصلاً .

وأما روايات الاستصباح ، فلا إشكال في دلالتها على لزوم الاعلام في المقام ، لأنها تدور مدار التسليط على النجس ، فلو كان النجس مما يبتلي به المكلف ويستعمله في الأكل والشرب ونحوه ، وجب عليه اعلامه ولو علم بعد التقديم ، ومجرد كونه جاهلاً حين التسليط لا يرفع لزوم الاعلام الذي ملاكه صيانة المكلف من الابتلاء بالنجاسة ولو بقاءاً ، إذ لا فرق بين الابتلاء حدوثاً أو بقاءاً .

الفرع الثالث : أن يعلم أحد الجماعة بنجاسة الطعام من دون أن يكون

(مسألة ـ ٣٥) إذا استعار ظرفاً او فرشاً أو غيرهما من جاره فتنجس عنده ، هل يجب عليه اعلامه عند الرد ؟ فيه اشكال ، والاحوط الاعلام ، بل لا يخلو عن قوة اذا كان مما يستعمله المالك فيما يشترط فيه الطهارة[1] .

هو المسبب أو المقدم للطعام ، وهنا يكون الحكم بعدم وجوب الاعلام أولى وأوضح ، لعدم صدق عنوان التسبيب لو كان عليه المدار ، ولا عنوان التسليط على النجس المستفاد من روايات الاستصباح كما هو واضح .

(١) والوجه فيه ظاهر ، إذ لا فرق بين المالك وغيره من أصحاب اليد كالمستعير ، لأن الميزان في وجوب الاعلام ، سواء كان هو التسبيب أو التسليط على النجس والاغراء به ، محفوظ في المقام ، ولا دخل لمالكية المسبب أو المسلِّط في ملاك وجوب الاعلام أو حرمة التسبيب .

هذا تمام ما تيسر إيراده فعلاً في الجزء الرابع من هذا الشرح ، وهو تلخيص وإيجاز لما كنا قد ألقيناه في مجلس الدرس إلى أواسط سنة ١٣٩٣ هجرية ، ومنه تعالى نستمد الاعتصام ، وإليه نبتهل أن ينظر إلينا بعين لطفه وكرمه ، ويجعل سعادتنا وراحتنا في لقائه ومجاورته والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد خلقه محمد وعلى الهداة الميامين والأئمة المعصومين من آله الطاهرين . وقد تم الفراغ من كتابة هذه الأوراق وتنقيحها في اليوم الرابع عشر من جمادى الأولى سنة ١٣٩٧ هجرية والله ولي التوفيق .

المحتويات



